

*La vida es sueño*  
a la luz del pensamiento  
neoestoico-tacitista

Ysla Campbell



EL COLEGIO DE MÉXICO





*LA VIDA ES SUEÑO* A LA LUZ DEL PENSAMIENTO  
NEOESTOICO-TACITISTA

SERIE  
ESTUDIOS DE LINGÜÍSTICA Y LITERATURA  
LIII

CENTRO DE ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS



*LA VIDA ES SUEÑO* A LA LUZ DEL PENSAMIENTO  
NEOESTOICO-TACITISTA

*Ysla Campbell*



EL COLEGIO DE MÉXICO

862.3

C14624c Campbell, Ysla

La vida es sueño a la luz del pensamiento neoestoico-tacitista / Ysla Campbell. -- 1ª ed. -- México, D. F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2009.

389 p. ; 22 cm. - (Serie Estudios de lingüística y literatura ; 53).

ISBN 978-607-462-047-7

1. Calderón de la Barca, Pedro, 1600-1681. La vida es sueño. 2. Calderón de la Barca, Pedro, 1600-1681 -- Crítica e interpretación. 3. Estoicos en la literatura. 1. t.

DDC-22

Primera edición, 2009

DR © El Colegio de México, A.C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN 978-607-462-047-7

Impreso en México

*A mis padres*

Ulises Campbell (*rip*)  
María Gracia Manjarrez





## ÍNDICE

|                           |    |
|---------------------------|----|
| Agradecimientos . . . . . | 11 |
| Introducción . . . . .    | 15 |

### PRIMERA PARTE *LA VIDA ES SUEÑO*

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. La crítica ante el neoestoicismo de <i>La vida es sueño</i> . . . . .   | 41  |
| II. El pensamiento neoestoico y tacitista en España . . . . .              | 47  |
| III. El estoicismo . . . . .                                               | 59  |
| Algunas aportaciones de Séneca . . . . .                                   | 73  |
| IV. La intercesión erasmista . . . . .                                     | 77  |
| V. <i>La vida es sueño</i> ¿una obra neoestoica? . . . . .                 | 95  |
| 1. <i>Fatum</i> y libre albedrío . . . . .                                 | 99  |
| 2. Teoría del conocimiento . . . . .                                       | 106 |
| VI. Segismundo “fiera humana” . . . . .                                    | 115 |
| VII. <i>De brevitae vitae</i> . . . . .                                    | 125 |
| VIII. Rosaura: la representación antitética de la virtud . . . . .         | 133 |
| IX. <i>Logos</i> y <i>virtus</i> . . . . .                                 | 141 |
| X. La <i>autopragia</i> de Segismundo . . . . .                            | 151 |
| XI. El fracaso de Basilio                                                  |     |
| 1. Hacia una nueva interpretación de la lectura<br>del horóscopo . . . . . | 157 |
| 2. Ideología y ciencia . . . . .                                           | 164 |
| 3. El maquiavelismo del rey . . . . .                                      | 177 |
| XII. <i>La vida es sueño</i> ¿una obra tacitista?                          |     |
| 1. La alternativa tacitista . . . . .                                      | 189 |

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2. El tacitismo de Segismundo .....                                         | 194 |
| 3. <i>De beneficiis</i> : el soldado y el cumplimiento<br>del destino ..... | 207 |
| XIII. El texto dramático y las redes ideológicas                            |     |
| de la nobleza .....                                                         | 221 |
| 1. Las leyes de la herencia y el “linaje de crianza” .....                  | 223 |
| 2. Igualdad de la condición humana .....                                    | 230 |
| 3. El rey ¿representante de Dios en la Tierra? .....                        | 237 |
| XIV. La versión de Zaragoza .....                                           | 245 |

## SEGUNDA PARTE

### ESTOICISMO Y TACITISMO

### EN OTRAS OBRAS DE CALDERÓN

#### TRAGEDIA

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. Pasión y destino: <i>El mayor monstruo del mundo</i> .....                    | 269 |
| II. <i>Los cabellos de Absalón</i>                                               |     |
| 1. “ <i>Rex eris si recte facias: si non facias non eris</i> ” .....             | 283 |
| 2. Recursos de actualización: funciones adivinatorias ...                        | 297 |
| 3. Absalón ¿un personaje maquiavélico anticristiano? ...                         | 304 |
| III. ¿Drama religioso o tragedia?                                                |     |
| El neoestoicismo de Justo Lipsio en <i>El príncipe</i><br><i>constante</i> ..... | 313 |

#### COMEDIA

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| I. Estoicismo y tacitismo en la vida cotidiana: |     |
| <i>Guárdate del agua mansa</i> .....            | 333 |
| II. Presencia del neoestoicismo en              |     |
| <i>Para vencer amor, querer vencerle</i> .....  | 353 |
| A manera de conclusión .....                    | 363 |
| Bibliografía .....                              | 373 |

## AGRADECIMIENTOS

Siempre quedaré agradecida con Aurelio González por la confianza depositada en mi trabajo. Resulta doblemente significativa para mí su solidaridad académica y amistosa, al ser egresada de las aulas de El Colegio. Asimismo, las opiniones de Alan Paterson, Francisco Ruiz Ramón quien, con su enorme interés en mi asistencia a los coloquios Anglogermanos, me introdujo en los estudios calderonianos, Maria Grazia Profeti, María José Rodilla, María Dolores Bravo, Margarita Peña y otros muchos colegas, han sido valiosas fuentes de ánimo en el proceso de la investigación.

Sería ingrato omitir a mis hijos, Grecia y Paris, a mi nieto Max, o a mi esposo, a quienes he tenido que privar de varios momentos familiares en un afán de culminar mis labores intelectuales. Mis hermanos, mi familia grande, han estado siempre a mi lado brindándome un sostén que va más allá de lo que realmente merezco. Gracias mamá, gracias padre, a quien llevo en mis recuerdos y debo la constancia, gracias Yubia, Nuve, Ulises y Aquiles, por confiar en mí y manifestar un “orgullo” invaluable al que sólo puedo recompensar con estas palabras y mi gusto por el trabajo. Y gracias también, mi entrañable maestro Federico Ferro Gay por mostrarme el sendero de la filosofía; bien sé que desde su estrella estoica me brinda su sonrisa inconfundible.



PRIMERA PARTE

*LA VIDA ES SUEÑO*





## INTRODUCCIÓN

La tragedia cristiana posee una estructura dialéctica. Toda la acción tiene como fuerza motriz la relación entre libertad y *fatum*, la cual, en palabras del profesor Francisco Ruiz Ramón, constituye el “núcleo de la construcción y del sentido del drama calderoniano”.<sup>1</sup>

En el caso particular de *La vida es sueño*, es incuestionable que dicho núcleo de construcción y significado gira en torno al destino. Hay, además del sueño y las manifestaciones de la naturaleza, una lectura del horóscopo que vaticina el futuro de los personajes y, con base en ésta, se presenta una estrategia para luchar contra lo escrito. En el contexto religioso de la Contrarreforma, la función dramática del Hado implica la necesidad del uso del libre albedrío: Dios es la causa primera, pero no coarta la libertad de pensamiento y acción del hombre.

Ahora bien, si se concibe la existencia del Hado que anuncia determinada predestinación, ¿cómo podemos hablar de tragedia cristiana? ¿En qué forma resulta factible conciliar el destino y la libertad? ¿El Concilio de Trento no había discutido suficientemente las ideas esgrimidas por Lutero? A partir de la definición de Lipsio sobre el Hado, es posible sustentar la estructura distintiva de la tragedia calderoniana que ha planteado el profesor Francisco Ruiz Ramón, quien señala: “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”.<sup>2</sup> El pensador belga sostiene: “ay Hado: si lo ay. Pero tambien ay primera causa, la qual no solo no quita las segun-

<sup>1</sup> *Calderón y la tragedia*, Alhambra, Madrid, 1984, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 62.

das, y medias causas, pero aun generalmente hablando, *nunca obra sino es mediante ellas*, y entre las segundas causas està el libre aluedrio, y tu huye de creer que Dios lo fuerça, o lo quita”.<sup>3</sup> Hay una causa primera que es Dios, pero las segundas, las criaturas, son primeras causas de sus actos, y en éstas radica la libertad humana a través de la cual se presenta el concurso divino.

Otra característica esencial la determina el hecho de que, en la medida en que el lector/espectador conoce desde las escenas iniciales qué va a suceder, hay un “desplazamiento del acento estructural de *qué* al *cómo*”, similar a lo que ocurre en la tragedia griega.<sup>4</sup> En *De la providencia*, Séneca sostiene: los hombres buenos “no han de temer las cosas duras y difíciles, ni quejarse del hado; lo que les acaeciére ténganlo por bueno, conviértanlo en bien. Lo que importa no es lo *que* te suceda, sino *cómo* lo lleves”.<sup>5</sup> Los estoicos, podemos observar, también consideran de mayor trascendencia, ante cualquier suceso de la vida, la manera de proceder frente a las circunstancias y no éstas.

En la práctica de la autodeterminación, inherente a la naturaleza humana también para la filosofía del Pórtico, participan dos factores inseparables: la razón y las pasiones. El empleo de una u otras, configura el desarrollo total del comportamiento de los personajes y sus caracterizaciones, así como la forma en que se cumple el pronóstico.

La estructura dialéctica de la obra responde con exactitud a los planteamientos de la filosofía estoica y su resurgimiento. De ahí que, desde mi perspectiva, y de acuerdo con lo expuesto por el profesor Ruiz Ramón, considere que *La vida es sueño* es una tragedia cristiana donde el Hado se consuma sólo en el punto en que acierta el monar-

<sup>3</sup> *Libro de la constancia de Ivsto Lipsio*. Traducido de Latin en Castellano, por Iuan Baptista de Mesa; Natural de la Ciudad de Antequera. Sevilla, 1616, p. 51 (BNMadrid, R. 19024), pp. 60-61 [las cursivas son mías].

<sup>4</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 11.

<sup>5</sup> *De la providencia, Tratados morales* ed. y tr. de José M. Gallegos Rocafull, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1946, t. II, II, 4, p. 239 [las cursivas son mías].

ca, a través de la libertad, ya sea que los personajes estén dominados por las pasiones o se venzan a sí mismos.

## 2

Calderón se descubre por los románticos en oposición a la preceptiva poética del Neoclasicismo. A partir de entonces, son abundantes los estudios que se han concentrado en su obra. Dado mi objetivo, con el fin de contextualizar el enfoque asumido, mencionaré algunas investigaciones recientes sobre *La vida es sueño*, que la abordan desde distintas perspectivas.

Alexander Parker<sup>6</sup> realizó un análisis temático-estructural en donde la unidad de la estructura dramática radica en el tema, de ahí que su método, a pesar de otorgar cierta flexibilidad a su teoría, excluya el contexto —en sus trabajos, Wilson reconoce el valor secundario de éste—. El destino de Segismundo y Rosaura serían, pues, dos facetas del mismo tema; lo mismo ocurre en el nivel de las imágenes. Sus ideas influyen en la crítica inglesa y en la estadounidense, como es el caso de Sloman, quien desarrolla la teoría de la responsabilidad individual: los personajes están en interrelación con el prójimo. De tal forma, el paralelismo entre Segismundo y Rosaura es de interdependencia. Su planteamiento incide en la formulación de una concepción teórica de la dramaturgia calderoniana.

Mientras Sloman estudiaba las correspondencias entre Segismundo y Rosaura, Peter Dunn se ocupaba de las relaciones entre Basilio y Segismundo. Wardropper, sin negar el método de análisis temático-estructural, registra la presencia de un profundo sentido alegórico.

Desde el enfoque de la teoría de Hans Robert Jauss, Henry Sullivan investiga la recepción e influencia del teatro calderoniano en Alemania,

<sup>6</sup> Para no abrumar al lector, las obras que no cito textualmente las remito a la bibliografía.

de 1654 a 1980. Dada la continuidad, en general, de las representaciones e influencia de su producción, concluye que “la esencia del drama de Calderón no descansa en su lenguaje y poesía, sino en su representación de hechos creíbles”.<sup>7</sup> Esta idea se opone a las concepciones de varios críticos. Francisco Ruiz Ramón contempla tanto la obra como el espectáculo, y denomina al conjunto “texto-teatro”, con lo que resultan inseparables. Respecto a *La vida es sueño* sostiene que es una tragedia cristiana de la libertad cuyos núcleos temáticos son destino/libertad, la vida es sueño y el vencimiento de sí mismo, donde hay un desplazamiento del qué por el cómo. Uno de sus elementos básicos de construcción que destaca es el Hado; no descuida, sin embargo, el estudio del espacio, la significación ética y la política, teniendo presente al lector/espectador.

Para Menéndez Pelayo el tema de Rosaura es “planta parásita”; Enrique Rull distingue los dos asuntos y señala que el de la dama es secundario, aunque mantienen íntimas relaciones. En un estudio comparativo, Aurora Egido considera *La Galatea* como precedente en la configuración de la Rosaura calderoniana.

Domingo Ynduráin y Francisco Rico se abocan a la búsqueda de las fuentes del *topos* “no haber nacido”: señalan a Plinio el Viejo; el *De regimine principum*,<sup>8</sup> que suponen puede ser de Santo Tomás, lo remiten al tópico de la dignidad del hombre que nace desprotegido; y en *La República* de Platón encuentran muchas coincidencias con la tragedia. También han estudiado las fuentes Farinelli, de la vida como sueño, y R. Olmedo, entre otros.

<sup>7</sup> Henri Sullivan, *El Calderón alemán. Recepción e influencia de un genio hispano (1654-1980)*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, 1998, p. 430.

<sup>8</sup> De acuerdo con la información amablemente proporcionada por María José Rodilla, su autor es Egidio Romano y no Santo Tomás como suponen Rico e Ynduráin; fue escrita hacia 1285. Se le conoce a través de la *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes* de Juan García de Castrojeriz, ed. de J. Beneito Pérez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974. Los datos de la edición los proporciona Michel Cavillac, *Gueux et marchands dans le Guzmán de Alfarache (1599-1604)*, Université de Bordeaux, Bordeaux, 1983, n. 92, p. 208.

José María Ruano de la Haza describe la hipotética puesta en escena de la obra en los corrales del siglo xvii. Asimismo se concentra, con toda minuciosidad, en los descuidados personajes, a causa del método de Parker, en su magnífica edición del texto.

Desde una perspectiva historiográfica, José Alcalá-Zamora concluye que el protagonista es maquiavélico, a pesar de reconocer la presencia del tacitismo en la obra —por el contrario, para Charles Aubrun,<sup>9</sup> Basilio es el discípulo del pensador florentino—. Estima que hay una “basilización de Segismundo” y que su conversión es un “retroceso”.<sup>10</sup> Cree, sin embargo, en la importancia de la educación para llegar a la virtud. La irrupción del pueblo en la tercera jornada le parece un elemento motor de gran “simbolismo sociopolítico”, aspecto que me resulta mucho más explícito y desarrollado en la versión de Zaragoza.

A partir de un análisis sociológico, José María Díez Borque explica que el auge de la comedia exige la organización comercial del teatro y sostiene que se requiere de “un producto que asegure la continuidad del sistema [...] 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”.<sup>11</sup> En términos de capital-trabajo-producto, situación anacrónica, tales ideas son aplicables a la 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 creación equiparable con el resto de los objetos hechos por el hombre debido a su carácter estético. Opina Adolfo Sánchez Váz-

<sup>9</sup> Aunque muy sucintamente, dados los propósitos de su libro, el autor aporta importantes ideas sobre *La vida es sueño* que no desarrolla. *La comedia española (1600-1680)*, Taurus, Madrid, 1966, pp. 174-175.

<sup>10</sup> “Despotismo, libertad política y rebelión popular en el pensamiento calderoniano de *La vida es sueño*”, en *Estudios calderonianos*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, pp. 101-246; p. 170.

<sup>11</sup> *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega*, Antoni Bosch, Barcelona, 1978, pp. 91-92.

quez: “en el arte lo determinante no es la adecuación de la forma a una función utilitaria, sino a un contenido humano”.<sup>12</sup> En efecto, tiene una relación con la realidad histórica en que surgió, pero crea un nuevo mundo que rebasa sus límites temporales. Posee, además, una serie de intersticios y mecanismos que no son transparentes, de amplísimas connotaciones, que permiten que podamos seguir hablando de *La vida es sueño*, y que sobreviven al momento económico-ideológico en que fue elaborada. Cuestión que la estética marxista se ha planteado; Marx aborda, por ejemplo, el espinoso problema de la perdurabilidad del arte clásico.<sup>13</sup> 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, idealizada, simbolizada, distorsionada, soñada o negada”.<sup>14</sup> Calderón, dadas las concepciones dominantes y la situación crítica de España, no fue tan ingenuo como para situar el desarrollo de la acción en la Península; su texto, ya lo veremos, revela ciertas ideas reformistas, neoestoicas y tacitistas, que subvierten el pensamiento aristocrático-señorial.

Everett Hesse, en el ámbito de las mentalidades, considera que la tragedia es una especie de tratado de educación del príncipe cristiano, dado que Segismundo debe escoger entre lo bueno y lo malo.

“Un drame du temps” es la definición de Marc Vitse de la obra, por lo que insiste en la importancia de la memoria humana, la cronología, el orden temporal, como factores decisivos de su estructura y significación. Desde su punto de vista, Calderón es el dramaturgo del tiempo. Afirma que la resonancia moral del sustituto del sueño no se inscribe en el contexto cristiano, pues Segismundo se eleva a carácter

<sup>12</sup> “La definición del arte”, en *Estética y marxismo*, Era, México, 2ª ed., 1975, t. I, pp. 152-169; p. 166.

<sup>13</sup> Vid. *Contribución a la crítica de la economía política*, Política, La Habana, 1966, pp. 271-273; la excelente obra de Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*; Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967; en particular el apartado “Metafísica de la cultura”, pp. 125-167.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 167.

divino, aunque los protagonistas respondan a la ideología del estamento nobiliario. *La vida es sueño* es la creación más significativa del autor porque sintetiza el fiasco trágico de la instancia paterna. No obstante, es necesario reconsiderar su idea de que Basilio practica un estoicismo pervertido.

Didier Souiller, desde una interpretación freudiana, observa en la obra el complejo de Edipo. Enfoque del que difiere Tomás Segovia, quien no acepta situar el problema entre instinto y razón, de ahí que no le convenzan algunas perspectivas psicoanalíticas. Sostiene que este tipo de interpretaciones es incapaz de agotar el sentido de una tragedia. Ésta se centra en el conflicto entre barbarie y ley, entre ley no escrita y ley escrita. La obra cumbre calderoniana es una tragedia católica que parte de la polémica teológica sobre el libre albedrío, el destino y la libertad. La predestinación es mala fe: no se puede saber si el acto realizado cumple con el destino. Para Calderón, Lutero se equivoca, dado que la vida sólo aparece predestinada *a posteriori*. Concluye que la salida de la barbarie se produce manifestando la ley no escrita, pues sólo ante ésta es posible ver la perversión de la ley.

Christopher Soufas y Teresa Soufas se preocupan por la transmisión del texto clásico a la época actual e intentan simplificar el modelo de Parker. Proponen un método de análisis e interpretación basado en una idea más dinámica de la relación histórica entre la comedia española y el drama del resto de Europa. Sustentan que es necesario confrontar las diferencias ideológicas entre ambas manifestaciones, para que no se requiera leer de modo distinto. Parten del supuesto de que los espectadores y lectores europeos entendían las obras de manera similar por la semejanza del mundo axiológico. Más que distinguir la comedia por sus características formales hay que incluirla en la corriente de pensamiento europeo del siglo XVII. Su marco teórico son los planteamientos postmodernistas que entienden los dramas como piezas de un medio textual interreferencial. Las siguientes palabras resumen su definición de *La vida es sueño*: “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”.<sup>15</sup>

Su idea de una mentalidad europea hasta cierto punto homogénea me parece muy discutible, dado el fracaso del naciente “capitalismo” español después de la derrota de las Comunidades de Castilla en el primer cuarto del siglo XVI.<sup>16</sup> Aunque hay que reconocer que hubo un auge industrial y mercantil en ciertas zonas durante el XVI, con el consecuente desarrollo de la Banca,<sup>17</sup> también es cierto que las mercancías españolas fueron incapaces de competir con las del resto de Europa, lo que ya para finales del siglo era claro. A pesar de que tuvo lugar un pensamiento reformista que no sólo respondía a ciertas ideas de los hombres de negocios, no se infiltró en todos los estamentos de la sociedad. Aquí es oportuno recordar que el público de los corrales era heterogéneo<sup>18</sup> y que había un alto índice de analfabetismo en la Península.<sup>19</sup> Es preciso considerar la “traición de la burguesía” y que muchos aristócratas fueron grandes mercaderes en Sevilla.<sup>20</sup> Por otra parte, si bien se produce el crecimiento de un grupo social interme-

<sup>15</sup> “*La vida es sueño* and Post-Modern Sensibilities: Towards a New Method of Analysis and Interpretation”, en Dian Fox *et al* (eds.), *Studies in Honor of Bruce W. Wardropper*, Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 1989, pp. 291-303; p. 301.

<sup>16</sup> Vid. Joseph Perez, *La révolution des “Comunidades” de Castille (1520-1521)*, Institut d’Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l’Université de Bordeaux, Bordeaux, 1970.

<sup>17</sup> Vid. Felipe Ruiz Martín, “La Banca en España hasta 1782”, en *El Banco de España*, Impreso por Ferreira, Madrid, 1970, pp. 1-196; *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.

<sup>18</sup> Vid. José María Díez Borque, *El teatro en el siglo XVII*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 23-27.

<sup>19</sup> Sirva como ejemplo el caso de Valladolid estudiado por Bartolomé Bennassar en su obra monumental, *Valladolid en el Siglo de Oro*, Fundación Municipal de Cultura, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 1983, p. 469.

<sup>20</sup> Vid. Ruth Pike, *Aristócratas y comerciantes*, Ariel, Barcelona, 1978.

dio y surge el mal llamado “burgués” en España, hay que analizar la narrativa picaresca, pues da buena cuenta del fenómeno. Sin lugar a dudas también se halla presente en el teatro, donde los indianos o los hombres de negocios son personajes o protagonistas,<sup>21</sup> pero este cambio mental en *La vida es sueño* más que reflejar una posición materialista, propone lo contrario: un pensamiento neoestoico.<sup>22</sup>

A partir de un enfoque filosófico, Antonio Regalado sustenta que en la época se produce una transición de la certeza en la fe a la razón, debida al auge de la nueva ciencia. Tiene lugar una tensión dialéctica entre las estructuras fuertemente cimentadas en la tradición, pero, de manera simultánea, se da la innovación, motivo de que subsistan la fe y el escepticismo en el dramaturgo. Sin embargo, se trata de una razón especial, dado que era indispensable el trasfondo sobrenatural y el amor al prójimo. La obra manifiesta una problemática dialéctica entre la creencia y la duda, pasando por la percepción sensorial o el estoicismo, lo que delata un proceso en el pensamiento de Calderón. Aunque Regalado habla de que Basilio se mueve por una razón de Estado, no alude al maquiavelismo, pero señala que su sistema jurídico es determinista: la coerción ejercida en el príncipe determina su comportamiento. En la tragedia se combinan la idea del Hado, la predestinación y la doctrina católica de la libertad.

Nuestra orientación, 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. Las concepciones filosóficas, ideológicas y científicas, ligadas a la situación histórica por la que atravesaba la Península, no eran ajenas ni a Calderón, ni a cualquier escritor ilustrado de la época. La literatura filtra y vehicula las distintas formas de

<sup>21</sup> Vid. mi trabajo “Honor y burguesía en *Las firmezas de Isabela*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 37 (1989), pp. 143-158.

<sup>22</sup> A pesar de que el estamento mercantil bien podía ver manifestados sus intereses sobre la idea del mérito y la virtud frente a la nobleza heredada, el rechazo al mundo exterior es parte fundamental del concepto de la vida como sueño.

sentirse el autor frente al mundo que lo rodea. Texto y espectáculo son el resultado de toda una serie de factores contextuales cuyo desconocimiento nos lleva a una comprensión muy parcial del teatro. Con ello no niego la especificidad de la obra literaria, ni lo valioso de las aportaciones que giran en torno a ésta *per se*, sólo propongo atender a la historia de las ideas como un campo altamente iluminador del arte. El pensamiento filosófico, político, religioso, la ideología nobiliaria, las propuestas reformistas, los avances científicos, son mi punto de partida para entender la semántica global y la estructura de *La vida es sueño*. De ahí que las concepciones de autores como Zenón, Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, Erasmo, Maquiavelo, Tácito, Justo Lipsio, Copérnico o Galileo, Cellorigo, Rivadeneira, amén de otros muchos pensadores españoles, sean parte integrante de mi análisis textual.

En resumen, la transmisión de una obra clásica como esta tragedia 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, serán, con toda seguridad, comprendidas más nítidamente, lo que propiciará una escenificación enriquecida.

El estudio de un obra dramática requiere no perder de vista su bipolaridad, es decir, su carácter textual y su espectacularidad. Resulta muy acertado el juicio de José María Ruano de la Haza al indicar:

*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.<sup>23</sup>

También coincido con Francisco Rico cuando sustenta que la obra es una “fábula” y que “Ni el núcleo de la historia (desde el parto

<sup>23</sup> En su “Introducción” a Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Castalia, Madrid, 1994, p. 52. Todas las referencias serán tomadas de esta edición.

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”.<sup>24</sup>

Es evidente que en la historia de la España del Barroco no hay personaje o acción de *La vida es sueño* que haya sucedido. Sin embargo, y teniendo en cuenta la especificidad de la obra teatral en su relación dialéctica entre texto y representación, considero que el estudio de esta tragedia en el contexto de la filosofía neoestoica y del tacitismo no sólo arroja luz sobre su trasfondo en el ámbito 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 sugerencias importantes para su puesta en escena.

¿Cuál es esa realidad posible que, de acuerdo con Rico, ni la historia ni el estilo de la obra tienen intención de reflejar? Es necesario resaltar que el profesor Rico no alude a las pretensiones del autor y se centra en el texto; en el mismo sentido, a través de esta investigación trataré de dilucidar que, aun sin proponérselo Calderón, hay un trasfondo filosófico-político e ideológico que forma parte integral e insustituible de *La vida es sueño*. En este enfoque es preciso recordar las palabras de Francisco Ruiz Ramón cuando subraya:

creo que hay que procurar, como medida previa metodológica, no aislar el tema del contexto cultural e ideológico de la literatura no sólo española sino europea, pues es precisamente esa conexión —raramente tenida en cuenta, por desgracia, tanto en estudios de literatura española como de literatura presuntuosa y parcialmente llamada europea y occidental— [...] la que nos permite comprobar la trascendencia que como paradigma sociocultural o ideológico tiene, dentro de una histo-

<sup>24</sup> “El teatro es sueño”, en *Breve biblioteca de autores españoles*, Seix Barral, Barcelona, 2ª ed., 1991, pp. 201-234; p. 229.

ria de las mentalidades, la representación dramática que del conflicto ofrece Calderón.<sup>25</sup>

Ello, sin duda alguna, forma parte de la estructura y la significación global de esta creación y otras tantas.

### 3

El contexto histórico, económico, político y moral en el que se gesta la obra es patético. Los Procuradores de Cortes, un sinnúmero de memorialistas, moralistas e intelectuales, proponen diversas medidas para salir de la depresión. Nuevas tendencias, en particular económicas, políticas y filosóficas, florecerán como propuestas para enfrentar las circunstancias.

Si bien España tuvo una industria con un desarrollo temprano, sobre todo textil, en el siglo xvi,<sup>26</sup> gozó del comercio ultramarino y la evolución de la Banca —sistemas de crédito—,<sup>27</sup> gracias a la llegada del metal americano y la firma de asientos, fue el centro europeo de los negocios, contó con un crecimiento demográfico, la prosperidad fue transitoria, un “sueño”.

Desde el principio resultó evidente la incapacidad de la industria hispánica no sólo para satisfacer la demanda colonial, sino incluso para abastecer las necesidades internas, incrementadas por el aumento de la población.<sup>28</sup> El retraso técnico que imponían las corporaciones artesanales —los gremios y las cofradías no estaban dispuestos a mo-

<sup>25</sup> *Paradigmas del teatro clásico español*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 110.

<sup>26</sup> Vid. Ramón Carande, *Carlos v y sus banqueros*, Crítica, Barcelona, 1977, t. i, pp. 103-133.

<sup>27</sup> Vid. Henri Lapeyre, *Une famille de marchands: les Ruiz*, Armand Collin, Paris, 1955; Felipe Ruiz Martín, *Lettres marchandes*, ed. cit.

<sup>28</sup> José Gentil da Silva indica que la demografía de las dos Castillas “se eleva en 1530 a 3,150,000 personas, en 1541 a 4,000,000, en 1594 a 6,000,000” (*Desarrollo económico, subsistencia y decadencia en España*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967, p. 129).

dificar sus estructuras—, y el mismo Estado a la producción manufacturera afectaba la calidad y la cantidad de objetos fabricados, en especial los paños. Aunado a esto, las malas cosechas, la deficiente infraestructura para el comercio (rutas y transportes) y el aflujo de metales preciosos provocaron una inflación que subió desde Andalucía hasta el norte de España,<sup>29</sup> lo que ocasionó el alza del salario nominal. Aunque el comercio no cesó, la industria se vio muy perjudicada. En consecuencia resultó indispensable recurrir a la importación, circunstancia favorecida por el Estado,<sup>30</sup> cuyo efecto fue que los españoles se dedicaron a exportar materias primas —seda, lana, hierro— a los países que ya tenían una especialización productiva. Hacia 1600 Luis Valle de la Cerda escribe que ni la labranza, ni la mercancía y la industria se practican:

[las materias primas] se transportan a otros Reynos, por no auer quien trabaje en ellas, y nos las compran por vil precio, por la carestia del vso del dinero que las usuras han causado, y España poderosa prouincia de vituallas quanto a su natural constelacion viene por esta falta (y temo no sea por auer prematica) a comprarlas de otros Reynos a costa de nuestros dineros.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Vid. Earl J. Hamilton, *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Ariel, Barcelona, 1975; José Larraz López, *La época del mercantilismo en Castilla*, Real Academia de Ciencias Sociales y Políticas, Madrid, 1943; Pierre Vilar, *Oro y moneda en la historia 1450-1720*, tr. de Armando Sáez y Juana Sabater, Ariel, Barcelona, 1969; Vicens Vives, Gentil da Silva, *op. cit.*, entre otros.

<sup>30</sup> Por ejemplo, debido a los altos precios de los paños segovianos, en 1566 se permiten las importaciones, a pesar de haberse duplicado la producción anual. Vid. Ruiz Martín, *Lettres marchantes*, ed. cit., p. cviii. En 1628 se prohíbe la entrada de numerosas mercancías, pero a fines del mismo año ya es posible su ingreso. Vid. Antonio Domínguez Ortiz, “Guerra económica y comercio extranjero en el reinado de Felipe iv”, *Hispania*, 23:89 (1963), pp. 71-110; p. 92.

<sup>31</sup> *Desempeño del patrimonio de su Magestad, y de los Reynos, sin daño del Rey y vasallos, y con descanso y aliuio de todos*, Madrid, 1600, f. 58 (BNMadríd, R. 4490).

Los historiadores coinciden en señalar que la afluencia de oro y plata indianos fomentó la política imperial de los Austrias. A pesar de este ingreso, la necesidad de disponer de numerario en distintas zonas europeas, para pagar a soldados y mercenarios en determinadas fechas, obligó a la corona a recurrir al crédito de hombres de negocios alemanes, flamencos y genoveses. La política imperial iniciada por los Reyes Católicos y continuada hasta Felipe IV, implicó la firma de numerosos asientos, lo que Carande llama “un régimen de trampa adelante”,<sup>32</sup> es decir, de realización de gastos antes de obtener los ingresos del reino. A través de dichos préstamos, los extranjeros tenían acceso al metal americano; de 1528 a 1627 fueron primordialmente los genoveses quienes lo disfrutaron.<sup>33</sup> Mientras las licencias de saca estuvieron prohibidas, la venta de mercancías se intensificó, pero, cuando no se impusieron límites, los acreedores prefirieron los cambios en lugar del comercio.

El surgimiento del sistema internacional de crédito desviaba a los hombres de negocios de las inversiones productivas, fomentando la especulación y el ocio económico. La consolidación de la deuda con la emisión de juros<sup>34</sup> es una característica esencial de la economía castellana de los Siglos de Oro. Gran parte del ahorro de esta zona se vio inmovilizado en las rentas del Estado al emitirse juros a los banqueros genoveses, ya que monopolizaban su venta, y sus principales compradores eran españoles.

Las circunstancias políticas y económicas por las que atravesó la monarquía en la primera mitad del siglo XVII, tienen diversos matices y diferencias notables entre los reinados de Felipe III y Felipe IV. No obstante, en general, puede hablarse de declive, de crisis, situación sobre la que nos proporciona una idea bastante reveladora el Presi-

<sup>32</sup> “El crédito de Castilla en el precio de la política imperial”, en *Otros siete estudios de historia de España*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 5-78; p. 59.

<sup>33</sup> Respecto al siglo de los genoveses *vid.* Ruiz Martín, *Lettres marchandes*, ed. cit.

<sup>34</sup> *Vid.* Álvaro Castillo Pintado, “Los juros de Castilla. Apogeo y fin de un instrumento de crédito”, *Hispania*, 23:89 (1963), pp. 43-70.

dente de las Cortes de Castilla: “Los principales fundamentos en que consiste el ser y conseruacion de vna monarquia, son el Patrimonio Real y el Reino, en quanto se constituye de gente y sustancia con qualquiera dellos que se enflaquezca corre riesgo [...]. Ambas estas cosas estan en tan miserable estado que se puede decir que ni ay Rey ni Reino”.<sup>35</sup> La disminución demográfica y la considerable reducción de la hacienda real son puntos clave de preocupación que van a generar abundantes documentos, memoriales y libros, en los que se plantean distintas soluciones. Respecto al descenso de la población, los contemporáneos emiten varias explicaciones que van desde el amotinamiento de gente en la corte, las levas, la emigración a las Indias, las epidemias y los factores naturales, hasta el incremento del clero. Gerónimo de Zevallos, Damián de Olivares y Sancho de Moncada, señalan como causa la falta de trabajo. Hacia 1600, González de Cellorigo, abogado de la Real Chancillería y del Santo Oficio de la ciudad de Valladolid, sostiene: “La diminucion y falta de gente, ha muchos años que se siente en estos reynos, la qual no procede tanto de las guerras, quanto de la necessidad y falta en todas las cosas”.<sup>36</sup>

Las propuestas para la repoblación varían, pero destacan las ideas de atraer extranjeros y fomentar el comercio. Estadísticamente, salta a la vista que en la última década del siglo xvi (1594), el número de individuos se había incrementado en las ciudades más importantes, mientras que para mediados del siglo xvii la disminución, sobre todo en las zonas con industrias, era preocupante. A los Procuradores de Cortes les resulta obvio el descenso de las fábricas y el comercio; a menudo se especifica que “son pocos de cada oficio y trato”.<sup>37</sup> Por

<sup>35</sup> “Advertencias del Estado en que estan el Patrimonio Real y el Reino y de los medios por donde se podria tratar de su reparo”, en *Actas de las Cortes de Castilla*, Madrid, 1915, t. xxxviii, 13 de mayo de 1623, p. 129.

<sup>36</sup> *Memorial de la politica necessaria, y util restauracion a la Republica de España, y estados de ella, y del desempeño universal de estos Reynos*, Valladolid, 1600, f. 4 (BNMadrid, VE 209-6).

<sup>37</sup> *Actas*, ed. cit., t. xxxi, 19 de febrero de 1618, p. 332.



ejemplo, Burgos contaba con 1,500 vecinos en 1530, 2,665 en 1594 y 600 en 1646; en Salamanca, en las mismas fechas, había 2,459, 4,953 y 2,965; en Toledo, de 10,933 que alcanzó a fines del siglo, bajó a 5,000. Lo mismo acontecía en Valladolid, Palencia, Segovia, etcétera.

Los elementos que precipitaron a España hacia la decadencia estuvieron presentes, en su mayoría, desde el siglo XVI, pues aunque entonces se conoció un auge pronunciado, sus finales muestran un período estacionario, “la inversión, después, de la tendencia”.<sup>38</sup> Los problemas para aceptar las innovaciones técnicas continuaron agravándose, de modo que la fragilidad de la producción nacional y la competencia de los productos extranjeros sumieron al país en una crisis económica.

Los tratadistas y los Procuradores de Cortes lamentan, con mucha frecuencia, el ascenso de los precios en el siglo XVII. Éste obedeció, entre otras cosas, a las alteraciones monetarias que realizaron Felipe III y Felipe IV para contrarrestar el déficit permanente de la corona. Las inflaciones y deflaciones del vellón, motivadas por diversas circunstancias, provocaron, según Hamilton, un desorden en los precios.<sup>39</sup> Sin embargo, la tendencia general fue alcista. Gil González D’Ávila, cronista real, escribe a Felipe IV: “Año 1603 mando crecer la moneda de vellon, que el dos maravedis valiessen quatro, y el quatro ocho [...]. Sellaronse dos millones, quatrocientos y quarenta y ocho mil ducados. Y fue causa esta mudança de crecer (como siempre) el precio de las cosas con daño de todo el Reyno...”.<sup>40</sup> El propio Felipe IV declara de manera muy expresiva: “si a costa della y aun de mi sangre pudiesse ver libre este mi Reyno y buenos basallos de la peste infernal del Bellon que en tales aprietos desdichas y trabajos les ha

<sup>38</sup> Pierre Chaunu, *Sevilla y América. Siglos XVI y XVII*, tr. de Rafael Sánchez Mantero, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983, p. 269.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 235.

<sup>40</sup> *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid*, Madrid, 1623, p. 53 (BNMadrid, U. 7688).

puesto y pone cada día...”.<sup>41</sup> Los pensadores de la época —Zevallos, Damián de Olivares, Cellorigo, Sancho de Moncada y Juan de Mariana, entre otros— vuelven a tratar, una y otra vez, el tema de la necesidad de modificar la política económica. Los factores ideológicos nobiliarios, como el *otium cum dignitate* y el desprecio al trabajo manual, los privilegios respecto al fisco y la aplicación de la justicia, jugaron un papel importante en la “traición de la burguesía”. Ya en 1573 Bartolomé de Albornoz se quejaba de que el comerciante aspiraba a ser caballero y que si no podía ser él, amoldaba a sus hijos para serlo, “esta es la perdición de los Mercaderes”.<sup>42</sup> En el mismo sentido, González de Cellorigo expresa, en su famoso *Memorial* dirigido a Felipe III, que “todos desamparan los tratos, o que por lo menos en llegando a una mediana ganancia los dexen: por dexar a sus hijos occasion para adelante, de yr adquiriendo nobleza, por medio de la renta...”.<sup>43</sup> Bernabé Moreno de Vargas, en 1622, señala sobre el desprecio al trabajo: “Tambien se deue aduertir, como por derecho comun esta dispuesto, que los nobles que vsaren de oficios viles, y mecanicos pierden sus noblezas, y priuilegios dellas”.<sup>44</sup> Damián de Olivares, mercader toledano, considera que una de las causas del abandono del comercio es que se le desestima y se desprecia a quienes lo practican negándoles cargos y hábitos: “Y esta extrañeza causa que los naturales en viendose con que comprar renta, dexan el trato, o oficio que tienen, procurando borrar de la memoria lo mismo que les dio ser”.<sup>45</sup>

Otro de los motivos fundamentales del drenaje de numerario hacia el resto de Europa seguía siendo el gasto desmesurado en la belicosa política exterior de los Austrias, por la continua firma de

<sup>41</sup> *Decreto que imbio su Magestad para que se leyese en el Consejo con otro papel dando cuenta del Estado de su Monarquía*, 1630, f. 113 (BNMadríd, ms. 8805).

<sup>42</sup> *Arte de los contractos*, Valencia, 1573, f. 128v. (BNMadríd, R. 22610).

<sup>43</sup> *Memorial de la política*, ed. cit., f. 25.

<sup>44</sup> *Discursos de la nobleza de España*, Madrid, 1622, f. 59 (BNMadríd, R. 10994).

<sup>45</sup> *Señor*, Toledo, 1625, f. 4 (BNMadríd, VE. 209-148).

asientos con negociantes extranjeros, cuyos intereses eran muy altos. A pesar de que durante el reinado de Felipe III se conocieron tiempos pacíficos, pues se heredaba la paz de Vrevins con Francia, en 1604 se firmó un tratado de paz con el rey Jacobo Estuardo y en 1609 se pactó la Tregua de Doce Años con Holanda, el inicio de la Guerra de Treinta Años en 1618 representó elevados egresos. Los excesivos gastos de la corte, en los que se incluye el enriquecimiento del duque de Lerma, la prodigalidad del rey con los nobles y la corrupción administrativa, también significaron grandes dispendios.

Al subir al trono Felipe IV, el Consejo de Hacienda reseña una situación bastante desoladora: “no se sabe como se podra acudir, no solo a lo que sera menester dentro y fuera destos reinos el año que viene, pero ni al cumplimiento de lo que falta deste de 1621 [...]. El dinero con que se an proveido los gastos que se an hecho este año no ha sido de las rentas ni la hazienda del, sino de años adelante hasta el de 625”.<sup>46</sup>

El mismo rey comentaba su ruinoso condición, señalando que con su padre se había consumido totalmente la hacienda.<sup>47</sup> Además, durante toda su regencia se mantuvieron guerras en Europa: se heredó la Guerra de Treinta Años, volvieron las luchas con Holanda al terminar la Tregua, existía una gran tensión con los ingleses que habían esperado demasiado la boda del príncipe de Gales con la infanta María y, aunque con Francia se firmó la paz de Monzón en 1626, las hostilidades no desaparecieron y estallaron en 1635. Aunado a esto se suscitaron tanto la revolución napolitana como las luchas internas con los movimientos separatistas de Portugal y Cataluña, las revueltas en el País Vasco y los levantamientos en Andalucía en 1652.

Por otro lado, en las *Actas de las Cortes de Castilla* resulta claro que se pensaba que las operaciones cambiarias y la especulación monetaria iban en aumento. Esto generaba, para la opinión común, el

<sup>46</sup> *Actas*, ed. cit., t. xxxvi, pp. 26-27.

<sup>47</sup> *Decreto*, ms. cit., f. 83.

descuido del comercio y la labranza. La obtención de un porcentaje mayor en la ganancia, sin riesgos, era la razón de que los negociantes prefirieran traficar con dinero. Las inversiones en rentas, por lo demás, se incrementaron de modo considerable. En 1631 Miguel Caxa de Leruela se quejaba de que los españoles dejaran los negocios a los extranjeros y se dedicaran a los juros y los censos “(reclinatorio desta holgazanía)”.<sup>48</sup> El mercantilismo castellano evolucionaba hacia formas más refinadas de especulación, pero perjudicaba, de manera radical, las esferas de la producción y el comercio.

Con la demografía mermada, una política económica errónea —alteraciones monetarias, precios y salarios en ascenso, industria disminuida e incompetente, una invasión de mercancías extranjeras y una tendencia mayoritaria a vivir de las rentas— y una política exterior terriblemente debilitadora y costosa —con un déficit crónico de la hacienda y una enorme deuda pública—, la quiebra era inminente.

#### 4<sup>49</sup>

Publicada en 1636, *La vida es sueño* se gesta en el esplendor de lo que ha venido llamándose “The Roman Century”, es decir, el siglo en que resurgieron, debido al declive español,<sup>50</sup> las figuras de los grandes maestros de la filosofía y la historia: Séneca y Tácito. Para ello hubo que contar con que el erasmismo había generado un terreno fértil a tales corrientes. Empero, es preciso reconocer el valor trascendental

<sup>48</sup> *Restauracion de la antigua abundancia de España*, Madrid, 1631, pp. 68-69 (BN-Madrid, R. 6164).

<sup>49</sup> En este apartado se ofrece un resumen sucinto de los temas que desarrollaré.

<sup>50</sup> Para William James el estoicismo y el epicureísmo son filosofías del desengaño en cuya resignación hay dignidad: “...las actitudes estoica y epicúrea serán siempre típicas y marcarán cierto estadio concreto, alcanzado en la evolución del alma dentro de un mundo enfermo” (*Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2ª ed., 1994, p. 116).

del pensamiento de Maquiavelo como una fuerza motriz de gran impulso, ya fuera para rechazarlo en sus perspectivas éticas y religiosas de manera rotunda o para tomar algunas concepciones básicas de la política: hacer de ésta una ciencia cuya fuente es la historia.

En el Renacimiento y el Barroco hay una tradición neoestoica que se revela en algunas biografías y traducciones tanto de Séneca como de Epicteto. El auge del filósofo español se debió, en gran parte, a que los jesuitas lo proclamaban defensor de la providencia y el libre albedrío. Los puntos de contacto entre el estoicismo y el cristianismo —concepto de Dios, relaciones humanas fraternales, resurrección— permitieron que tal filosofía fuera compatible con el universo teológico del siglo xvii. Era, además, una especie de antídoto para sobrellevar la situación por la que se pasaba.

El resurgimiento del historiador romano también obedece a las traducciones, comentarios y cursos sobre sus textos. La conservación de la monarquía española necesitaba una teoría política cimentada en la experiencia que enseña la historia, de ahí que la obra de Tácito, con un enfoque realista que no descuida la moral, sirviera como guía para su elaboración: el tacitismo. Su apogeo obedece a que es una respuesta al maquiavelismo y una nueva proposición política: es una ciencia, que tiene como fuente la historia, en la que se funden la razón y la ética cristiana.

La figura más importante que introdujo en la Península tanto el neoestoicismo como el tacitismo fue Justo Lipsio, pensador belga que sostuvo correspondencia no sólo con Quevedo, sino con el círculo sevillano donde, además de Arias Montano, se encontraba el conde-duque de Olivares —en cuya biblioteca están las obras de Lipsio— y su tío Baltasar de Zúñiga, quien conoció al erudito holandés en Bruselas. De igual forma, había varios núcleos —en Toledo, la corte— que tenían contacto epistolar con Lipsio.

Sin restar importancia a la lógica y a la física, el punto medular de la filosofía estoica es su concepción ética, ésta se basa en el uso de la razón, concebida como un soplo divino, por lo que el fin del hom-

bre es vivir de acuerdo con la naturaleza que es Dios. El camino hacia la virtud reside en el vencimiento de las pasiones mediante el empleo del razonamiento. Quien alcanza esta meta es considerado sabio, mientras que aquél que se rige por las pasiones es un ignorante. Sustentan que para obtener la sabiduría hay que educarse y practicarla constantemente, de ahí que su ética sea activista y tenga un notorio carácter intelectual. Es muy importante señalar —por algunas interpretaciones erróneas de la crítica— que, si bien reconocen el papel de la contemplación, su filosofía es práctica. Las virtudes cardinales, conectadas con Tácito y Lipsio, son la prudencia y la constancia.

Algunos pensadores españoles, en un afán de plantear medios para salir de la crisis económico-política, toman como fuente principal a la historia. Consideran que el ejercicio de gobierno es una disciplina fundada en la razón y, como virtud cardinal, en la prudencia. Esto implica ver la política con sus propias reglas de funcionamiento, es decir, como una ciencia, pero debía unirse a la ética y a la religión, idea plasmada en la teoría del tacitismo. Los elementos de éste y el pensamiento neoestoico eran la racionalización en el plano político y moral, y la preservación de la virtud, aplicadas a la razón de Estado. Mientras la ética estoica contrarrestaba el maquiavelismo, en Tácito, además, se encontraron dos ingredientes fundamentales: la experiencia y la razón. El gobernante, ayudado por el ejemplo, podía conocer la conducta política más adecuada a las circunstancias para seguirla. Así pues, la historia es la base de la experiencia para inducir la regla aplicable al caso presente.

El tacitismo es una propuesta política, el estoicismo es una propuesta moral. De acuerdo con John Elliott,<sup>51</sup> la pretensión del conde-duque de Olivares era poner en práctica la doctrina civil de Justo Lipsio en España, ya que don Gaspar de Guzmán había encontrado los principios para conducir su existencia en el neoestoicismo. En su

<sup>51</sup> *Vid. Lengua e imperio en la España de Felipe IV*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 49-50.

intento de reforma de las costumbres, el privado se convirtió en “modelo de austeridad en su hogar y en la vida pública”.<sup>52</sup> En una biografía de Olivares escrita en el siglo XIX por un inglés (James), afirma: “La integridad, los talentos y la fidelidad al Rey [...] merecían mejor fortuna; es probable que, en otro período de la Historia, este ministro hubiese sido uno de los estadistas más afortunados que España haya visto jamás”.<sup>53</sup> Si los objetivos del conde-duque se hubieran logrado, quizá hubiera sido muy distinta la historia de la Península.

Tanto el neostoicismo como el tacitismo están en deuda con el erasmismo, cuyo núcleo religioso es la *Philosophia Christi*, basada en un cristianismo interior que Bataillon asocia con los estoicos. En el terreno moral, plantea una lucha entre el hombre interior, movido por la razón hacia la virtud, y el hombre exterior, impulsado por las pasiones. Este vencimiento de sí mismo es un punto central —en el que coincide con la filosofía estoica— de *El Enquiridion*. Aunque para Erasmo la nobleza nace de la virtud, reconoce la importancia de la educación como medio para eliminar la animalidad del hombre.

El pensador holandés, igual que Séneca, concibe el mundo como un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo. Esta idea supone la igualdad entre los hombres, cuyas diferencias sólo radican en el alma y en la forma de reaccionar ante las circunstancias. Amén del regreso a las fuentes y las críticas a la Iglesia, Erasmo propone la práctica de una política cristiana asentada en la sabiduría, en la búsqueda del bien común, a través del dominio racional de las pasiones. El magisterio de la razón, el aprendizaje y la prudencia del príncipe se encuentran en el tacitismo y en el estoicismo.

Los principios y valores de estas corrientes suponen un desplazamiento de la ideología aristocrático-señorial. El concepto de nobleza estoico y erasmista dista mucho del que privaba en el período: a la transmisión sanguínea de la virtud se opone el mérito, al que se

<sup>52</sup> Gregorio Marañón, “La obra política del Conde-Duque de Olivares”, *Revista de Occidente*, 51 (1936), pp. 283-321; p. 310.

<sup>53</sup> *Apud ibid.*, p. 321.

llega con un esfuerzo moral permanente guiado por la razón. Por otro lado, la igualdad de los hombres ante Dios, así como sus valores morales, representan una diferencia radical respecto a las distinciones estamentales fundadas en el linaje, el honor y el ocio, aunados a la riqueza. En este sentido, los verdaderos bienes son interiores y lo material es secundario. El vencimiento de las pasiones, la búsqueda del bienestar social con una vida pacífica y la racionalización, serían factores imprescindibles de quien ejerciera el poder. Sólo así el rey podía ser considerado representante de la divinidad y ejemplo para los súbditos.

Por otro lado, la revolución científica se produjo entre 1543 y 1687, primero con la publicación de la obra de Nicolás Copérnico, y luego con la de Isaac Newton. Los descubrimientos de Copérnico, Brahe, Kepler y Galileo modificaron la concepción del mundo, en particular sobre la centralidad de la Tierra, y, con ella, el antropocentrismo del universo. En este período, además, la ciencia inició su proceso de independencia de la teología. Galileo nos indica que la primera nos enseña “cómo va el cielo” y la segunda “cómo se va al cielo”. Segismundo es sometido a un experimento que resulta incompatible con tales principios.

*La vida es sueño* presenta los planteamientos físicos aristotélico-ptolomeicos, con algunos matices, de un universo geocéntrico compuesto por esferas cristalinas, que también se encuentra en la filosofía estoica. En ciertas referencias textuales podemos percatarnos de la presencia de los descubrimientos de Brahe y las concepciones de Copérnico, Kepler y Galileo.

Basilio es un hombre de ciencia; geómetra, matemático y astrólogo. Una de sus condiciones científicas radica en su intención de transformar la naturaleza con el encierro de su hijo y su sometimiento a prueba trasladándolo al palacio bajo la influencia de narcóticos empleados en la época. No obstante, en realidad lo que trata de examinar es la relación entre el Hado y el libre albedrío. Además, el conocimiento del vaticinio lo hace partir de la deducción: hay una ley



del cielo y su hijo será un tirano. Característica que desea comprobar ayudando a que su interpretación del pronóstico se cumpla, sin dar cabida a la libertad de decisión del príncipe. El fin justifica los medios, principio maquiavélico de la razón de Estado, es el argumento que emplea el rey para encerrar al príncipe, con lo que descarta la religión y la moral. Ejerce el poder de manera antiética y anticristiana, y logra ocasionar una guerra civil, como consideraban los moralistas y demás españoles de quien siguiera los principios del pensador florentino.

El príncipe tiene dos facetas: primero es dominado por las pasiones y luego se transforma en un hombre virtuoso: rechaza los bienes terrenales —despreciables para Erasmo y los estoicos— y busca la fama eterna. Para llegar a esto pasa por una transición en cuyo proceso la participación de Rosaura es pieza clave, ya que es una de sus pruebas determinantes y la antítesis de su propio vencimiento. Esta conversión es moral y voluntaria, lo que se traduce en un uso constante de la reflexión,<sup>54</sup> como proponen los estoicos, cuyo antecedente es el erasmismo. Para alcanzar dicha metamorfosis se basa en la experiencia personal y en el ejemplo de Basilio, con lo que sigue el método inductivo, todos elementos del tacitismo.

Una vez que es reconocido como sucesor de la corona, su fortaleza ética la dirige al beneficio de los súbditos, lo que nos manifiesta el gobierno de la persona y la aplicación racional del poder: la justa razón de Estado. En el personaje coexisten la moral cristiana y la política práctica, que son la combinación del neoestoicismo y el tacitismo.

Respecto a los núcleos ideológicos de integración social del siglo XVII, observamos que en la obra se cuestiona la herencia biológica de la virtud por el propio rey, desde el momento en que decide encerrar a Segismundo. Además, éste, a pesar de haber sido tratado como fiera, se convierte en hijo de sus obras. Si tenemos en cuenta que, de acuerdo con los pensadores reformistas de la época, el neoestoicismo

<sup>54</sup> Cabe precisar que en dicho sentido utilizaré el término “conversión”.

y el erasmismo, la educación es necesaria para llegar a la sabiduría, el ascenso del protagonista es excepcional, en tanto que se trata de un príncipe, y se debe a sus méritos.

En este mismo tenor se encuentra el planteamiento de la igualdad de los hombres ante Dios: todos poseen la chispa divina que radica en la razón y su fin es la muerte, sustentan los estoicos. La distinción entre ellos consiste en su forma de reaccionar ante las circunstancias. Clarín es semejante a Segismundo, y el rey es similar al criado, pero se distancian en el comportamiento. Se presenta un universalismo teológico en el que se valora el mérito, lo que atenta contra la idea aristocrática del linaje y la limpieza de sangre.

Por otro lado, el rey era considerado como representante de Dios en la tierra y su función radicaba en la búsqueda del bien público. Sin embargo, Basilio no domina sus pasiones, es escéptico sobre el libre albedrío y usa un concepto clave del cristianismo como un medio político para conservar el poder según aconseja Maquiavelo. De tal forma, tampoco dicho sustento ideológico tiene lugar.

Es importante notar que el análisis de la versión de Zaragoza posibilita una percepción más completa del texto, ya que su trasfondo filosófico y político es similar en la edición madrileña. Circunstancia que nos permite apreciar la función de las variantes y cierta continuidad del pensamiento, con algunos matices, que Calderón plasma en esta obra.

La Segunda Parte del libro tiene como objetivo investigar la presencia del neoestoicismo y del tacitismo, así como las transgresiones a la ideología dominante que entrañan, en otras producciones dramáticas del autor, con el fin de ver en qué medida influyeron estas corrientes en el dramaturgo y así apoyar nuestra tesis sobre *La vida es sueño*.

Inicialmente se estudian dos tragedias en las que el uso del libre albedrío frente al Hado vehicula las ideas neoestoicas; se observa, también, la manifestación del pensamiento de Maquiavelo y el tacitismo. En *El mayor monstruo del mundo* se analiza la función de las pasiones. *Los cabellos de Absalón* es objeto de tres trabajos: el enfren-

tamiento 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 destino y la libertad; y el maquiavelismo de Absalón frente a la buena razón de Estado propuesta por el tacitismo. En cuanto al drama religioso o tragedia *El príncipe constante*, se examinan las concepciones neoestoicas de Justo Lipsio.

Por otra parte, se estudia la presencia de ambas corrientes de pensamiento en la comedia, con el objeto de aclarar la función del neoestoicismo en la vida cotidiana española en el siglo xvii, en *Guárdate del agua mansa*; luego se presenta un análisis de *Para vencer amor, querer vencerle*, donde se encuentra el pensamiento senequista y una serie de transgresiones a la ideología nobiliaria nuevamente. Cierran el volumen unas palabras a manera de conclusión y la bibliografía.

Una creación tan perfecta y compleja como *La vida es sueño* permite un sinnúmero de lecturas y aproximaciones críticas; no obstante, espero que esta contribución, con todas sus limitaciones, pueda servir de base para una nueva edición de la obra que permita, a su vez, un montaje más claro, teniendo en cuenta las valiosas aportaciones de Séneca como profundo observador de la naturaleza humana.

## I. LA CRÍTICA ANTE EL NEOESTOICISMO DE *LA VIDA ES SUEÑO*

Dentro de los estudios contemporáneos se han establecido algunas relaciones entre la dramaturgia calderoniana y el estoicismo, en particular senequista. Ángel Valbuena Briones dedica varias páginas a la cuestión y lo refiere, en un recorrido por diversos textos dramáticos, 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”.<sup>1</sup> Sin embargo, en el apartado sobre *La vida es sueño*, una de las interpretaciones que ofrece, en cuanto a las intenciones del autor, es que “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 destrucción”.<sup>2</sup> No tiene en cuenta, pues, al neoestoicismo.

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”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> “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 Ángel Valbuena Briones, “Los tópicos de Séneca en el teatro de Calderón”, en *Calderón y la comedia nueva*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pp. 60-75.

<sup>2</sup> “Un estudio y tres interpretaciones de *La vida es sueño*”, en *Perspectiva*, ed. cit., p. 173. Sobre la concepción del Hado hablaremos adelante.

<sup>3</sup> “Astraea’s Fall: Senecan Images in Shakespeare’s *Titus Andronicus* and Calderón’s *La vida es sueño*”, en Louise and Peter Fothergill-Payne (eds.), *Parallel Lives. Spanish and*

Karl Vossler sustenta, sobre los autos sacramentales, 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.<sup>4</sup>

Es decir, a la libertad que implica el control de las pasiones mediante el uso de la razón, planteamiento central del estoicismo.<sup>5</sup>

En su investigación sobre el príncipe, Everett Hesse considera difícil determinar si Calderón obtuvo sus conceptos directa o indirectamente “from the most of Thomistic apologists, neo-Stoics, and anti-Machiavels of the sixteenth and early seventeenth centuries”. No obstante, concluye que en la última parte de la obra se encuentra una “coalescence of Senecan philosophy”.<sup>6</sup>

Wilson aplica a la tragedia la idea estoica de que las cosas exteriores no dependen de nosotros, 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”.<sup>7</sup>

---

*English National Drama, 1580-1680*, Bucknell University Press-Associated University Press, Lewisburg-London, 1991, pp. 302-321; p. 315.

<sup>4</sup> *Apud* Henry Sullivan, *op. cit.*, p. 382.

<sup>5</sup> Volviendo a la idea de Teresa y Christopher Soufas, planteada en la Introducción, la libertad burguesa de libre pensamiento que observan en *La vida es sueño* es muy distinta también para un crítico tan agudo como Vossler.

<sup>6</sup> “Calderon’s Concept of the Perfect Prince in *La vida es sueño*”, en Wardropper, ed., *Critical Essays on the Theatre of Calderón*, New York University Press, New York, 1965, pp. 114-133; pp. 115 y 132, respectivamente.

<sup>7</sup> “On *La vida es sueño*”, en Wardropper, *ibid.*, pp. 63-89; p. 75.

Alan K. G. Paterson ha estudiado la influencia de Justo Lipsio en *El príncipe constante* y *El sitio de Bredá*. 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 belga”.<sup>8</sup>

Aunque en un estudio de la obra<sup>9</sup> el profesor Francisco Ruiz Ramón realiza un análisis sucinto de la mención de Séneca hecha por Basilio en su discurso a la corte, es importante subrayar su idea sobre *Los cabellos de Absalón* como texto adaptable “al modelo dramático de la tragedia senequista”.<sup>10</sup> Luego especifica: “Lo dramatizado, desde una perspectiva ética, a la vez cristiana y neo-senequista, es la lucha entre razón y pasión...”.<sup>11</sup>

El célebre calderonista Alexander Parker estima que: “la doctrina estoica sobre la fatalidad y la libertad tiene una gran relevancia para Calderón”.<sup>12</sup>

En *La vida es sueño* el estoicismo es un elemento más entre otros para Antonio Regalado, pues considera 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”.<sup>13</sup> Señala, además, que la mezcla de adivinación y ciencia tiene un origen estoico. Sin embargo, sustenta que “El estoicismo de los personajes de Calderón no es el de Séneca”, dado que se comprometen en la acción; el protagonista no se repliega en un “estoicismo de

<sup>8</sup> “Justo Lipsio en el teatro de Calderón”, en J. M. Ruano de la Haza (ed.), *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: ensayos dedicados a John E. Varey*, Dovehouse Editions Canada, Ottawa, 1989, pp. 275-291; p. 278.

<sup>9</sup> *Paradigmas*, ed. cit., p. 199.

<sup>10</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 36.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>12</sup> *La imaginación y el arte de Calderón*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 148.

<sup>13</sup> *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, Destino, Barcelona, 1995, t. I, p. 499.

carácter contemplativo”, sino que se transforma a sí mismo y modifica 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”.<sup>14</sup>

No obstante, reconoce un Hércules estoico, que ameritaría otro estudio, en *Fieras afemina amor*. Su percepción de esta filosofía la reduce a un carácter pasivo, sin valorar su finalidad práctica que es bastante nítida en el pensamiento de Séneca: el cambio interior para el bien común.

A partir de una 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 sostiene que Basilio “est bien ce stoïcien contre qui s'acharnaient les chrétiens clairvoyants du XVII<sup>e</sup> siècle”.<sup>15</sup> En una nota cita la idea de Pascal sobre la filosofía del Pórtico como “comble de la superbe”, que deja creer al hombre que no es una obra, sino una parte de la divinidad, y que puede, sólo con sus fuerzas, convertirse en “santo y compañero de Dios”. Pasa a la perspectiva de J. Chevalier sobre la diferencia entre el cristianismo y el estoicismo, quien sostiene que la débil concepción de Dios de los estoicos lleva a divinizar al hombre, el cual, por medio de la razón, el conocimiento y la virtud, se convierte en el ser primordial del universo. En el “comble de l'orgueil”, éste se pierde y aniquila. Por el contrario, en el cristianismo el hombre está consciente de su dependencia de la divinidad que es la única que puede elevarlo.<sup>16</sup>

Desde el enfoque del profesor Vitse, dado que Basilio carece de valor, no ejerce la justicia ni posee la virtud de dominar su terrible miedo a las leyes de la naturaleza, traiciona y pervierte el ideal estoico

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>15</sup> *Segismundo et Serafina*, France-Ibérie Recherche, Université de Toulouse-Le Mirail, 1980, p. 20.

<sup>16</sup> *Ibid.*, n. 28, p. 20 [la traducción es mía].

y se aleja de esta filosofía, ya que tampoco acepta la Necesidad del orden cósmico. En consecuencia, su afán de dominar el tiempo fracasa. Por otro lado, Segismundo encuentra la forma de acceder a dicho dominio y muestra su superioridad sobre sí mismo y los otros, erigiéndose como un Dios entre ellos. Se trata, pues, de una búsqueda de inmortalidad profana, de ahí que sus acciones en el poder disten de ser desinteresadas o cristianas.

El estoicismo pervertido del rey veremos que corresponde más bien al maquiavelismo; la transformación de Segismundo, al neostoicismo, y su actividad como dirigente del Estado, al tacitismo. Además, las posturas esgrimidas por Pascal y Chevalier sería conveniente reconsiderarlas.

Con la figura del mundo antiguo de señorío y esclavitud, Hegel<sup>17</sup> plantea las luchas de las conciencias, las cuales se resuelven con la subordinación de unas a otras en la relación siervo-señor. En el estoicismo, la conciencia, que quiere liberarse del vínculo de la naturaleza, sólo alcanza una libertad abstracta, pues el nexo permanece en cuanto que la realidad de la naturaleza no es negada. De ello surge su “conciencia infeliz”, dividida en conflictos y sufrimiento, porque no sabe que es la realidad. Sólo se libera de ellos al llegar a la autoconciencia, es decir, a la conciencia de ser todo. La conciencia servil —término no usado en sentido peyorativo por el filósofo alemán—, variable en el hombre, está subordinada a otra conciencia, la intransmutable de Dios. Se produce, entonces, la presencia simultánea de dos conciencias: una permanente y otra cambiante. No se llega a la autoconciencia, a una integración de lo finito y lo infinito, a un reconocimiento de la realidad, a una integración de ser/objeto. Hay, pues, una subordinación de la conciencia individual a la divina, de la cual la primera acepta haber recibido todo como un don gratuito de Dios.

<sup>17</sup> Vid. *Fenomenología del espíritu*, tr. de Wenceslao Roses, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.



Nada más lejos de mi intención que discutir la veracidad de los juicios de Hegel, sino puesto que el propósito del estoicismo es servir de guía al hombre y Hegel descarta esta función de la filosofía, sólo prentendo señalar que, para el análisis de *La vida es sueño*, si nos circunscribimos al contexto histórico y mental del período, no es funcional. Esto, sin embargo, no merma la coherencia indiscutible de la argumentación en el excelente y tentador estudio del profesor Vitse.<sup>18</sup>

Aun cuando exista un sincretismo filosófico en la dramaturgia calderoniana, intentaré mostrar, tratando de permanecer en el ámbito del pensamiento áureo, en qué medida el neoestoicismo y el tacitismo, pasando por el erasmismo y el maquiavelismo, pueden permitirnos una interpretación de la obra.

<sup>18</sup> La admiración y el respeto al maestro de maestros, Marc Vitse, me ha llevado por los vericuetos del filósofo de la autoconciencia, lo que le agradezco profundamente. No es mi objetivo cuestionar sus planteamientos, sino aclarar la penumbra de los míos.

## II. EL PENSAMIENTO NEOESTOICO Y TACITISTA EN ESPAÑA

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*,<sup>1</sup> el resurgimiento del estoicismo es posterior. Justo Lipsio, humanista belga convertido al cristianismo, impulsó la filosofía estoica a fines del siglo XVI y principios del XVII. *Los seis libros de las políticas 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, vio la luz en Sevilla, en 1616, vertido al español por Iuan Baptista de Mesa. En éste, Lipsio se declara admirador del estoicismo: “Pero dexo a Aristoteles: y vengo a mis estoicos (porque yo confieso, que estimo y amo esta secta)”.<sup>2</sup>

Como antecedente temprano, en 1536 ya se había publicado, en Venecia, un comentario sobre Séneca escrito por Hernán Núñez de Guzmán, Rector de la Universidad de Salamanca. Por otro lado, la única edición en griego conocida de la obra de Epicteto apareció en dicha ciudad en 1555;<sup>3</sup> es probable que se trate del texto que tradujo

<sup>1</sup> *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*, ed. de Hugo Oscar Bizzarri, Vervuert-Iberoamericana, Madrid, 1995; *vid.* “Introducción”, pp. 13 y 17.

<sup>2</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 51.

<sup>3</sup> Henry Ettinghausen, “Horacianismo vs. neoestoicismo en la poesía de fray Luis de León”, en Víctor García de la Concha y Javier San José (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996, pp. 241-252; pp. 243-244.

el Brocense con el título *La doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comunmente Enquiridion traducido del Griego*, ya que fue impreso, también allí, en 1600. La serie de ediciones hechas en Madrid, Barcelona y Pamplona en 1612 es una clara muestra del interés por los planteamientos estoicos. En 1606 Fray Gaspar Ruiz Montiano elaboró una versión del tratado *De beneficiis* de Séneca con el título *Espejo de bienchores y agradecidos* en Barcelona; Luis Carrillo y Sotomayor tradujo *De brevitae vitae* en 1611; Juan Melio de Sande publicó en Madrid, en 1612, el libro *Doctrina moral de las epístolas que Lucio Aaeneo Séneca escribió a Luzilo*; y Alonso de Revenga y Proaño tradujo el tratado *De clementia* en Madrid (1626). Asimismo, también en la capital española, se imprimieron, en 1627 y 1629, las versiones de *Los siete libros de Séneca* y *Los siete libros de beneficiis*, de Pedro Fernández de Navarrete. En la década de los años 30, Gonzalo Correa y Quevedo trasladaron al español las obras de Epicteto. Además se redactaron varias biografías de Séneca, como la del neoestoico Juan Pablo Mártir Rizo (Madrid, 1625) y la de Fernando Álvaro Díez de Aux (Lisboa, 1648). La producción de textos sobre el estoicismo, particularmente del filósofo cordobés, se prolongó hasta finales del siglo XVII.<sup>4</sup>

Es necesario añadir que surgió un estilo senequista entre algunos escritores como Quevedo y, en lo que atañe al teatro, López Pinciano, cuando expone 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 *Hipólito*.<sup>5</sup> De manera similar, en la *Nueva Idea de la tragedia antigua*, Jusepe González de Salas explica la teoría dramática de Aristóteles con *Las troyanas*.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vid. José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Espasa-Calpe, Madrid, 2ª ed., 1988, t. III, pp. 215-219.

<sup>5</sup> *Philosophia Antigua Poética*, ed. de Alfredo Carballo Picazo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973, t. II, pp. 312, 320, 365.

<sup>6</sup> Ángel Valbuena Briones resume esta serie de manifestaciones sobre la producción de Séneca en “Senequismo”, en *Perspectiva*, ed. cit., pp. 18-19.

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 del estoico cordobés, desde la perspectiva contrarreformista, en su *Tratado de la tribulación* impreso en 1605. Amén de mencionarlo a lo largo del texto, dedica un capítulo del primer libro a reproducir diversas sentencias suyas: “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...”.<sup>7</sup> Al lado de los padres de la Iglesia vemos citadas las obras de Séneca —epístolas, tratados, consolaciones— como autoridad en los distintos argumentos religiosos esgrimidos. 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 bondades de los trabajos y penas, la necesidad del hombre de adecuarse a la voluntad divina, mantienen estrechos lazos con la filosofía neoestoica.

La variada serie de contactos entre el estoicismo y el cristianismo —“el concepto de divinidad, de la fraternidad y el amor entre los hombres y de la vida después de la muerte”—<sup>8</sup> explica que escritores como Quevedo, quien sostenía correspondencia con Justo Lipsio y a quien éste considera divulgador de la doctrina senequista,<sup>9</sup> Lope de Vega, también conocedor del pensador de Lovaina,<sup>10</sup> o el mismo

<sup>7</sup> En *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1927, t. 60, pp. 357-458; especialmente 363, 384, c. xxiii, pp. 403-406.

<sup>8</sup> Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Hora, Barcelona, 4ª ed., 1994, vol. I, p. 203.

<sup>9</sup> 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*, pról. de Raimundo Lida, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989, p. 14).

<sup>10</sup> 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

Calderón, que en *La vida es sueño* alude a Séneca, se refiere a él en algunas obras<sup>11</sup> y lo toma como fuente en *El gran teatro del mundo*, encuentren líneas de pensamiento en tal filosofía acordes con el universo conceptual teológico del siglo xvii. La prueba más contundente del acercamiento que se estableció entre ambas concepciones o, para precisar, de la cristianización del estoicismo, es el supuesto enlace epistolar entablado entre Séneca y San Pablo. Mismo que es definido 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”.<sup>12</sup> Aunque no se haya llegado a una conclusión definitiva al respecto, el hecho resulta muy significativo, pues de las afinidades filosóficas se llegó a la necesidad de su justificación o a profundizarlas a través de conexiones personales, ya sean reales o imaginarias.

El tacitismo coincide con el nacimiento del Estado moderno; arribó a España del exterior,<sup>13</sup> aunque desde antes se conocía la obra

---

verso...” (*Colección de obras sueltas así en prosa como en verso* (ed. facsímil), Arco Libros, Madrid, 1989, t. i, p. 139). También se refiere a él en *Los melindres de Belisa*; dice don Juan a su lacayo Carrillo: “Lipsio, con capa y espada, / fama inmortal tiene y goza...” (*Obras de Lope de Vega*, ed. de Emilio Cotarelo y Mori, Real Academia Española, Madrid, 1930, t. xii, p. 658b). Además, cita a Séneca, por ejemplo, en el mismo *Laurel de Apolo*: “en la patria de Séneca famosa” (Silva ii, p. 34); en el *Arte nuevo de hacer comedias*: “Lo trágico y lo cómico mezclado, / y Terencio con Séneca...” (*Félix Lope de Vega Carpio. Obras selectas*, ed. de Federico Carlos Sáinz de Robles, Aguilar, México, 1991, t. ii, p. 1009); en *El premio del buen hablar*: “soneto de don Luis, Séneca nuevo” (*ibid.*, t. i, p. 1256); en *La niña de plata* Zulema compara la situación de don Enrique con la de Nerón cuando sentencia a muerte a Séneca (*Ibid.*, p. 674).

<sup>11</sup> Por ejemplo, en *Saber del mal y del bien*, Juan Eugenio Hartzenbusch, *Comedias de don Pedro Calderón de la Barca*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1848, vol. 7, t. i, i, v, p. 22.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, vol. i, p. 203.

<sup>13</sup> Beatriz Antón Martínez afirma que Bocaccio es el primer estudioso de la obra de Tácito y proporciona interesante información sobre los precursores del tacitismo en Europa. Vid. *El Tacitismo en el siglo xvii en España. El proceso de receptio*, Universidad de Valladolid, 1992, pp. 40-41.

de Tácito en la Península. Vives, por ejemplo, cita y valora al historiador latino tempranamente en 1523, si bien 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 sus cartas. Pese a que sus comentarios filológicos nunca se publicaron, son algunos de los primeros reconocimientos hacia el historiador romano.

Ahora bien, el resurgimiento de Tácito tiene como punto de partida la publicación de la primera edición completa de su obra en Roma, realizada por Filippo Beroaldo, el Joven (1472-1518), en 1515. 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)—. En Basilea, Beato Rhenano dio a la luz una nueva versión en 1519, con los comentarios de Beroaldo y Alciato. Además de las anotaciones a la obra de Tácito, Alciato fue muy conocido en España por su libro de emblemas (1519),<sup>14</sup> una de cuyas fuentes es el historiador romano. 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 prepararon el terreno para que floreciera esta corriente. También nació una forma literaria: la sentencia comentada, ya en emblemas o empresas. En 1554 se publicaron los *Discorsi sopra C. Tacito* por Scipione Ammirato en Venecia. Pasando por Guicciardini, en Botero se perfilan los rasgos del tacitismo; su texto *Della ragioni di Stato* (Roma, 1589) influyó en los pensadores españoles, pues a pesar de que 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 Boccalini, seguidor de Tácito, y Virgilio Malvezzi —cronista de Felipe IV— quien escribió

<sup>14</sup> Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull, *Enciclopedia de Emblemas españoles ilustrados*, Akal, Madrid, 1999. Vid. bajo Alciato en la bibliografía.

*Discorsi sopra Cornelio Tacito* (Venecia, 1622) que no se tradujo. Empero, sus biografías políticas influyeron mucho en España.

Entre los pensadores franceses destaca M. A. Mureto, maestro de Justo Lipsio, cuyo enorme interés por la obra de Tácito se hizo patente. En Roma pronunció dos *Orationes* sobre el historiador (1580-1581) y escribió el primer comentario tacitista, *In Taciti Annales*; otro de sus pensadores favoritos era Séneca. Lo conocieron Zurita y Agustín, fue maestro de Antonio Pérez, y Álamos utiliza su texto en *Tácito español*. Los *Seis libros de la República* de Bodino, gran admirador de Alciato, fueron traducidos del francés por el tesorero de la infanta Catalina Micaela, Gaspar de Añastro; los dedicó a Felipe III y se editaron en Turín en 1590. Empero, su popularidad en España es palpable a pesar de que suela eludirse su obra debido a la censura inquisitorial: Rivadeneira lo critica, pero hace un “aprovechamiento descarado” de algunos libros, Pedro Mártir Rizo entresaca pasajes en su *Norte de príncipes*, lo usan Gerónimo de Cevallos, Cellorigo, Saavedra Fajardo y Baltasar Gracián, entre otros. Amén de que discrepa de Maquiavelo, emplea como una de sus fuentes históricas confiables a Tácito.<sup>15</sup>

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

No obstante, uno de los principales propagadores del tacitismo, no sólo en España sino en Europa fue, de nueva cuenta, Justo Lipsio, discípulo de Mureto, de ahí su denominación de *sospitator Taciti*.<sup>16</sup> En Amberes (1574), publicó una edición de las obras de Tácito; hacia 1581 dio a la luz los comentarios de los *Annales* y en 1585 lo extendió a toda la obra del historiador. En resumen, realizó diez

<sup>15</sup> Vid. sobre su influencia en España, Juan Bodino, *Los seis libros de la República* traducido de la lengua francesa por Gaspar de Añastro Isunza, ed. de José Luis Bermejo Cabrero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, t. I, pp. 117-126.

<sup>16</sup> Cf. Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, pp. 44-47; p. 47.

ediciones de textos de Tácito, dos de ellas salieron después de su muerte, de las cuales la última es considerada la mejor (1648).<sup>17</sup> Sostuvo, además, comunicación epistolar con varios núcleos españoles después de que su amigo Andreas Schott, cuando viajó 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 grupo se encontraban Olivares, su tío Baltasar de Zúñiga y A. de Vera y Zúñiga, conde de la Roca, quien fue amigo y biógrafo de Olivares; escribió *El Embaxador*, libro de grandes reminiscencias lipsianas y tacitistas. Asimismo, el helenista Antonio de Covarrubias y Leyva, representante del foco toledano, se carteaba con el pensador de Lovaina. Leonardo de Argensola fue su corresponsal y tradució a Tácito en las mismas fechas que Álamos. También hubo un círculo en la corte, y Lipsio solicitó a Felipe III ser su cronista, amén de enviarle su *Militia* hacia 1595.

Antonio de Toledo vertió al español el primer libro de los *Anales* y el primero de las *Historias* en 1590, que no se publicó. Sin embargo, su manuscrito se encuentra en la biblioteca del conde-duque de Olivares. Baltasar Álamos de Barrientos pidió autorización para editar su traducción de Tácito en 1594, misma que no le fue concedida, pero hacia 1614 salió de la imprenta su *Tácito español ilustrado por aforismos*. Para Jean Vilar *La doctrina política civil* de Eugenio de Narbona, dada a conocer en 1604, es “la primera manifestación del tacitismo político en la literatura española”.<sup>18</sup> Antonio de Herrera Tordesillas elaboró una versión de *Los cinco primeros libros de los Ana-*

<sup>17</sup> En los textos de muchos pensadores hay referencias frecuentes al historiador romano. Por ejemplo, Arias Montano, autor de *Aforismos* tomados de Tácito, Álamos de Barrientos (*Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, ed. de Modesto Santos, Anthropos, Madrid-Barcelona, 1990), Sancho de Moncada (*Restauración política de España*, ed. de Jean Vilar, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974).

<sup>18</sup> “Intellectuels et Noblesse: le doctor Eugenio de Narbona”, en *Études Ibériques*, III, *apud* José Luis Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 103.



*les de Cornelio Tácito* en 1615, donde reconoce que el historiador romano fue difundido por Lipsio.

Las obras de Tácito están penetradas de la razón de Estado, de ahí que se convirtiera en el gran maestro sobre el particular. Amén de que sea Justo Lipsio el gran propagador del neoestoicismo y del tacitismo, se establecen estrechos nexos entre ambas corrientes de pensamiento: Tácito es considerado estoico. Por ejemplo, Juan Pablo Mártir Rizo, seguidor de esta filosofía, también las enlaza. El humanista belga, además de la edición mencionada, escribió un trabajo sobre el historiador romano que apareció, después de su muerte, 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 fortuito, pues, que Justo Lipsio fuera también introductor del neoestoicismo, ya que, entre otras razones, la ética de esta corriente filosófica neutralizaba la doctrina política de Maquiavelo. Las *Políticas* son su libro donde se observa la gran relación entre el neoestoicismo y el tacitismo.

De tal forma, aunque el tacitismo tenga su fuente en el historiador romano, es absolutamente necesario tener presentes el maquiavelismo, el neoestoicismo y el erasmismo (como antecedente mediador 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”, a su lado 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”.<sup>19</sup>

Ahora bien, el fenómeno político europeo más notable en el siglo XVII es el surgimiento del Estado absoluto que va a suplantarse el sistema del Imperio y el Pontificado. Su fundamento teórico, junto con Bodino y Hobbes, es la obra de Maquiavelo, pues inaugura el método científico en el análisis de la política. Es muy acertado el juicio de José Luis Abellán cuando sostiene: “Maquiavelo estudia el Estado

<sup>19</sup> Ch. Nisard, *Le triumvirat littéraire au XVIème siècle. Juste Lipse, Joseph Scaliger et Isaac Casaubon*, Paris, s.a. [1852], p. 113; *apud* Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 24.

como realidad natural, sin tener en cuenta ningún tipo de criterios morales e intelectuales; se comporta así como un naturalista y pone su énfasis investigador en *cómo es* esa realidad que llamamos Estado y no en *cómo debe ser*".<sup>20</sup> Esta perspectiva, igual a la que se observa en Galileo respecto a la ciencia después, lo lleva a separar la política de las cuestiones de la fe y la verdad revelada, ya que pertenecen a otra área del pensamiento. Cuando, en 1559, aparecieron las obras del pensador florentino en el *Índice* de libros prohibidos del inquisidor Valdés, tuvo lugar en España lo que se ha denominado Segunda Contrarreforma. El planteamiento de Maquiavelo de que la política es una disciplina que debe superar los obstáculos éticos y religiosos o utilizarlos como medio para la conservación del Estado, y la justificación de recursos inmorales para la consecución de dicho fin, aunque sus lectores prefirieran no reconocer su práctica, fue centro de enconados ataques. No obstante, existe la idea de que a Carlos v le agradaron los *Discorsi*, traducidos por Juan López Otevant y editados en 1552 y 1555 en Medina del Campo. Hecho que no debería sorprendernos, dado el carácter del texto.

El Estado moderno sustituyó la idea imperial, pero siempre mantuvo la posición católica. A pesar de que la Iglesia y la autoridad civil eran consideradas dos poderes independientes, la jurisdicción espiritual invariablemente fue concebida como superior a la temporal. De tal forma, la propuesta maquiavélica de la razón de Estado —si bien el pensador florentino no condensa la expresión,<sup>21</sup> "todo su pensamiento político no es otra cosa sino una reflexión continuada

<sup>20</sup> *Op. cit.*, t. III, p. 61.

<sup>21</sup> De acuerdo con las investigaciones de Friederich Meinecke, la frase *ragione di stato* fue empleada por el arzobispo y humanista Giovanni della Casa hacia mediados del siglo xvi por primera vez (*La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 3ª ed., 1997, p. 49). Lo mismo considera José A. Fernández Santamaría (*Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, p. 12, n. 5). El libro de Botero *Della ragion di Stato* fue el que la popularizó relacionándola con el pensador florentino.

sobre la razón de Estado”—<sup>22</sup> y el criterio de eficacia como fuerza motriz de la política fueron rechazados por los pensadores españoles. Los postulados de éstos son distintos, pero tienen en común diferir del resto de Europa, motivo de que al fenómeno se le llamara Segunda Contrarreforma.

En la teoría del Estado de este período el punto de partida es la idea del príncipe cristiano, lo que conduce a una constante inquietud por sus virtudes y su educación. No obstante, los tratadistas españoles deben 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 subordinarlo a la moral religiosa. Tal pensamiento, situado entre el erasmismo y el maquiavelismo, define al movimiento “más representativo y original de los pensadores políticos españoles: el tacitismo”.<sup>23</sup> Esta corriente tiene como objetivo hacer una ciencia política, una disciplina con sus propios métodos de funcionamiento, mediante el uso de la experiencia y la razón, aunada siempre al cristianismo y la ética. La conservación de la monarquía española necesitaba de una teoría política que se basara en la experiencia mostrada por la historia, por lo que la obra de Tácito, dado su enfoque realista pendiente de la moral, sirvió como guía para su elaboración. No hay que olvidar, empero, que desde la perspectiva de Maquiavelo el estudio de la historia tiene también el sentido de ejemplo, sólo que su punto de partida es Tito Livio.<sup>24</sup> De tal suerte no estaría fuera de lugar reconocer que la obra del pensador florentino influyó en dos vertientes en España: la consideración de la política como ciencia y la fuente de la historia como guía, ambos elementos capitales del tacitismo.

La trascendencia de Lipsio en las esferas políticas españolas se revela en que, como vimos, importantes figuras lo conocieron a tra-

<sup>22</sup> Meinecke, *op. cit.*, p. 31.

<sup>23</sup> Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 95.

<sup>24</sup> *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, ed. y tr. de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 2000.

vés de sus obras, por correspondencia<sup>25</sup> o personalmente. Además “los textos latinos de sus escritos aparecen en el catálogo de la biblioteca del Conde-Duque”.<sup>26</sup> Así pues, para 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, gobernada con severidad”.<sup>27</sup> De acuerdo con el historiador: “Everything suggests that Olivares had steeped himself in Tacitus and Lipsius, and had found the guiding principles of his life in Christian stoicism”.<sup>28</sup> En suma, el interés en Tácito iba de la mano con el desarrollo del neoestoicismo básicamente senequista.

<sup>25</sup> Vid. Alejandro Ramírez, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles, 1577-1606*, Castalia, Madrid, 1966.

<sup>26</sup> Elliott, *Lengua e imperio*, ed. cit., pp. 49-50.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>28</sup> *Spain and its World 1500-1700*, Yale University Press, 1989, p. 200.



### III. EL ESTOICISMO

De Sócrates a Aristóteles, la investigación filosófica buscó la unidad de la ciencia y la virtud (*vida teórica*), sin embargo, siempre prevaleció la primera. Quienes dieron preponderancia a ésta última fueron los cínicos, pero hasta la filosofía postaristotélica se substituyó la idea socrática de que la virtud es ciencia por su contrario, ciencia es virtud. Es decir que la razón debía ser provechosa para la vida y no a la inversa.

La Stoa es la segunda gran filosofía del helenismo, fue fundada por el discípulo del cínico Crates, Zenón de Citio (Chipre), alrededor del año 300 a.C. Se divide en tres grandes períodos: el antiguo, que va desde su instauración hasta 130 a.C., en el que destacan las figuras de Zenón (336-264 a.C.), a quien sucedió Cleantes de Assos en Tróada (304-223 a.C.) y, a éste, Crisipo de Tarsos en Cilicia (281-208 a.C.); el medio, de 130 a 50 a.C., cuyos principales representantes 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 año 50 a.C. al siglo III d.C., donde se ubican Séneca (4 a.C.-65 d.C.), el esclavo Epicteto (50-130 d.C.) y el emperador Marco Aurelio (121-180 d.C.).<sup>1</sup>

El estoicismo —como acertadamente sostiene el erudito escritor mexicano Carlos Montemayor—<sup>2</sup> 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

<sup>1</sup> Sobre ciertas fechas proporcionadas hay variantes. Para comprender las diferencias de algunos planteamientos o precisiones entre los distintos estoicos, *vid.* el excelente estudio de J. M. Rist, *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona, 1995.

<sup>2</sup> “Introducción” a Séneca, *Cartas a Lucilio*, tr. de José M. Gallegos Rocafull, Secretaría de Educación Pública, México, 1985, p. 10.

innecesarios, sino perniciosos para la adquisición de la sabiduría. En este sentido expresa Séneca:

Por mi parte no someto 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...<sup>3</sup>

Con frecuencia, el filósofo cordobés menosprecia las complicaciones retóricas y el estilo —reflejo del alma humana— extravagante en sus *Epístolas a Lucilio*.<sup>4</sup> Esta búsqueda de la claridad, la llaneza, la sobriedad, la concisión, proviene del objetivo de que su pensamiento sea asequible a la gran mayoría,<sup>5</sup> pues es un arte que enseña a vivir. Con toda razón opina Carlos Montemayor sobre su obra: “Lo que uno siente al leerlo es un hombre, no una escuela”.<sup>6</sup>

Si bien el estoicismo es un saber contemplativo o teorético, dado que parte del concepto de Dios como necesario (tiene razón de ser en sí mismo), se busca la utilidad para la vida práctica. Séneca plantea la articulación del conocimiento de las cosas necesarias (Dios) con el beneficio interior individual que, a su vez, repercute en la sociedad. El gran aporte de esta filosofía, desde mi perspectiva, radica en enlazar los tipos de saber de una manera más simple que Aristóteles. El estoico cordobés no concibe una ciencia “pura”, desligada de la libertad y

<sup>3</sup> *Las cosas indiferentes se hacen buenas mediante la virtud*, en *Epístolas morales a Lucilio*, ed. y tr. de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989, t. II, L. X, E. 82, 19, p. 36. Una vez citada la epístola, sólo se proporciona el número, la sección y la página.

<sup>4</sup> *La corrupción de las costumbres causa de la decadencia del estilo*, *ibid.*, t. II, L. XIX, E. 114, 11, p. 345.

<sup>5</sup> Para Julián Marías “Esta condición social prejuzga ya la *necesaria* inferioridad doctrinal e intelectual de estas filosofías” (“Introducción a la filosofía estoica”, en Séneca, *Sobre la felicidad*, tr. de Julián Marías, Alianza, Madrid, 10ª ri., 1997, p. 37).

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 23.

la acción en la que transcurre la vida, propone un uso dinámico del razonamiento en el que se comunican la especulación y la práctica.<sup>7</sup>

En la medida en que el pragmatismo pretende aunar la utilidad (técnica), la satisfacción (práctica) y la verdad (teorética), el estoicismo es también una filosofía pragmática. Lo privativo del ser humano no sería el pensamiento por contraposición a la acción, sino la capacidad de actuar reflexiva o intelectualmente. Saber, acción y fines se vinculan, la parte cognoscitiva se conecta con su dimensión activa. Todo conocimiento modifica la percepción del hombre sobre sus circunstancias, del dominio sobre su pensamiento y su conducta, de la definición de su papel en el mundo.

El objetivo del estoico no permanece en la especulación, en retirarse a la simple esencialidad del pensamiento, amplía su horizonte a la sociedad en su conjunto y tiene como fin la armonía. Así, el conocimiento deja de ser sólo contemplativo y revierte, de manera directa o indirecta, en el contexto práctico. En resumen, de la especulación proviene una consecuencia y una responsabilidad social.

Debido a que la Stoa distingue tres tipos de virtud —racional, natural y moral— su filosofía se compone de una concepción lógica, una física y una ética.<sup>8</sup> La primera tiene por objeto las discusiones, es

<sup>7</sup> Sobre el estatismo de la concepción aristotélica es necesario releer la *Metafísica*, en particular el concepto de sustancia y esencia, ya que toda producción depende de elementos preexistentes: la materia y la forma. Dado que la ciencia del filósofo es la esencia del ser, lo necesario, sólo es especulativa y recae sobre lo universal (ed. de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 6ª ed., 1978, *vid.* L. 7º y 11º).

<sup>8</sup> *Vid.* *Los estoicos antiguos*, ed. y tr. de Angel J. Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996, P. I, Zenón de Citio, 50, p. 51; “Zenón”, en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México, 1998, L. VII, pp. 161-195. 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*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XIV, E. 89, 9, p. 109).



retórica y dialéctica, ya que se divide en preguntas y respuestas. A su vez, la dialéctica se escinde en dos partes, según se trate de las palabras (gramática) o de su significado<sup>9</sup> (lógica en sentido estricto). 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. El problema central es el criterio de verdad, es decir, la representación cataléptica o conceptual. La fantasía (*kataleptiké*) es la acción del intelecto que comprende el objeto o viceversa, la acción del objeto sobre la razón.

El conocimiento del universo es empírico y, en una primera instancia, es pasivo dado que proviene de las cosas, de su forma de imprimirse en el alma. En una segunda fase, el entendimiento actúa sobre el material que le proporcionan los sentidos. La experiencia se conforma de un conjunto de recuerdos y de ahí nacen los conceptos que, a su vez, van a constituir la ciencia. Como éstos no tienen realidad objetiva, los estoicos son nominalistas, de acuerdo con la distinción de la Escolástica.

Su idea física fundamental es de un orden inmutable que gobierna y dirige todas las cosas: Dios. Éste es un principio activo racional, mientras que la sustancia despojada de la cualidad, la materia, es un principio pasivo. Aquiles 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".<sup>10</sup> Dios es un soplo cálido que conserva todo, es fuego, elemento del

<sup>9</sup> Su teoría del significado influyó en el desarrollo de la lógica medieval y la moderna.

<sup>10</sup> *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 130, p. 71. 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*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VII, E. 65, 2, p. 359; y 12, p. 362).

que se originan todas las cosas;<sup>11</sup> por lo tanto, a diferencia de Platón, sostienen que es corpóreo. Los cuatro elementos componen todo lo existente: el aire y el fuego son activos, la tierra y el agua son pasivos.<sup>12</sup> La esfera del fuego está por encima de las estrellas fijas, el mundo es finito y redondo.

El Hado<sup>13</sup> es la ley que rige los acontecimientos, es el orden del mundo. Todo hecho tiene una sucesión y una causalidad, es una cadena. Dicho orden es el destino, la providencia, que se identifica con la razón y con Dios: “Una sola cosa son Dios, la inteligencia, el destino y Zeus, y ésta es nombrada con muchos otros nombres”.<sup>14</sup> De acuerdo con Aecio, en *Sobre la naturaleza*, Zenón dice que el destino “es una fuerza que mueve la materia [...] y que lo mismo da llamarlo providencia y naturaleza”.<sup>15</sup> Calcidio, en su *Comentario al “Timeo” de Platón*, escribe 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”.<sup>16</sup> Y Cicerón señala que Zenón “Considera que cierta razón, extendida a través de toda la naturaleza de las cosas, está dotada de una fuerza divina”.<sup>17</sup> De ahí que nos encontremos frente a una filosofía panteísta. A pesar de que conciben un mundo perfecto, creen que el mal es necesario para que tenga lugar el bien.

Su racionalismo metafísico, respecto a la causalidad, da lugar a la idea del eterno retorno. En la vida del mundo hay un ciclo que se repite: todo se destruye y luego se reproduce exactamente igual. Ta-

<sup>11</sup> 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, *Sobre la filosofía* VII, en Eusebio, *Preparación evangélica* xv, 816 d, [S.V.F. 1 98], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 154, p. 78).

<sup>12</sup> Diógenes Laercio, *Vidas*, ed. cit., 93, p. 188.

<sup>13</sup> Cuestión ampliada en el apartado “*Fatum* y libre albedrío”.

<sup>14</sup> Diógenes Laercio, VII 135-136 [S.V.F. 1 102], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 160, p. 80.

<sup>15</sup> Aecio, I 27, 5 DDG, p. 322 b 9 [S.V.F. 1 176], *ibid.*, 282, p. 115.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 294 [S.V.F. 1 87], 137, p. 73.

<sup>17</sup> *Sobre la naturaleza de los dioses*, I 36 [S.V.F. 1 161], *ibid.*, 257, p. 109.

ciano, en su *Discurso contra los griegos*, afirma: “Zenón manifiesta que, gracias al incendio universal, los mismos [individuos] volverán a encontrarse de nuevo en las mismas [circunstancias]”.<sup>18</sup>

En la medida en que en todo hay un orden, la interpretación de éste 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”.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> Séneca sustenta 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”.<sup>21</sup>

Esta filosofía identifica la libertad con la necesidad: el hombre debe adecuarse al destino y aceptar las disposiciones divinas. Cabe especificar que tal fusión fue matizada por algunos estoicos. Crisipo distingue entre causas perfectas, que son ineludibles, y concomitantes, que implican el asentimiento humano. De hecho inventan el término *autopragia* (autodeterminación) para designar la libertad. Escribe el filósofo cordobés: “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”.<sup>22</sup> Y en otra Epís-

<sup>18</sup> Taciano, 5 [S.V.F. 1 109], *ibid.*, 173, p. 87.

<sup>19</sup> Diógenes Laercio, VII 149 [S.V.F. 1 174], *ibid.*, 280, p. 114.

<sup>20</sup> 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 genésica” (96 [S.V.F. 1 143], *ibid.*, 224, p. 101).

<sup>21</sup> *Las virtudes y los bienes son iguales*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VII, E. 66, 12, p. 370.

<sup>22</sup> *La igualdad entre los bienes sirve de estímulo para la paciencia*, *ibid.*, t. I, L. IX, E. 76, 18, p. 451.

tola expresa: “el bien no reside en el objeto escogido, sino en el acierto de la elección”.<sup>23</sup>

Su concepción ética se basa en el uso de la razón para establecer la armonía entre la naturaleza —el orden racional, Dios mismo, el destino— y el hombre. La finalidad es “vivir de acuerdo con la naturaleza”;<sup>24</sup> idea que va a convertirse en la máxima del estoicismo. En consecuencia, su ética del deber es la elección justificada mediante la razón. Según Diógenes Laercio los estoicos consideran que “‘deber’ es aquello que, llevado a la práctica, puede ser sólidamente defendido con la razón”.<sup>25</sup> El bien comienza a existir cuando dicha elección es constante y, si es recurrente, se llega a la virtud. En el momento en que las condiciones sociales son desfavorables para el cumplimiento del deber, el hombre está obligado a terminar con su vida.<sup>26</sup>

La virtud, puesta en la razón,<sup>27</sup> es el único bien y no hay término medio entre ésta y el vicio. Precepto que los lleva a la formulación de las cosas indiferentes, es decir, lo exterior (la belleza, la salud, la riqueza),<sup>28</sup>

<sup>23</sup> *La virtud y la felicidad del sabio*, *ibid.*, t. II, L. XVI, E. 92, 12, p. 147.

<sup>24</sup> Diógenes Laercio, VII 87 [S.V.F. 1 179], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 286, p. 116.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 107-108 [S.V.F. 1 230], 369, p. 138.

<sup>26</sup> *Vid. Causas que pueden justificar el suicidio*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VIII, E. 70, pp. 395-404.

<sup>27</sup> Cicerón, *Académicos posteriores*, I 38 [S.V.F. 1 199], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 319, p. 125.

<sup>28</sup> De los entes, “Buenos 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. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte, fama, deshonra; dolor, placer, riqueza, pobreza, enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas” (Estobeo, *Églogas* II, p. 57, 18 W [S.V.F. 1 190], *ibid.*, 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” (*Epístolas*, ed. cit., E. 82, 14, p. 33).

por no depender del hombre. El camino hacia la virtud reside en el vencimiento de las pasiones<sup>29</sup> —movimientos, impulsos irracionales del alma— mediante el uso de la razón. Diógenes Laercio, siguiendo a Zenón, apunta que las pasiones más generales son de cuatro clases: “dolor, temor, deseo, placer”.<sup>30</sup> Aclara 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”.<sup>31</sup> Como puede verse, su doctrina sobre la virtud tiene un marcado carácter intelectualista: la voluntad y la libertad se basan en consideraciones racionales, “porque como guía ha de servirnos la naturaleza, a la que observa y consulta la razón”.<sup>32</sup> Séneca parte de que el hombre es un animal racional, de ahí que su único bien sea “la razón perfecta”, “émula de Dios”.<sup>33</sup> En una Epístola explica: “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”.<sup>34</sup> La importancia de ésta se clarifica si tenemos en cuenta la concepción dualista del individuo: el espíritu, compuesto de fuego, y el cuerpo, de tierra. El alma es un soplo ígneo que participa de Dios, mientras que el cuerpo es “peso y castigo del alma” y su “menosprecio [...] es libertad segura”.<sup>35</sup> De ahí que aunque el hombre tenga parte de la divinidad por el razonamiento, se aleja de ella por poseer un cuerpo. En ese sentido, resulta difícil hablar del estoicismo

<sup>29</sup> En el siglo xvii, Covarrubias define el término: “*Latine passio, animi perturbatio, quam Cicero affectionem vocat, ut amor, odium, iracundia, invidia, timor, etc.*” (*Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer, Alta Fulla, Barcelona, 1993).

<sup>30</sup> Diógenes Laercio, vii 110 [S.V.F. 1 211], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 340, p. 131.

<sup>31</sup> *Disputaciones tusculanas* vii 110 [S.V.F. 1 205], *ibid.*, 328, p. 128.

<sup>32</sup> Séneca, *De la vida bienaventurada*, *Tratados morales*, tr. de José M. Gallegos Rocafull, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991, t. i, viii, 1, p. 8.

<sup>33</sup> *La facultad que percibe el bien es la razón, no el sentido*, en *Epístolas*, ed. cit., t. ii, l. xx, E. 124, 23, p. 425.

<sup>34</sup> *Ibid.*, E. 92, 1, p. 143.

<sup>35</sup> *Ibid.*, E. 65, 16, p. 363 y 22, p. 365.

como “colmo de la soberbia” o del orgullo, según Pascal y Chevalier, citados por Marc Vitse.

También en la perspectiva de Lipsio el hombre se compone de dos elementos: el ánimo y el cuerpo. La primera regida por el fuego y por la razón, motivo de sus 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 la Epístola 74, *El bien de la honestidad frente a los dones de la fortuna*,<sup>36</sup> el estoico español 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. La máxima aspiración del individuo debe ser la libertad respecto a las pasiones, esto es, el vencimiento de sí mismo empleando el razonamiento; en palabras de Séneca: “aquel noble dominio semejante a los dioses: ¡el dominio de uno mismo es el máximo dominio!”<sup>37</sup> Las pasiones sólo afectan al necio, no al sabio, pues es quien posee la recta razón y su condición es la virtud.<sup>38</sup> Séneca sostiene: “Tan sólo la razón es inmutable y tenaz en su juicio, ya que no es esclava, sino señora de los sentidos”.<sup>39</sup> 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”.<sup>40</sup> Queda claro que la sabiduría significa una determinada actitud frente a los embates de la fortuna. El filósofo

<sup>36</sup> *Ibid.*, t. I, E. 74, pp. 427-439.

<sup>37</sup> *¿Son las virtudes seres animados? Importa cultivar la justicia*, *ibid.*, t. II, L. XIX, E. 113, 30, p. 338.

<sup>38</sup> De acuerdo con Abbagnano, en Aristóteles la separación entre prudencia, guía de la conducta humana, y ciencia no tiene relación con la sabiduría. *Op. cit.*, t. I, p. 150.

<sup>39</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 66, 32, p. 376.

<sup>40</sup> *Igualdad entre los bienes. La virtud, el bien supremo*, *ibid.*, t. I, L. VIII, E. 71, 26, p. 413.

español no niega que el sabio pueda sentir dolor, lo que le recuerda su carácter mortal, ya que, afirma: “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”.<sup>41</sup>

Además, especifica que hay reacciones humanas inevitables que reconoce haber sentido, pues son producto de “una sensación natural que la razón no puede controlar”.<sup>42</sup>

Dentro del derecho natural se encuentra la idea estoica de la ley en la que se funda el mundo, está inspirada en la razón divina, de ahí que lleguen al cosmopolitismo. Plutarco resume en un punto “capital” 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.<sup>43</sup>

Sólo los hombres necios que no actúan conforme a esta ley, que es la naturaleza, son esclavos, y quienes no dominan las pasiones son ignorantes. Estobeo señala que para esta filosofía hay dos clases de individuos: “la de los sabios y la de los ignorantes; que es propio de los

<sup>41</sup> *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. XI-XIII, E. 85, 29, p. 64).

<sup>42</sup> Expresa Séneca: “En efecto, ciertas reacciones, querido Lucilio, no puede 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. 57, 5, p. 323).

<sup>43</sup> *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a [S.V.F. I 262], en *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*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. III, E. 28, 4, p. 215).

sabios practicar las virtudes durante toda la vida, y de los ignorantes practicar los vicios”.<sup>44</sup> Ahora bien, para llegar a la sabiduría es importante la educación, ya que “nadie la alcanza al azar”,<sup>45</sup> la mejor de sus cualidades es “la de no contarse entre los dones fortuitos”.<sup>46</sup> El aprendizaje y la práctica son necesarios a lo largo de toda la vida; al respecto Séneca opina: “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”.<sup>47</sup>

El estoicismo tiene como fin llevar al hombre hacia la felicidad, que depende de él mismo, pues se basa en una concepción racional de la vida. Dado que el individuo debe hacer un esfuerzo moral constante en su lucha contra las pasiones, su ética es activista. De acuerdo con Olimpiodoro, en su *Comentario al “Gorgias” de Platón*, “Zenón dice que el arte es un sistema de comprensiones, ejercitadas a un tiempo para un fin útil a las cosas de la vida”.<sup>48</sup> Séneca sostiene: “Solemos decir que el sumo bien consiste en vivir según la naturaleza. La naturaleza nos engendró para ambas cosas: para la contemplación de las cosas y para la acción”.<sup>49</sup> Aunque admite el papel de la primera —con lo que algunos críticos reducen el papel de esta corriente filosófica a dicho aspecto sin advertir su pragmatismo— determina: “no hay ciertamente contemplación sin acción”.<sup>50</sup> Respecto a la especulación, afirma: “unos van a ella como a su fin, para nosotros es una

<sup>44</sup> *Églogas* II, 7, 11 g, p. 99 W [S.V.F. 1 216], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 348, p. 133.

<sup>45</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 76, 6, p. 448.

<sup>46</sup> *Elogio de la filosofía, medio para alcanzar la sabiduría*, *ibid.*, t. II, L. XIV, E. 90, 2, p. 116.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 46, p. 134.

<sup>48</sup> Olimpiodoro, 53-54 [S.V.F. 1 73], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 100, p. 63.

<sup>49</sup> *Del ocio, Tratados morales*, ed. cit., t. II, v, I, p. 397.

<sup>50</sup> *Ibid.*, v, 8, p. 401.



estación y no un puerto”.<sup>51</sup> Reconoce, pues, dos elementos inseparables de la filosofía: la contemplación y la práctica.<sup>52</sup> Séneca es insistente en el carácter obligatorio de esta última y reiteradas veces señala 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”.<sup>53</sup> Por un lado, estima que el sabio no lo sabe todo y, por otro, que necesita ejercitar siempre sus virtudes, de ahí que un sabio sea útil a otro.<sup>54</sup> Asimismo, el individuo no debe encerrarse en sí mismo: “No puede vivir felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su propio provecho: has de vivir para el prójimo, si quieres vivir para ti”.<sup>55</sup> La lucha por los semejantes es permanente: “Estaremos activos —dice el estoico español— hasta el último instante de la vida, no dejaremos de trabajar por el bien común...”.<sup>56</sup> Al sabio no le ha sido destinado el gobierno de una república cualquiera, sino del mundo, por lo cual “no se halla al margen de la actividad pública, aunque se retire de ella”.<sup>57</sup>

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 indica que los estoicos antiguos “afirman que el

<sup>51</sup> *Ibid.*, VIII, 4, p. 403.

<sup>52</sup> 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*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. xv, E. 95, 10, p. 192).

<sup>53</sup> *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).

<sup>54</sup> *El sabio puede ser útil al sabio*, *ibid.*, L. XVII-XVIII, E. 109, 2-5, 15, pp. 311-315.

<sup>55</sup> *Deberes con los amigos. Inutilidad de los sofismas*, *ibid.*, t. I, L. v, E. 48, 2, pp. 282-283.

<sup>56</sup> *Del ocio*, *Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 4, pp. 391-393.

<sup>57</sup> *Las ventajas del retiro*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VII, E. 68, 2, p. 389.

mundo se funda en la prudencia y en la ley”.<sup>58</sup> Y señala Galeno: “también Zenón estimaba que debemos realizar todos los actos con prudencia”.<sup>59</sup> Séneca, a lo largo de su obra, habla de la necesidad de la constancia; la Epístola 20, que se ha titulado *Necesidad de la constancia y del espíritu de pobreza*,<sup>60</sup> es bastante ilustrativa. La felicidad consiste en la tranquilidad y el sosiego que da la grandeza del alma, éstas “las otorgará la constancia porfiada en seguir el recto juicio”.<sup>61</sup> Sobre el carácter esencial de ambas virtudes, puntualiza: “[la prudencia] sin la cual no se toma decisión alguna y nos persuade a soportar lo inevitable con la máxima entereza; allí está la constancia, inamovible, que nunca renuncia a su propósito por ninguna presión o violencia”.<sup>62</sup>

La comunión con Dios a través del elemento racional, como podemos conjeturar, supone un sentido pacifista e igualitario de la sociedad. El filósofo cordobés afirma: “los bienes indivisibles de la paz y la libertad son por entero pertenencia de todos y cada uno”.<sup>63</sup> 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. La desigualdad entre ellos se debe a la cercanía o alejamiento de la virtud, es decir, a su práctica de la libertad mediante el uso de la razón. Respecto a la importancia de ésta, nada más nítido del neoestoicismo de los Siglos de Oro que la denominación de Lipsio, quien, siguiendo a Séneca cuando se pregunta “¿Qué es Dios? —y responde— La mente del universo”,<sup>64</sup> de manera más amplia sustenta: “Bien sabes que ay vna mente eterna, q[ue] llamamos Dios,

<sup>58</sup> II 9 [S.V.F. 1 162], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 263, p. 110.

<sup>59</sup> *Sobre el conocimiento de las enfermedades del alma*, vol. v, p. 13 K [S.V.F. 1 233], *ibid.*, 375, p. 140.

<sup>60</sup> *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. II, E. 20, pp. 176-180.

<sup>61</sup> *Ibid.*, E. 92, 3, p. 144.

<sup>62</sup> *Aun el bien que exige sacrificios es deseable*, *ibid.*, t. I, L. VII, E. 67, 10, p. 387.

<sup>63</sup> *Los filósofos son respetuosos y agradecidos con el poder civil*, *ibid.*, t. I, L. VIII, E. 73, 8, p. 424.

<sup>64</sup> “Acerca de los fuegos celestes”, en *Los ocho libros de cuestiones naturales*, tr. de J. L. Izquierdo Hernández, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, L. VIII, 13, p. 206.

q[ue] 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 y inferiores”.<sup>65</sup> Los planteamientos básicos de su filiación con la filosofía del Pórtico se patentizan en una sentida oración, de ahí la necesidad de reproducirla *in extenso*:

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.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., pp. 32-33.

<sup>66</sup> “Oracion qve hize a Dios pidiendole Constancia en vna graue y prolixa 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 concepción dualista del hombre, la trascendencia de la constancia como máxima virtud, la brevedad de la vida, los peligros del mundo, el desprecio por los falsos bienes, la importancia de la sabiduría y la concepción de Dios aunada a la razón resumen algunos de los puntos preponderantes de las concepciones de Lipsio. Al mismo tiempo, el texto nos revela la cristianización del estoicismo: el alma, después de la muerte, va al cielo donde le espera la divinidad.

#### ALGUNAS APORTACIONES DE SÉNECA

Si bien el filósofo español sigue el legado estoico, es preciso resaltar dos puntos centrales de su filosofía: aunque trata los temas cosmológicos y especulativos, los relegó a segundo plano para privilegiar una ética de las relaciones sociales; en segundo término, actualiza y enriquece el pensamiento anterior de la Stoa.

A pesar de que en su obra habla del carácter inmanente de Dios en el mundo, trata de mostrar su especificidad trascendental con cierta insistencia. La propuesta moral del Séneca, en esencia, es que Dios es el creador universal y, a partir de este punto, lo concibe como padre de todos los hombres (textualmente lo llama “nuestro padre”);<sup>67</sup> es quien establece “las normas de la existencia”;<sup>68</sup> “Nada está oculto a Dios; está presente en nuestras almas...”;<sup>69</sup> su fin es la bondad (“¿Quieres saber qué fin se propuso Dios? La bondad”).<sup>70</sup> En resumen, es una ley eterna que todo lo dirige.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> *Moderemos nuestros deseos: los bienes materiales son vanos*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XIX, E. 110, 10, p. 321.

<sup>68</sup> *La noción del bien y de la honestidad*, *ibid.*, L. XX, E. 120, 15, p. 387.

<sup>69</sup> *Jornada habitual de Séneca. Modo de combatir la embriaguez*, *ibid.*, L. X, E. 83, 1, p. 39.

<sup>70</sup> *Ibid.*, E. 65, 10, p. 361.

<sup>71</sup> *Vid. Entereza necesaria para el suicidio*, *ibid.*, t. I, L. IX, E. 77, 12, p. 462.

Respecto al hombre, no es sólo sujeto pasivo de la acción divina, sino posee una parte de Dios, pues se encuentra en el pecho de cada uno, de ahí la idea del cuerpo místico que retoma Erasmo. Dice el filósofo cordobés: “Todo en este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él. Nuestra alma tiene la capacidad y se eleva hasta Dios, si los vicios no la envilecen”.<sup>72</sup> Esta relación íntima con la divinidad procede de la comunión racional que, mientras en los dioses es perfecta, en nosotros debe llegar a consumarse. Las dos características que separan al hombre de los animales y las plantas son la razón, pues a través de ella se acerca a los dioses, y su sociabilidad; puntualiza sobre la primera:

Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad.<sup>73</sup>

La cercanía del hombre con Dios no significa, de ninguna manera, que puede sustituirlo o hacer las veces de Él, nunca será su igual, pues “tiene más poder y valía el agente, es decir, Dios, que la materia que recibe la acción de Dios”.<sup>74</sup> Aunque un alma perfecta se eleve a la cumbre de la suprema virtud, nunca alcanzará el nivel de la deidad, ya que “encima [...] sólo se halla el espíritu divino, del que una partícula ha descendido a este corazón mortal”.<sup>75</sup>

Por otro lado, el hombre bueno tiene el deber de venerarlo y aceptar los contratiempos, pues provienen de su ley.<sup>76</sup> El culto debi-

<sup>72</sup> *Ibid.*, E. 92, 30, p. 153.

<sup>73</sup> *Ibid.*, E. 76, 10, p. 449.

<sup>74</sup> *Ibid.*, E. 65, 23, p. 365.

<sup>75</sup> *Ibid.*, E. 120, 14, p. 393.

<sup>76</sup> *Ibid.*, E. 76, 25, p. 453.

do es, de inicio, creer en ellos,<sup>77</sup> reconocer su bondad, que son los que gobiernan y ordenan al mundo, “los que protegen al género humano”, que no causan daño, aunque a veces reprenden a los hombres y los castigan. Lejos del ceremonial religioso y enemigo de la superstición, el filósofo pregunta: “¿Quieres tener propicios a los dioses? Sé bueno. Les tributa el culto debido quien los imita”.<sup>78</sup> Si consideramos, además, las siguientes palabras sobre “la idea conveniente de Dios: que todo lo posee, que todo lo otorga, que presta su favor gratuitamente”, queda claro que el hombre requiere de Dios; la libertad interior, que implica excluir los bienes externos en el seguimiento de la recta razón, es la que permite hablar de la autarquía del sabio, sin que ello se traduzca en un desprendimiento de la divinidad, al contrario, significa que se apega a ella. Nada más esclarecedor de esta perspectiva que la siguiente conclusión: “Hombre bueno nadie lo es ciertamente sin ayuda de Dios: ¿puede alguien, acaso, elevarse por encima de la fortuna, de no ser ayudado por Él? Es Él quien procura nobles y elevados consejos. En cada uno de los hombres buenos”.<sup>79</sup>

Por otro lado, Séneca insiste en el carácter sociable de la humanidad, en la hermandad, en la ayuda al prójimo, a partir de las ideas del derecho común natural<sup>80</sup> y del universo como un gran cuerpo que se compone de lo humano y lo divino: “La naturaleza nos ha constituido parientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció la equidad y la justicia; por decreto suyo es mayor desgracia dañar que ser dañado; por mandato suyo las manos

<sup>77</sup> En ocasiones habla en plural.

<sup>78</sup> *Ibid.*, E. 95, 50, p. 208.

<sup>79</sup> *Un dios habita en nuestra alma, ibid.*, t. I, L. iv, E. 41, 2, p. 257.

<sup>80</sup> Escribe a Lucilio: “Si cultivamos puntual y religiosamente esta solidaridad que asocia a los hombres entre sí y ratifica la existencia de un derecho común del género humano, contribuimos a la vez muchísimo a potenciar esa comunidad más íntima, de que te hablaba, que es la amistad” (*ibid.*, E. 48, 3, p. 283).

han de estar dispuestas a ayudar”.<sup>81</sup> Luego de citar la célebre frase de Terencio (“*hombre soy y nada de lo humano lo considero ajeno a mí*”) especifica: “Tengamos las cosas en común, pues hemos nacido para la comunidad”.

Lejos de quedar al margen de la vida política, escribe el tratado *De la clemencia* al emperador Nerón, su discípulo, especialmente para plantear su concepción estoica del arte de gobierno. En principio, concibe la república como un cuerpo, cuya cabeza es el emperador, quien hace las veces de la divinidad en la tierra. La conducta política del buen príncipe está regida por la imitación de Dios, de donde se desprenden sus características: la bondad y la justicia. Su único cometido es luchar por el bien común, movido por el amor al género humano, y conservar la república en paz. La virtud moderadora del poder es la clemencia, opuesta a la venganza, en el ejercicio de la justicia. A semejanza de Dios, lo define como padre de la patria. En pocas palabras, su planteamiento al príncipe es: “que sea para sus súbditos como quiere que los dioses sean para él”.<sup>82</sup>

A lo largo de su obra, el estoico cordobés se refiere a diversos personajes de la historia dentro de su argumentación. La importancia del pasado como guía es evidente. En una de sus Epístolas, dice a Lucilio: “Considera cuánto nos aprovechan los buenos ejemplos: comprenderás que la presencia de los grandes hombres no es menos útil que su recuerdo”.<sup>83</sup> No en vano fue considerado tacitista por Justo Lipsio.

Enseñar el arte de vivir a la mayoría mediante un estilo *ad hoc*, la imitación de Dios, la búsqueda del bien común, la idea del cosmo-

<sup>81</sup> *Idem*.

<sup>82</sup> *Tratados morales*, ed. cit., L. I, VII, 1, p. 333.

<sup>83</sup> *Celebridad después de la muerte y esperanza de inmortalidad*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVII-XVIII, E. 102, 30, p. 266. En otra Epístola expresa: “¡Bienaventurado aquel de quien no sólo la presencia, sino hasta el recuerdo nos mejora! ¡Bienaventurado aquel que puede venerar a alguien de tal suerte que se configure y ordene sólo con recordarlo!” (*La sabiduría no suprime los defectos naturales. Elegir un modelo cuya vida imitar*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. I, E. 11, 9, p. 135).

politismo, sus planteamientos sobre la naturaleza del poder ¿pueden coincidir de alguna manera con una filosofía alejada de la práctica? No lo creo posible.

En conclusión, sería prudente matizar la definición del estoicismo como meramente especulativo y el colmo de la soberbia. Dios ha puesto al alcance del hombre su máximo bien, la razón, pero no sólo eso, habita en su corazón, es parte de él, que ésta sea recta depende del libre albedrío de cada individuo. Cualquier idea contraria que se haya querido observar hubiese imposibilitado que el rigor inquisitorial de la España contrarreformista, hubiera permitido que la múltiple serie de traducciones, biografías y comentarios sobre el gran filósofo estoico se imprimieran una y otra vez y circularan con toda libertad por la Península: los nexos con el cristianismo son indiscutibles en la época.





#### IV. LA INTERCESIÓN ERASMISTA

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: “El tacitismo no es sólo 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 xvii— de las tendencias erasmistas”.<sup>1</sup>

Publicada en 1516, la *Educación del príncipe cristiano*,<sup>2</sup> 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 trascendencia de Séneca, no sólo por las alusiones directas, sino porque el pensador de Rotterdam 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 vacilar 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”.<sup>3</sup> Erasmo alude repetidas veces a los

<sup>1</sup> *Op. cit.*, t. iii, pp. 100 y 101.

<sup>2</sup> Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, est. prel. de Pedro Jiménez Guijarro y tr. con Ana Martín, Tecnos, Madrid, 1996.

<sup>3</sup> *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. v, p. 363; *De vita et moribus eruditi*, c. ii, t. vi, p. 428; *De causis corruptarum artium*, L. iv, c. iii, t. vi, pp. 167-169. Vid. Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 92. Por otra parte, Erasmo compara el estilo y elegancia de Vives con los pensadores nacidos en la época de Cicerón y Séneca. Abellán, *op. cit.*, *La Edad de Oro (Siglo xvi)*, 2ª ed., 1986, t. ii, p. 52.

estoicos en *El Enquiridion* —es sugerente su señalamiento de que llamaban a la masa de los vicios *stultitia*—. <sup>4</sup> Si bien es cierto que las ideas neoestoicas podían provenir de fuentes diversas, también es verdad que el erasmismo ocupó un lugar privilegiado en la primera mitad del siglo xvi y que, de acuerdo con Abellán, se extiende al xvii. <sup>5</sup>

En *El Enquiridion*, publicado en Lovaina en 1515 y traducido al español en 1526, se encuentra el núcleo de su pensamiento: la *Philosophia Christi*. Ésta consiste en un cristianismo interior, que Bataillon acertadamente asocia con los estoicos, <sup>6</sup> sencillo, depurado de elementos accesorios. Concepción que entraña un rotundo rechazo a las ceremonias, devociones, ofrendas y prácticas de la Iglesia, de ahí que el individuo no necesite de intermediarios para comunicarse con Dios.

Según Clemente de Alejandría, Zenón dice en *La República* “que no deben erigirse templos ni imágenes, pues no hay monumento alguno digno de los dioses [...]. Ninguna obra de arquitectos y artesanos tiene, en efecto, gran valor y santidad”. <sup>7</sup> En la misma línea, Séneca opina 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”. <sup>8</sup> Y se pregunta: “¿Quieres tener propicios a los dioses? Sé bueno. Les tributa el culto debido quien los imita”. <sup>9</sup>

<sup>4</sup> *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971, p. 150. Es probable que de aquí derivara el título latino de *El elogio de la locura*.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, t. II, p. 35.

<sup>6</sup> En su Prólogo a la edición de *El Enquiridion*, comenta 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” (ed. cit., p. 9).

<sup>7</sup> *Strómata* v 12, 76, 691, Pott. [S.V.F. 1 264], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 413, p. 151.

<sup>8</sup> *La hermosura de la virtud y el amor a las riquezas*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XIX, E. 115, 5, pp. 354-355.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 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,

La idea erasmista de dicho cristianismo sin complementos 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.

---

10

Respecto a la *Philosophia Christi*, podemos observar que en la torre Segismundo ha aprendido la “ley [...] / católica” (vv. 757-758) a través de su preceptor Clotaldo. El cautiverio, por obvias razones, 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. El protagonista, por el contrario, en soliloquio habla al “cielo”, encadenado y desde su prisión, en sus conocidas décimas: “¡Ay, mísero de mí! ¡Y ay, infelice!” (v. 102 y ss.). Aun cuando para el pensador holandés 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 en el caso de que se trate de principiantes o cuando nace del

---

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. 206-207).

<sup>10</sup> En ocasiones, me limito a enunciar la mayoría de los vínculos de la obra con el erasmismo, pues serán expuestos cuando aborde el neostoicismo. He preferido insistir en las ideas senequistas afines a Erasmo, para facilitar las comparaciones.

espíritu.<sup>11</sup> Es notorio que el parlamento de Segismundo —verbal por las necesidades dramáticas—, lo hace con un profundo desgarramiento espiritual, donde se manifiesta su comprensión de la ley de Dios, ya que distingue entre el cielo, al que demanda respuesta, y la divinidad, proveedora de libre albedrío.

La respuesta del personaje ante la exigencia cortesana de Astolfo de mayores reverencias revela el extremado desgaste de los deseos cristianos manifestados al prójimo. El príncipe pregunta sorprendido: “Si digo que os guarde Dios, / ¿bastante agrado no os muestro?” (vv. 1358-1359). Los versos entrañan un cuestionamiento sobre la significación profunda del encomendarse a la divinidad convertida en una fórmula lingüística. Segismundo pone en entredicho la interioridad religiosa de Astolfo y, a través de éste, de la sociedad cortesana. Hierónimo de Mondragón se queja del tipo de relaciones ceremoniosas que se practicaban en la época:

y aquellos que de contino van peleando la honra; teniendo cuenta, si aquel se le puso a la mano derecha, o a la izquierda; i si el otro le hizo bonetada; y si se la hizo, si fue harto cumplida; y hablandole, si le trato de V. M. o le dixo H; i si le dio el mas honrado puesto, con o[t]ros mil desuorios, i locuras. De lo qual se les auia de dar mui poco, si buen iuizio tuuiesse [*sic*]: entendiendo, que si ellos son buenos i virtuosos, traen la honra consigo; i no la trae aquel, de quien aguardan que les venga.<sup>12</sup>

En el duque de Moscovia hay, pues, esta clase de reclamo: un reconocimiento que se refiere a simples actos palaciegos. Circunstancia que muestra que la apelación del protagonista a la divinidad como protectora se había convertido en una expresión tan corrompida que carecía de trascendencia social.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *El Enquiridion*, ed. cit., p. 258.

<sup>12</sup> *Censura de la locura humana i excelencias della*, Lérida, 1598, f. 39v. (BNMadrid, R. 6997).

<sup>13</sup> Dice Erasmo en *El Enquiridion*: “¿qué cosa ay más lexos de la magnanimidad y

Ahora bien, de acuerdo con la nota de Sloman citada por Ruano, los versos expresados por Astolfo en doble sentido para burlarse del príncipe supuestamente motivan una respuesta que sólo se usaba por los campesinos y, por tanto, atentaba contra la honra de la nobleza. A pesar de que encomendar a Dios hubiese sido el mejor ofrecimiento, incluso aunque rompiera las banales reglas de la cortesanía, se identificaba con la masa de plebeyos ignorantes. No obstante, es posible que dicha valoración del saludo no estuviera tan generalizada o que a Calderón no le pareciera pertinente, ya que atribuye expresiones similares a personajes nobles de *La cisma de Inglaterra*. Por ejemplo, Tomás Boleno, Earl de Wiltshire, dice a Carlos: “El Cielo os guarde” (v. 301); y Ana Bolena, a la despedida de éste, “Adiós, señora”, responde: “El [*sic*] te guarde” (v. 833).<sup>14</sup> Lo mismo ocurre en *La puente de Mantible*, donde Todos —incluido el infante— expresan: “¡Dios os guarde!”.<sup>15</sup> De donde podría deducirse que las palabras de Segismundo tienen un sentido religioso del que Astolfo disiente en espera de una actitud superficial propia de su status.

Las exigencias sobre el conocimiento protocolario se presentan como superfluas. Y no podía ser de otra manera, dado que se limitan a los intereses materiales, esto es, los que, desde la perspectiva erasmista y estoica, no dependen del ser humano: riquezas, honores, poder. De hecho, el ceremonial cortesano exigido por el duque de Moscovia puede ser ejemplo de toda banalidad: “El no haberme conocido / sólo por disculpa os doy / de no honrarme más” (vv. 1352-1354), es decir, el no saber los derechos y distinciones obligadas por el poder político y estamental que detenta. La actitud del protagonista puede interpretarse en dos direcciones: como la liberación de los

---

grandeza de corazón que moverte por una palabrilla y salir desatinadamente fuera de razón...?” (ed. cit., p. 315).

<sup>14</sup> Ed. de Francisco Ruiz Ramón, Castalia, Madrid, 1981.

<sup>15</sup> Hartzenbusch, *Comedias*, ed. cit., II, XIII, p. 215.

actos vanos, por restarles valor; o como resultado de la ignorancia de las reglas de cumplimiento.

La idea erasmista —y estoica— de un vivir moral, mediante la práctica de la virtud, como finalidad del hombre, significa un rechazo a las convenciones sociales. Además, Segismundo no parece desconocer la convención cortesana, pues se refiere a que Astolfo se puso el sombrero en su presencia (v. 1370). La demanda de un trato distintivo no es congruente con la concepción erasmista del hombre. Respecto a las normas de conducta aristocráticas, el pensador opina: “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”.<sup>16</sup> Séneca sostiene que 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”.<sup>17</sup> En su tratado *De la ira*, sustenta: “el ánimo apasionado se ofende por las cosas más pequeñas hasta el punto de que hay quienes mueven pleito por un saludo, una carta, una palabra, una pregunta”.<sup>18</sup>

El príncipe muestra, pues, saber ciertas reglas de comportamiento y, aunque esté dominado por las pasiones —pues el verdadero conocimiento se producirá cuando encuentre el camino hacia la virtud—, y bajo la influencia de la pócima, hay en él una liberación de los actos superficiales —o por lo menos burla— que coincide con los planteamientos erasmistas y la filosofía estoica.

Sin embargo, esto es inaceptable para Astolfo, quien representa en el texto la frivolidad de la vida cortesana, de ahí su arrogancia. Al momento de partir a la batalla, dice: “Dadme un caballo y, de arrogancia lleno, / rayo descienda el que blasona trueno” (vv. 2450-2451). El espectador, por otra parte, ha reconocido en el duque de

<sup>16</sup> *Educación*, ed. cit., p. 67.

<sup>17</sup> *De la constancia del sabio*, *Tratados morales*, ed. cit., t. II, XIII, 3-4, p. 299.

<sup>18</sup> *Ibid.*, L. III, IX, 5, p. 175.

Moscovia dicha personalidad, pues presentarse ante Estrella con el retrato de otra mujer al cuello, no sólo es vulgar, sino que entraña la ostentación de su hipocresía. Un personaje con tales características que, además, incumple la palabra, misma que jamás pensó poner en práctica dados los desconocidos orígenes de Rosaura, en busca del poder, a cuya actitud se denomina “falso trato”, es lógico que exija que se le rinda todo el ceremonial palaciego y que, desde la perspectiva calderoniana del “buen rey”, no llegue a ocupar el trono.

A lo largo de *El Enquiridion*, Erasmo se refiere en varias ocasiones al pensamiento de los estoicos y su devoción por la virtud, en contra de los vicios o pasiones, misma que los lleva a su concepción del sabio.<sup>19</sup> Además, en su *Paráclesis*, expresa: “Los estoycos alcançaron 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 perfeta virtud, y que ninguna cosa ay espantosa ni mala sino sólo el vicio”.<sup>20</sup> 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 por la razón. En la Regla quinta de *El Enquiridion* sostiene: “toda la perfección de que mayor necessidad tiene el buen christiano, consiste en esforçarse y trabajar por apartar el coraçón destas cosas visibiles, que por la mayor parte son imperfetas o medias [...]. Y esto por mejor aprovechar y crecer en las que son invisibiles, pues son éstas perfetas...”.<sup>21</sup> Aunque esta es una norma general de gran trascendencia, Erasmo no deja de lado otros tipos de nobleza en relación con su contexto histórico, donde los valores de la aristocracia, en congruencia con su pensamiento, ocupan el último lugar: “el primer tipo nace de la virtud y de las acciones rectas, el segundo

<sup>19</sup> Ed. cit., pp. 150 y 165.

<sup>20</sup> *Paráclesis o Exhortación al estudio de las letras divinas*, ed. de Dámaso Alonso, en *El Enquiridion*, ed. cit., p. 462.

<sup>21</sup> Ed. cit., p. 231.



procede del conocimiento de las más honestas disciplinas, el tercero es juzgado por la configuración de los astros el día del nacimiento, por los títulos de los antepasados o por las riquezas”.<sup>22</sup> El orden de prioridades es muy elocuente, ya que empieza con la virtud y las obras, luego sigue la educación, y finalmente los factores externos (astrología, linaje y riquezas). El pensador holandés sustenta sobre el camino hacia la bienaventuranza: “conocerle 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”.<sup>23</sup>

En *La vida es sueño* el espectador observa dos caracterizaciones del protagonista: primero la de un hombre cuya conducta obedece al dictado de sus pasiones; y segundo, su transformación racional a la virtud. Respecto a la personalidad inicial 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.<sup>24</sup>

Prisionero en la torre desde su nacimiento, el personaje sólo es capaz de ponderar, en contraste con sus privaciones, la comodidad, el lujo, el poder, cuando transita por el palacio. El trato como fiera, la falta de experiencia social y sus vivencias, la influencia de las drogas, son motivos suficientes de su incapacidad para sopesar los bienes auténticos. Una de las causas básicas que determina su metamorfosis se encuentra entre las reglas del cristianismo interior sustentadas por

<sup>22</sup> *Educación*, ed. cit., p. 28.

<sup>23</sup> *El Enquiridion*, ed. cit., p. 171.

<sup>24</sup> *Educación*, ed. cit., pp. 23-24.

Erasmus tanto en su tratado de *Educación* como en *El Enquiridion*: “este error *de estimar las cosas exteriores y literales más que las interiores y espirituales*, es una común pestilencia que anda entre todos los cristianos”,<sup>25</sup> concepción que comparte con el estoicismo. La realeza y los cortesanos de la obra forman parte de dicho grupo, sus bienes son la espada como símbolo del linaje militar, la pompa del palacio, las galas y las joyas, la servidumbre, el lujo, el ceremonial, la expresión lingüística, la riqueza, la honra exterior y, ante todo, el poder. Todos ellos aspectos definitorios del estamento nobiliario: Basilio, Clotaldo, Astolfo, Estrella, e inclusive Rosaura, viven pendientes y con pretensiones, no sólo de mantener su status, sino de ascender.

Muy distinta es la visión del príncipe cuyo parlamento, al final de la segunda jornada, cuestiona el poder y el aplauso del rey, la riqueza, la pobreza, el medro 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 buscar la eternidad. Es decir, vuelve la vista a los bienes interiores y renuncia a lo externo. En los cuatro enfrentamientos de Segismundo consigo mismo en esta jornada —con el soldado 1 que le ofrece libertad y poder; con Clotaldo cuando se niega a apoyarlo; al conducir al ejército; al lado de Rosaura— reflexiona en apartes para frenar sus pasiones: lo fugaz del poder, la ira, la vanagloria, el deseo de venganza, la sensualidad. Los versos más significativos, en este sentido, se dan en el momento en que piensa en deshonar a Rosaura e inmediatamente después recapacita movido por sus nuevos valores.

Acérrimo enemigo de los vicios, Erasmo, como Séneca, sostiene que “al hombre lo gobierna su más noble componente, el alma, y a ésta la razón, que es su mejor parte”.<sup>26</sup> Sustenta: “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 cabeça* [...] nunca se abate a

<sup>25</sup> Ed. cit., p. 257.

<sup>26</sup> *Educación*, ed. cit., p. 61.

cosas rastreras ni se encona en cosas bajas”, y la llama “nuestro rey”.<sup>27</sup> Afirma en *De Pueris instituendis* (1529): “La razón es la que hace al hombre, y la razón no cabe donde todo se ejecuta al dictado de las pasiones”.<sup>28</sup> De tal forma, el esfuerzo del individuo por vencerse a sí mismo debía ser permanente.

En consecuencia, para Erasmo la educación juega un papel primordial como segunda forma de nobleza, ya que ésta permite pasar de la barbarie natural de la infancia<sup>29</sup> a la cultura racional del adulto. La prisión de Segismundo y el conocimiento de su nobleza heredada lo conducen a expresar frente a su padre y la corte: “...sólo bastara / tal género de vivir, / tal linaje de crianza, / a hacer fieras mis costumbres” (vv. 3181-3184). Palabras en las que se revela la trascendencia de la formación 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),<sup>30</sup> González de Cellorigo (1597)<sup>31</sup> y Juan de Mariana<sup>32</sup> 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 el papel de la enseñanza: “un hombre correctamente formado pasa de ser un ani-

<sup>27</sup> *Enquiridion*, ed. cit., pp. 163 y 164.

<sup>28</sup> *Obras escogidas*, tr. de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1964, p. 925b.

<sup>29</sup> Para el pensador, quienes desconocen la obra y el pensamiento de Cristo son como niños, de ahí que aconseje: “Tú date priessa a crecer y salir de niñez [...]. Cosa monstruosa es y contra natura que el ombre sea siempre niño”. El hombre debe ser capaz de penetrar en cuestiones más profundas (*El Enquiridion*, ed. cit., p. 139). En este sentido es importante notar que los estoicos consideraban que la plenitud del razonamiento se adquiría hasta los catorce años.

<sup>30</sup> *Tratado de nobleza, y de los titulos y Ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España*, Madrid, 1591, f. 23 (BNMadrid, R. 23965).

<sup>31</sup> *Memorial*, Valladolid, 1º de marzo de 1597, f. 3 (BNMadrid, VE. 50-9).

<sup>32</sup> *Del Rey y de la Institución Real*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1950, vol. 31, p. 474.

mal a un ser en cierto sentido divino, y al contrario, el educado torcidamente, degenera en la bestia más montaraz y furibunda”.<sup>33</sup>

En la tradición erasmista, igual que en el estoicismo, hay una división fundamental entre el cuerpo y el alma. El pensador distingue “del ánima, que es una cosa quasi divina, y del cuerpo, que es como una vestia muda”.<sup>34</sup> De ahí que la educación sea un principio básico de su pensamiento: “Que el príncipe sea de buena índole al nacer, 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”.<sup>35</sup> Eso significa que, cualquiera que sea la inclinación u origen social del individuo, existe la posibilidad de modificarla con el aprendizaje. Siguiendo a Séneca,<sup>36</sup> quien opina que la sabiduría “constituye la única libertad”,<sup>37</sup> Erasmo sostiene que “no existe ningún animal tan salvaje o tan cruel, que no sea domesticado por el cuidado y la aplicación del domador”.<sup>38</sup> El protagonista, con una formación limitada recibida a través de Clotaldo y por la observación, logra la más alta victoria: “vencerme a mí” (v. 3258). Meta que es un punto central de *El Enquiridion*, donde escribe su autor: “No ay cosa de mayor esfuerço que vencerse el ombre a sí mesmo”.<sup>39</sup> Es decir, dominar las pasiones mediante el uso de la razón y llegar a la virtud, definida por Erasmo como “la cosa más hermosa, feliz y, sobre todo, digna del príncipe”.<sup>40</sup> En *La vida es sueño* no hay devociones ceremoniosas ni aparece la Iglesia como institución con

<sup>33</sup> *Educación*, ed. cit., p. 112.

<sup>34</sup> *El Enquiridion*, ed. cit., p. 157.

<sup>35</sup> *Educación*, ed. cit., p. 13.

<sup>36</sup> 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 qui les lui donne” (*Des bienfaits*, Les Belles Lettres, Paris, 1926, t. I, L. I, II, 5, pp. 6-7).

<sup>37</sup> *El compromiso de la sabiduría*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. IV, E. 37, 4, p. 246.

<sup>38</sup> *Educación*, ed. cit., p. 20.

<sup>39</sup> Ed. cit., p. 171.

<sup>40</sup> *Educación*, ed. cit., p. 24.

sus rituales conocidos; hay una transformación interior, conversión a la virtud que, en el período, sólo puede ser cristiana.

Respecto al tercer tipo de nobleza, basada en la riqueza y el linaje, ya observamos el pensamiento erasmista; veamos ahora las ideas acerca del papel de la configuración de los astros:

Mucho más pestilente es la casta de los magos y de los adivinos que prometen a los 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.<sup>41</sup>

Y más adelante señala: “Las leyes han rechazado algunas artes porque las consideraban cercanas a la impostura y eran tenidas a menudo como un engaño, tal es el caso de la astrología y la alquimia”.<sup>42</sup> Aunque Erasmo no señala su posición sobre la validez de la primera, es claro que el engaño o las lecturas desacertadas estaban a la orden del día, y, como veremos, Basilio comete errores.

A pesar de la distinción entre tales tipos de nobleza, para Erasmo tanto la república terrenal como la espiritual están integradas en un cuerpo por todos los hombres, cuya cabeza es el rey en el primer caso y Dios en el segundo:<sup>43</sup>

Todos, pues, entre nosotros somos miembros unos de otros, y como miembros ayuntados hacemos un cuerpo. De este cuerpo la cabeza es

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>43</sup> *Vid.* Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, tr. de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 3ª ri., 1986, p. 203.

Jesu Christo, y la cabeça de Jesu Christo es Dios. Qualquier 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, Christo, cuerpo, miembros.<sup>44</sup>

Al respecto también encontramos una idea similar en Séneca: “Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él”;<sup>45</sup> y señala sobre 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”.<sup>46</sup> La idea del cuerpo místico en el erasmismo, muy presente a lo largo de *El Enquiridion*,<sup>47</sup> implica un sentimiento igualitario entre los hombres,<sup>48</sup> cuyas diferencias sólo radican en el alma: “Es ésta solamente la que distingue a un rey de un pirata y no el título”.<sup>49</sup> Y puntualiza: “Porque te hago saber que yo no estimo a uno por ombre differente del vulgo aviendo respeto al lugar y preminencia que posee, sino al corazón que veo que tiene”.<sup>50</sup>

Recordemos que Segismundo y Clarín son colocados en circunstancias similares al confundir a éste con el príncipe, aunque las actitudes de ambos sean opuestas: el gracioso perdona la deslealtad al rey y el protagonista la condena. Dicho sentido igualitario es también la función dramática de la muerte del criado ante Basilio, como veremos adelante. Resulta muy adecuada para nuestra argumentación

<sup>44</sup> *El Enquiridion*, ed. cit., p. 325.

<sup>45</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 92, 30, p. 153.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 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).

<sup>47</sup> *Vid.* ed. cit., pp. 124, 206, 266, 268, 324-329, 371.

<sup>48</sup> Dice Erasmo: “No desprecies a ninguno, aunque sea de los más baxos del pueblo, pues yqual y un mesmo es el precio con que ambos fuistes redimidos” (*ibid.*, p. 340).

<sup>49</sup> *Educación*, ed. cit., p. 51.

<sup>50</sup> *Enquiridion*, ed. cit., p. 298.

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”,<sup>51</sup> ninguno de los dos la tiene. Para el pensador holandés “La muerte es igual para todos, para los mendigos y los reyes”.<sup>52</sup> No importa la nacionalidad o la jerarquía, todos los seres humanos tienen el mismo valor para Dios, y así lo manifiesta Séneca en su *Consolación a Polibio*, cuando señala que la naturaleza iguala a los seres humanos para contrarrestar la crueldad del Hado.<sup>53</sup> Las diferencias entre los individuos, para los estoicos, dependen de las reacciones, del uso de la libertad en busca de la virtud; de igual forma, para Erasmo provienen del alma virtuosa.

En consecuencia, también el concepto erasmiano de libertad concuerda con la idea estoica de sacudirse del yugo 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”.<sup>54</sup> A través del ejercicio de la virtud, los seres humanos están llamados a integrar un solo cuerpo místico cuya cabeza —reitera Erasmo— es Jesucristo.<sup>55</sup>

El arte de gobernar es “algo divino”<sup>56</sup> que se halla en relación con la interioridad humana y el dominio personal por medio de la razón; el tacitismo es la racionalización y la preservación de la virtud aplicadas al terreno político. En la obra de Séneca la alusión a la lucha contra los vicios es constante; al respecto expresa el pensador holandés: “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

<sup>51</sup> *Educación*, ed. cit., p. 29.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>53</sup> *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*, ed. y tr. de Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 1996, p. 128.

<sup>54</sup> *El Enquiridion*, ed. cit., p. 367.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 144, 230, 236, 250, 267, etcétera.

<sup>56</sup> *Educación*, ed. cit., p. 3.

de las pasiones”.<sup>57</sup> 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 luz sobre la mente humana. [...] Es, pues, nuestra razón como un arroyuelo emanado de la fuente de Dios”.<sup>58</sup> 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”.<sup>59</sup> En este sentido, el uso de la razón conduce al hombre al encuentro con la deidad.

Segismundo se aleja de las pasiones y persigue el bien común, una vez que racionaliza su vida personal. En su papel de príncipe, a la atracción de Rosaura antepone la obligación social y ética de restaurar su honor. Es muy acertado el comentario de Bataillon al considerar: “Verdaderamente, la reforma interior que predica Erasmo es mucho menos una reforma de las costumbres que una reforma mental”.<sup>60</sup> Palabras que son aplicables a la filosofía estoica.

El planteamiento calderoniano respecto al libre albedrío se relaciona de manera estrecha con los actos dictados por la prudencia, una de las virtudes cardinales tanto del estoicismo como del tacitismo; Erasmo insiste: “Es propio del príncipe aventajar a los demás en integridad y prudencia”.<sup>61</sup> Segismundo, al dignificar al rey/padre, reivindicar el honor de Rosaura, castigar al soldado y ofrecer su mano a Estrella, es calificado como rey prudente (v. 3304).<sup>62</sup> Su red de acciones se resumiría en el comentario de Bataillon sobre el erasmismo: “el único camino cristiano que se te abre es desarmar al malo a fuerza de generosidad”.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>58</sup> *De la verdad de la fe cristiana*, en Juan Luis Vives, *Obras completas*, tr. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1948, t. II, c. III (“Hay que obrar según razón”), p. 1335.

<sup>59</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 73, 16, p. 427.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 202.

<sup>61</sup> *Educación*, ed. cit., p. 30.

<sup>62</sup> *Vid. infra*, “El tacitismo de Segismundo”.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 204.



La sabiduría es una de las características obligadas del rey para el pensador holandés, pero, como podemos ver, no está en relación directa con la astrología y el conocimiento del porvenir según 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. Esta es la actitud, propuesta también por el neoestoicismo y el tacitismo, que asume el protagonista al transformarse. En conclusión, de acuerdo con Erasmo, “Ningún cometa y ninguna fuerza fatal afecta tanto a los mortales como la vida del príncipe arrastra y transforma las costumbres y ánimos de los ciudadanos”.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> *Educación*, ed. cit., p. 35.

## V. LA VIDA ES SUEÑO ¿UNA OBRA NEOESTOICA?

En el texto hay varias referencias explícitas e implícitas a Séneca. La primera de ellas la hace Rosaura cuando explica a Clarín la razón de no haberlo incluido en su reclamo sobre el áspero recibimiento de Polonia:

que tanto gusto había  
en quejarse, un filósofo decía,  
que a trueco de quejarse,  
habían las desdichas de buscarse.

(vv. 37-40)

En una de sus Epístolas dice Séneca a Lucilio: "...Buscamos motivos de dolor y queremos quejarnos, aun injustamente, de la fortuna, como si no tuviera que ofrecernos justos motivos de queja..."<sup>1</sup>

La segunda la hace directamente Basilio al definirse como esclavo del reino. Los cuatro versos con los que culmina la petición a la corte —“y, si el Séneca español, / que era humilde esclavo, dijo, / de su república un rey, / como esclavo os lo suplico” (vv. 840-843)— son una glosa de una parte del tratado *De la clemencia*, cuando el estoico cordobés, dirigiéndose a César, le pregunta: “¿No comprendes que el imperio es para nosotros y para ti la servidumbre?”<sup>2</sup> debido a que el rey está esclavizado por el papel social que desempeña.

La tercera se presenta en labios de Segismundo: “¡Salga a la anchurosa plaza / del gran teatro del mundo...” (vv. 2072-2073). En la

<sup>1</sup> *Motivos de consuelo en la mente de un ser querido*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. xvi, E. 99, 3, p. 234.

<sup>2</sup> *Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, VIII, 1, p. 333.

Epístola 76, escribe el filósofo español desde una óptica que revela su actividad de dramaturgo trágico: “Ninguno de esos personajes que ves ataviados con púrpura es feliz, no más que aquellos actores a quienes la pieza teatral asigna los distintivos del cetro y la clámide en la representación. En presencia del público caminan engrdeidos sobre sus coturnos; tan pronto salen de la escena y se descalzan vuelven a su talla normal”.<sup>3</sup> Y en la 77 afirma: “Como una obra teatral, así es la vida: importa no el tiempo, sino el acierto con que se ha representado. No atañe a la cuestión el lugar en que termines. Termina donde te plazca, tan sólo prepara un buen final”.<sup>4</sup> En la 80 especifica: “Muy a menudo he de servirme de esta metáfora, pues con ninguna otra se expresa más vigorosamente esta farsa de la vida humana, la cual nos asigna los papeles que torpemente vamos a representar”.<sup>5</sup> Epicteto continúa utilizando esta figura: “Recuerda que eres actor de un drama, con el papel que quiera el dierctor: si quiere uno corto, corto; si uno largo, largo; si quiere que representes a un pobre, represéntalo con nobleza: como a un cojo, un gobernante, un particular. Eso es lo tuyo: representar bien el papel que te han dado; pero elegirlo es cosa de otro”.<sup>6</sup> Erasmo retoma esta idea en el *Elogio de la locura*:

Ahora bien; la vida de los mortales, ¿qué es sino una comedia como otra cualquiera, en la que unos y otros salen cubiertos con las carátulas a representar sus papeles respectivos, hasta que el director de escena les manda retirarse de las tablas? En el mundo, como en el teatro, acontece con frecuencia que un mismo actor se disfraza con diversos trajes, y así, al que no ha mucho vimos vestir la púrpura de rey, vémosle ahora

<sup>3</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 76, 31, p. 456.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 20, p. 465.

<sup>5</sup> *Superioridad de la vida del alma. La felicidad en la pobreza*, *ibid.*, t. I, L. IX, E. 80, 7, p. 485.

<sup>6</sup> En Musonio Rufo y Epicteto, *Tabla de Cebes; Disertaciones; Fragmentos menores; Manual; Fragmentos*, ed. y tr. de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1995, c. XVII, p. 191. En nota se especifica que “otro” se refiere a la divinidad.

cubierto con los andrajos de un siervo miserable, todo simulado, es cierto, pero hay que convenir en que la comedia no se representa de otro modo.<sup>7</sup>

Amén de estas referencias concretas que toman como fuente a Séneca, la obra se encuentra impregnada del estoicismo cristianizado que tuvo auge en el período y que intentaré desglosar en las siguientes páginas.

El ideal del sabio estoico implica, entre otras cosas, desligarse del mundo de los afectos y cierta autarquía. En este sentido, Basilio, quien, dedicado a los estudios no ha vuelto a casarse y no manifiesta amor por Segismundo, amén de ser autosuficiente por su ciencia, parecería reunir dichas características. Su gobierno político se vincula con la práctica de la astrología: emplea el cálculo y las matemáticas, mide el curso de las estrellas, estudia los astros y los signos.<sup>8</sup> De las esferas explica: “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).

Dentro de la concepción física del estoicismo, dado que la materia del mundo —principio pasivo— se halla unida a la fuerza originaria —Dios, principio activo—, hay una simpatía en todas las cosas, una armonía cósmica. “La unión y el curso de los astros no es un movimiento fortuito”, procede de la “ley eterna”,<sup>9</sup> dice Séneca. La creencia en la adivinación radica en que hay un orden universal establecido por Dios. Al respecto aclara Capelle:

<sup>7</sup> Intr. de Johan Huizinga, Porrúa, México, p. 27; *vid.* p. 28.

<sup>8</sup> Es interesante, al respecto, la definición de Ramón Llull: “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. de Joan Manuel Ballesta, *Revista Astrológica Mercurio-3*, 34, especial (marzo, 1991), p. 44. [Barcelona]).

<sup>9</sup> *De la providencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 2, p. 235.

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.<sup>10</sup>

En esta idea de origen estoico, el macrocosmos manifiesta una disposición organizada en la que existe la simpatía, lo que aclara la concordancia 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 aún quieren sea providencia. Prueban que es arte, por algunas predicciones verificadas.”<sup>11</sup>

La interpretación de sueños y presagios, así como la lectura del horóscopo,<sup>12</sup> vaticinan un Segismundo atrevido, cruel e impío, en cuyo reino dividido privaría la traición y el vicio, para culminar con la destitución humillante del rey. La credibilidad en la adivinación y la tendencia científica del rey lo conducen a “examinar”, a realizar una “experiencia” (v. 1121): encierra a la “fiera” “por ver si el sabio tenía / en las estrellas dominio” (vv. 736-737). Su finalidad 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 y los planetas, “sólo el albedrío inclinan, / no fuerzan el

<sup>10</sup> *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1958, p. 424.

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> Hay que considerar que Covarrubias coloca el horóscopo como parte de la astrología judiciaria, es decir, de la ciencia marginal, condenada desde 1585 por Sixto V. Sin embargo, connotados científicos como Tycho Brahe, Kepler o el mismo Galileo consultaban el horóscopo o los elaboraban. *Vid.* Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 2ª ed., 1992, t. II, pp. 182-183.

albedrío” (vv. 790-791). Versos en los que se refiere a las dos personas predestinadas: a sí mismo en su posición de sabio/monarca destronado y a la libertad de reaccionar del príncipe. Sin embargo, a pesar de que Basilio alude a la función del libre albedrío, veremos que su interés radica en la parte que le afecta a él como soberano y científico. Los procedimientos empleados en el “experimento” —prisión del primogénito con un trato que raya en la crueldad, constatación de la hipótesis mediante narcóticos muy peligrosos en la prueba del palacio, la vuelta del hijo a la torre para vencer al Hado— sólo en apariencia podrían 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”.<sup>13</sup> No obstante, inmediatamente nos surgen una serie de preguntas sobre la inserción de la obra en las redes ideológicas de su tiempo: por una parte, respecto a la función del libre albedrío y la teoría del conocimiento; por otra, sobre las concepciones morales y políticas.

### I. *FATUM* Y LIBRE ALBEDRÍO

En *La vida es sueño*, las dos primeras jornadas ofrecen muestras fehacientes de que la lectura del vaticinio es correcta, ya que el protagonista se comporta de acuerdo con lo previsto. El desarrollo de la tercera es el que modifica las impresiones del lector/espectador, pues la personalidad y conducta del príncipe/rey expresan lo contrario: “Sentencia del cielo fue. / Por más que quiso estorbarla / él, no pudo; y podré yo [...] vencerla” (v. 3236-3241).<sup>14</sup> Tales palabras del prota-

<sup>13</sup> Capelle, *op. cit.*, p. 438.

<sup>14</sup> 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.

gonista tienen como antecedente el siguiente parlamento de Clotaldo relativo a uno de los problemas medulares del catolicismo contrarreformista: el libre albedrío:

Aunque el hado, señor, sabe  
 todos los caminos, y halla  
 a quien busca entre lo espeso  
 de dos 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)

Estos versos nos obligan a volver a las posiciones causalistas del estoicismo. De acuerdo con Séneca nada es fortuito; escribe su tratado *De la providencia* para demostrar a Lucilio que ésta “preside a todas las cosas y que Dios interviene en nosotros”.<sup>15</sup> 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”.<sup>16</sup>

En su tratado *De beneficiis* define *fatum*: “n’est autre chose que l’enchaînement et l’enchèvètrement des causes, il est, lui, la première de toutes les causes, celle d’où toutes les autres dépendent”.<sup>17</sup> Considerando que los estoicos, como señalamos, llaman a Dios de diversas

<sup>15</sup> *Tratados morales*, ed. cit., t. II, I,1, p. 235.

<sup>16</sup> *Ibid.*, v, 7, 8, p. 259.

<sup>17</sup> Sénèque, *Des bienfaits*, ed. cit., t. I, L. IV, VII, 2, p. 105. Lipsio lo traduce del latín: “no es otra cosa, que un orden eslaunado de causas: el es la primera causa de todas, y de quien dependen las demás” (*Libro de la constancia*, ed. cit., p. 53. Salta a la vista la concordancia con el pensamiento aristotélico y el de Santo Tomás).

formas, Calderón reproduce un principio causal semejante en *El mágico prodigioso*, donde dice Cipriano: “una deidad soberana / ha de ser sola en esencia, / causa de todas las causas”.<sup>18</sup>

A pesar del determinismo causal de la Stoa, en su filosofía hay un espacio importante para la libertad, ya que el Hado no obliga al individuo a actuar de manera prescrita: puede elegir vivir en el orden del mundo, a través de la razón que es su único bien, o apartarse de él por estar dominado por las pasiones. De tal forma, la facultad de asentir hace que el acontecimiento tome uno u otro sentido. Geneviève Rodis-Lewis especifica: “Il y a plus grave encore: ma liberté de réponse est inscrite dans ma nature propre”.<sup>19</sup> Es decir, que la libertad se sustenta en que las reacciones son parte de la naturaleza humana y, como ser racional, el individuo puede elaborar juicios y obrar de acuerdo con ellos o proceder por impulsos. Epicteto señala: “yo lo único que les enseño 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”.<sup>20</sup> Séneca es muy claro cuando sustenta: “el hombre recto e íntegro endereza los entuertos de la fortuna”.<sup>21</sup> Por ello Epicteto aconseja que la visita 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

<sup>18</sup> *El mágico prodigioso*, ed. de Bruce W. Wardropper, Cátedra, Madrid, 2ª ed., 1996, vv. 296-298.

<sup>19</sup> *La morale stoïcienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, pp. 111-112.

<sup>20</sup> “De la libertad y de las esclavitudes”, en *Máximas, Los estoicos*, tr. de J. Bergua, Ediciones Ibéricas, Madrid, 3ª ed., 1943, 22, p. 74. Al respecto comenta Víctor Goldschmidt: “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”, en Brice Parain, dir., *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, Siglo XXI, Madrid, 4ª ed., 1975, p. 288).

<sup>21</sup> *Firmeza interior frente a la inconstancia de la fortuna*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVI, E. 98, 3, p. 227.



bien y que nadie te lo impedirá”.<sup>22</sup> El acontecimiento puede ser ineludible, pero no la actitud asumida ante él.

La cristianización del estoicismo exigía delimitaciones conceptuales y posiciones acordes al pensamiento y problemática teológica del período. Justo Lipsio distingue entre providencia y Hado.<sup>23</sup> La providencia es: “Aquel cuydado vigilante y perpetuo [...] con que [Dios] mira todas las cosas, y assiste a ellas, y las conoce, y conocidas las guía, y gobierna, co[n] cierta orden inmutable, ignorada de nosotros”.<sup>24</sup> La necesidad, hija de la providencia, procede de los decretos divinos e interviene en el mundo tanto por parte de las cosas como por parte del Hado. Éste “es vn decreto inmutable de la provide[n]cia, assido a las cosas movibles, que inuiolablemente cumple, y pone por obra cada cosa, guardando su orden[,] lugar, y tiempo”. Es decir, la providencia, fuerza universal indivisa, está en Dios, mientras que el Hado está en las cosas, “no quita a las cosas el proprio mouimiento, ni su naturaleza: pero las lleva blandamente, y sin violencia”, “no las coarta, ni les haze fuerça alguna”, las endereza e inclina tanto a las cosas agentes como a las pacientes.<sup>25</sup>

El pensador belga también señala algunas diferencias con el estoicismo: en principio, aunque es una idea circunstancial que él mismo descarta, censura que sujeten el Hado a Dios; luego, al formar un orden de causas naturales *ab aeterno*<sup>26</sup> que, para Lipsio, no existe

<sup>22</sup> Ed. cit., c. 32, 2, p. 201.

<sup>23</sup> Distingue entre cuatro caminos del Hado: matemático, el que liga las acciones y sucesos de los astros; natural, orden y vigor de la naturaleza; violento —que es el propiamente estoico—, fuerza espiritual que está en las cosas y acciones, que no se rompe con nada; y verdadero, decreto eterno de la providencia. Este último es “vn orden continuado de causas pendientes del diuino consejo” (*Libro de la constancia*, ed. cit., pp. 41-55).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>25</sup> Para toda esta parte *vid. ibid.*, pp. 55-57.

<sup>26</sup> Textualmente dice: “los Estoicos no forman ab eterno vn orden corriente y co[n]tinuo de causas naturales. Nosotros dezimos que el orden de las cosas naturales no a sido siempre...” (*ibid.*, p. 60). O se trata de una errata o de una contradicción.

desde siempre, porque las causas segundas —consideradas como necesarias— no son eternas, pues nacieron con el mundo; tercero, al no aceptar la contingencia de los sucesos; finalmente, considera que con su concepto de Hado “hazen violenta fuerça al libre aluedrio”. Recordemos sus palabras: “ay Hado: si lo ay. Pero tambien ay primera causa, la qual no solo no quita las segundas, y medias causas, pero aun generalmente hablando, nunca obra sino es mediante ellas, y entre las segundas causas està el libre aluedrio, y tu huye de creer que Dios lo fuerça, o lo quita”.<sup>27</sup>

El Doctor Eximio Francisco Suárez (1548-1617), plantea que aun cuando la criatura es causa segunda, subordinada, como causa es primera, cuya causa excelente es la voluntad libre. Es decir, en cuanto a su existencia depende del creador, pero como causa segunda domina sus actos volitivos:

La esencia existente depende de la causa suprema eficiente en el existir; pero, como causa eficiente segunda o subordinada, y en cuanto tal, tiene el dominio de su propio acto, al menos de los actos inmanentes [entender, querer] los entes son conservados en la existencia, pero se comportan autónomamente con respecto a la causa trascendental. Actúan espontáneamente y con su propia energía, conforme a su naturaleza.<sup>28</sup>

Esta idea se relaciona con la discusión *De auxiliis divinae gratiae* en España,<sup>29</sup> propiciada por las reservas que mantuvo el Concilio de

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>28</sup> Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la Filosofía Medieval*, EUNSA, Pamplona, 3ª ed. revisada y aumentada, 1999, p. 362.

<sup>29</sup> 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 contacto 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

Trento frente al problema de la predestinación. Al respecto Alexander Parker sostiene: “[No] es en absoluto provechoso asociar a Calderón con la controversia entre Báñez y Molina, tantas veces mencionada en este contexto, que no tuvo ningún impacto directo sobre la literatura española”.<sup>30</sup> En efecto, resulta muy difícil que las sutiles disquisiciones escolásticas penetraran no sólo en la literatura, sino en el arte en general. Asimismo, para Lipsio el problema del libre albedrío es “Caribdis, que se a sorbido tantos ingenios” y prefiere aconsejar: “De los dioses di solamente que los ay”.<sup>31</sup> Empero, no se mantiene al margen de las controversias teológicas de la época, debido a la concepción estoica del Hado y la libertad. De ahí que, dicho sea de paso, recordemos que a fines del siglo XVI y principios del XVII (1594-1607) coexisten dos tendencias que se enfrentan en la disputa entre jesuitas y dominicos en el seno de la Contrarreforma.<sup>32</sup> El debate se centra en la existencia de la verdadera libertad humana, por lo que se intenta especificar los límites de la voluntad, el concepto de libertad, y el de la gracia para alcanzar la salvación. Era necesario conciliar la presciencia divina con la contingencia libre del hombre.

En 1588 el jesuita Luis de Molina (1536-1600) publicó su libro *Concordia arbitrii cum gratiae donis*, donde postula, en resumen, que la causa primera —Dios— y la segunda —la voluntad humana— son conjugadas y no subordinadas: hay un concurso sobrenatural y otro natural. Por su parte, el dominico Domingo Báñez (1528-1604), quien en su metafísica sigue el tomismo aristotélico, sostiene

---

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: 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.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 146.

<sup>31</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., pp. 63 y 64.

<sup>32</sup> Para una información más amplia y precisa, *vid.* Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Imprenta Subirana, Barcelona, 1932.

que Dios conoce *ab aeterno* los contingentes libres del hombre, quien está imposibilitado para actuar sin su impulso gratuito.<sup>33</sup> En defensa más rigurosa de las tesis molinistas, Suárez ofrece su solución congruista a la polémica: no distingue entre gracia eficaz y suficiente: Dios otorga ambos tipos de gracia, pero en el primer caso, el individuo, libremente, es accesible; en el segundo, la rechaza.<sup>34</sup>

Intentar ver estas minucias escolásticas en *La vida es sueño* escapa a nuestra capacidad y a la intención del análisis. Lo que resulta claro es que el planteamiento cristiano de Clotaldo sobre la posibilidad de vencer al horóscopo coincide con el neoestoicismo, ya que, como hemos visto, el Hado (asido a las cosas) es susceptible de ser transformado por la determinación de las causas segundas, en este caso la voluntad de Segismundo. Aunque cabe preguntarnos si la lectura de los astros es correcta, en la obra vemos que Dios permite actuar al hombre en entera libertad. Por un lado, el príncipe asume dos conductas contrastantes ante el vaticinio: en la primera, a partir del repudio (torre), se centra en un nivel sensorial de conocimiento (palacio) que lo obnubila y lo lleva a asumir una actitud pasional; la segunda se traduce en un empleo de la recta razón de la que derivan sus conceptos, como veremos. Por otro lado, Basilio, fundado en que el hombre es malo desde que nace, dispone mantener cautivo a quien podía convertirse, por esa naturaleza corrompida por la mancha adánica, aludida por el protagonista en sus décimas, en un peligro para el Es-

<sup>33</sup> En dicho sentido gira la definición de Covarrubias: el Hado “En rigor no es otro que la voluntad de Dios, y lo que está determinado en su eternidad, *latine fatum*. Dezi-mos mal hadado y bien hadado del fin malo o bueno de cada uno”. De estas ideas, como vemos, no se deriva que el Hado “arrastre hacia la destrucción”, como afirma Valbuena Briones, o sea que es por fuerza negativo (*Perspectiva*, ed. cit., pp. 18-34). En el mismo Calderón se encuentra un concepto favorable, por ejemplo, en *La dama duende*; doña Ángela pide a don Manuel que no la toque: “que llegarás a perder / la mayor dicha que el cielo / te previno, por merced / del hado, que te apadrina / por decretos de su ley” (ed. de Ángel Valbuena Briones, Cátedra, Madrid, 5ª ed., 1983, vv. 2094-2098).

<sup>34</sup> Lipsio acepta que Dios mueve al hombre, pero es responsabilidad de éste hacerlo para el bien o para el mal.

tado. La presciencia divina —desde su peculiar perspectiva— le ha mostrado, a través de los astros, que el príncipe no gozará de la gracia. Sin embargo, basado en la ciencia experimental, pone en evidencia el libre albedrío de Segismundo. Movido por una duda escrupulosa decide limitar a la escena del palacio la posibilidad de que el personaje reciba el impulso divino, y como éste no se produce, lo devuelve al encierro. En el rey hay una pugna entre la fe y el escepticismo.

En el caso de esta obra en particular, la noticia del pronóstico no exige actuar de forma predeterminada como en las de tema bíblico. La concepción calderoniana puede aclararse con los siguientes versos del Autor en *El gran teatro del mundo*:

Yo bien pudiera enmendar  
los yerros que viendo estoy;  
pero por eso les di  
albedrío superior  
a las pasiones humanas,  
por no quitarles la acción  
de merecer con sus obras...<sup>35</sup>

La idea del mérito, de ser hijo de los actos propios, plantea la función positiva del libre albedrío, a partir de un cambio basado en el razonamiento. De esta forma, dentro del cristianismo y del estoicismo, al llegar a la virtud y obrar en beneficio de la colectividad, los personajes se acercan a Dios: la única vía que ofrece el dramaturgo es el autodomínio.

## 2. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Como señalamos, de acuerdo con los planteamientos de la Stoa, el conocimiento del universo proviene, en un primer momento, de los

<sup>35</sup> Ed. de Enrique Rull, Debolsillo, Barcelona, 2005, vv. 929-935.

cinco sentidos. Éste es pasivo en tanto que es provocado por el mundo exterior y se guarda en la memoria; luego, el entendimiento actúa sobre dicha información. Un conjunto de recuerdos compone la experiencia, y de ahí nacen los conceptos que configuran el pensamiento científico.

El modo en que se llega al conocimiento es gradual. Primero la percepción “se hace por la sensación o sentido”.<sup>36</sup> Ésta conforma una “impresión que se hace en el alma” (fantasía): “Precede, pues, la fantasía, y luego viene el entendimiento, que enuncia lo que ha recibido de la fantasía, y lo produce por palabras o discurso”.<sup>37</sup> En otras palabras:

[la noción sensible] 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 (*enérgeia*) que las impresiones (*phantasiai*) resultan incuestionables se produce una captación objetiva (*katálepsis*) sobre la que se alza el edificio del conocimiento humano.<sup>38</sup>

Paradójicamente, debido a su encierro en la torre, Segismundo ha recibido una educación conceptual. Basilio reduce al mínimo su contacto sensorial y pretende inculcarle ideas religiosas sobre su maldad y el castigo a que se ha hecho merecedor. De ahí que declare sa-

<sup>36</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, 37, p. 172. 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.

<sup>37</sup> Diógenes Laercio cita a Crisipo L. XII, *Del alma*, *op. cit.*, 35, p. 172. Covarrubias define el concepto de manera similar: “El discurso hecho en el entendimiento y después ejecutado, o con la lengua [*sic*] o con la pluma”.

<sup>38</sup> Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad anti-gua*, Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 88.

ber poco del mundo, aunque tenga noticias del cielo y de la tierra a través de Clotaldo, quien lo ha instruido en ciencias y catolicismo, o haya tenido acceso a ciertos libros (al parecer religiosos). Sus escasas impresiones sensibles sólo le permiten establecer relaciones analógicas, de identidad o diferencia, con el privado o con lo mínimo que puede ver y oír cuando se abre la puerta de la prisión. La aprehensión intelectual de objetos, imágenes empíricas, es casi nula, lo que para la escolástica implicaría la imposibilidad de generar conceptos. Una vez conformados, éstos entrañan alejarse de la realidad concreta y llegar a la abstracción. En lugar del conocimiento proporcionado por los sentidos, que se restringe a lo fenoménico, Segismundo recibe información de algo permanente, esencial en la dinámica del texto: su caracterización de acuerdo con el horóscopo y su condena. Basilio parece experimentar en el más puro racionalismo al separar al máximo el conocimiento sensorial del intelectual e instruir al príncipe con conceptos tratados *a priori*. El cautiverio y la incompreensión de su responsabilidad delictiva explican que Segismundo considere limitada su cognición. Esta circunstancia doble, prisión física y mental —resultante de la información y el método escogido por el rey—, motivan que se defina como “un hombre de las fieras / y una fiera de los hombres” (vv. 211-212). En la dialéctica de la obra, la ignorancia y el saber son elementos que se manipulan por el monarca, y están presentes en la metamorfosis del protagonista.

A través del análisis del discurso de *La vida es sueño*, podemos apreciar la importancia de los sentidos para llegar a cierto nivel de conocimiento. En la torre, Segismundo aprende visualmente la noción de república natural:

Yo vi, en reino de olores,  
que presidía entre comunes flores  
la deidad de la rosa,  
y era su emperatriz por más hermosas;  
yo vi, entre piedras finas,

de la docta academia de sus minas,  
 preferir el diamante,  
 y ser su emperador por más brillante;  
 yo, en esas cortes bellas  
 de la inquieta república de estrellas,  
 vi en el lugar primero,  
 por rey de las estrellas, el lucero;  
 yo, en esferas perfetas,  
 llamando el sol a cortes los planetas,  
 le vi que presidía  
 como mayor oráculo del día.

(vv. 1596-1611)

Su única relación empírica con la monarquía es la observación de la naturaleza: en la tierra (flores, piedras) y en el cielo (estrellas, planetas) hay jerarquías. Su pensamiento está orientado por el jusnaturalismo, se funda en la idea de que existe un derecho natural cuyo principio regula el orden jurídico. La justicia posee un contenido trascendental que es válido universalmente y es cognoscible y aceptado por los hombres. Esta concepción la aclara Clotaldo cuando explica al soberano:

Con él  
 hablé un rato de las letras  
 humanas que le ha enseñado  
 la muda naturaleza  
 de los montes y los cielos,  
 en cuya divina escuela  
 la retórica aprendió  
 de las aves y las fieras.

(vv. 1026-1033)



No hay cuestionamiento alguno sobre la vía sensorial de conocimiento, ya que la doctrina cristiana había relacionado la ley natural (*ius naturae*) con la eterna, como vemos en los versos, conciliando la posible divergencia entre la voluntad divina y la del hombre con la solución, basada en San Pablo, de que la máxima autoridad, hacedor de la ley terrenal, era representante de Dios. Es razonable, pues, que, al observar la armonía de la naturaleza, Segismundo considere injusta su prisión y acuse a la “ley, justicia o razón” humana, que lo excluye de la libertad concedida por la deidad a todos los seres que contempla. No logra establecer una concordancia entre el mundo conceptual (lo que le ha dicho el privado) y el empírico.

Una vez que el personaje entra en contacto con Rosaura por primera ocasión, se entenece, se suspende, se turba. Aunque el oído participa en la admiración, en su parlamento hay catorce versos donde se advierte la función primordial de la vista:

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)

Séneca afirma: “los hombres se fían más de la vista que del oído”.<sup>39</sup> Asimismo, el encerramiento explica por sí solo esta intensa necesidad de observación. Desconcertado, el príncipe pasa del recelo a la estupefacción (lo que debería verse en escena). Hay una confianza inicial hacia el saber que proporciona la vista en un momento repentino del que, por inclinación natural, no quiere desprenderse. El impacto visual es de tal magnitud que en la segunda jornada, ante la posibilidad de que Rosaura se retire, le pregunta: “¿Cómo quieres dejar desamano / a oscuras mi sentido?” (vv. 1625-1626). De igual forma, su contrastación entre el sueño y la vigilia se funda en la facultad sensorial: “Veré, dándote muerte, / si es sueño o si es verdad” (vv. 1682-1683).

De hecho, los ojos tienen dos funciones, ya que son vías de conocimientos distintos. Clarín dice: “tengo de ver cuanto pasa; / que no hay ventana más cierta / que aquella que [...] / un hombre se trae consigo” (vv. 1170-1174). Hay una seguridad indiscutible sobre el primer papel del sentido visual. La segunda, consiste en informar sobre los sentimientos; Clotaldo afirma que el corazón “va a los ojos a asomarse, / que son ventanas del pecho, / por donde en lágrimas sale” (vv. 424-426).<sup>40</sup> Y más adelante Astolfo sugiere 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). Es decir, se parte de que la vista ofrece un alto grado de confiabilidad sobre la información no sólo objetiva,

<sup>39</sup> *La verdadera amistad. Hay que convivir con el amigo*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. I, E. 6, 5, pp. 111-112.

<sup>40</sup> Esta concepción no es ocasional en el dramaturgo. 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” (Hartzenbusch, *Comedias*, ed. cit., t. I, I, x, 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.

sino subjetiva: la palabra puede engañar, “la voz se ha de medir / con las acciones humanas” (vv. 495-496), pero no los ojos. Dicha idea no es circunstancial en Calderón, ya que Octaviano sostiene en *El mayor monstruo del mundo*: “La voz miente, / no el alma”.<sup>41</sup> Todo se traduce en que la vista es tan trascendente que puede revelar que la expresión verbal no es congruente con las emociones más íntimas: lo que se habla hay que demostrarlo con hechos. En el mismo sentido y como manifestación del activismo estoico, esta perspectiva se encuentra en Séneca al referirse al estudio de la filosofía: “De tal suerte debemos aprenderlas, que las que han sido palabras sean obras”.<sup>42</sup>

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 serie de impresiones (fantasía para los estoicos)<sup>43</sup> —colores, formas, dimensiones, sonidos, relaciones desconocidas— que recibe al recobrase luego de disminuir la potencia de las drogas forzosamente provoca curiosidad y requiere de una verificación que, para él, sólo puede ser sensorial en primera instancia; afirma sobre su percepción: “No sueño, pues toco y creo / lo que he sido y lo que soy” (vv. 1534-1535). El tacto es la forma de corroborar la realidad concreta de los acontecimientos y su impacto es tan intenso que le resulta incuestionable la objetividad de su experiencia. Entre el sueño y la realidad, los sentidos se erigen como medios de comprobación. No obstante, antes de finalizar la segunda jornada, el personaje empieza a mezclar los dos mundos. A su regreso del palacio, duda sobre su grado de conciencia a partir de un argumento visual y tangible: “porque si ha sido soñado / lo que *vi palpable* y cierto, / lo que *veo* será incierto; / y no es mucho que, rendido, / pues *veo* estando dormido, / que sueñe estando des-

<sup>41</sup> Ed. de José María Ruano de la Haza, Espasa Calpe, Madrid, 6ª ed., 1989, III, p. 152.

<sup>42</sup> *Modo de escuchar a los filósofos*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVII-XVIII, E. 108, 35, p. 309.

<sup>43</sup> *Vid.* Víctor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 288.

pierto” (vv. 2102-2107). El vínculo antitético entre ambos estados se refuerza al final de esta jornada, en el momento en que el privado le pide que le relate lo soñado y le responde: “no diré lo que soñé; / lo que vi, Clotaldo, sí” (vv. 2110-2111). En esta etapa de la obra, Segismundo sólo se ha formado una opinión de las cosas o, de acuerdo con la Stoa, una sombra de la razón asentada en los sentidos. Esto explica su actitud irreflexiva.

Empero, la seguridad depositada por el príncipe en la información sensorial, que observamos en la primera jornada y casi en la totalidad de la segunda, es puesta en entredicho en la tercera. Cuando el pueblo va a liberarlo su percepción se ha transformado, y exclama: “¡idos, sombras que fingís / hoy a mis sentidos muertos / cuerpo y voz, siendo verdad / que ni tenéis voz ni cuerpo” (vv. 2322-2325). Debido a que ha apoyado su concepción de la realidad en los sentidos transformados por las drogas, y se halla de nuevo en la torre con la falacia de que todo ha sido producto del sueño, el personaje niega su sensorialidad y anula la existencia de sus interlocutores privándolos del habla y la materia: no existen para los ojos, el oído ni el tacto. El soldado 2 apela a la función primordial de la vista al notar que el personaje duda: “Si piensas que te engañamos, / vuelve a ese monte soberbio / los ojos, para que veas / la gente” (vv. 2344-2347). Sin embargo, el conjunto de sucesos tuvo un gran impacto, de ahí que el príncipe continúe incrédulo: “Ya / otra vez vi aquesto mismo / 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, es decir, de la representación conceptual a través de la impresión de los objetos o las situaciones que se ha producido en la razón. Ésta, que ha actuado sobre el material proporcionado por los sentidos en el hombre/fiera, se encuentra confusa por la ingestión del brebaje y porque “carece de conocimientos sobre sí mismo, sobre la situación moral en que se encuentra y sobre sus verdaderas ocupaciones”.<sup>44</sup> En

<sup>44</sup> Capelle, *op. cit.*, p. 439.

dichas circunstancias, Segismundo actúa como consideran los estoicos: “todos los ignorantes son dementes, puesto que no siendo sabios todo lo ejecutan por una ignorancia igual a la demencia”.<sup>45</sup>

Los sentidos, a pesar de la nitidez, ya no son medios fidedignos. Después de su experiencia en el palacio, las vivencias que se han operado en el angustiado personaje para convertirlo en escéptico las debe a su padre: la prisión, el bebedizo, la brevedad de la estancia en la corte y la mentira sobre el carácter ficticio de los hechos, aunque es preciso señalar que al despertar de nuevo en la torre, es el primero en dar un carácter onírico a su experiencia: “¡Válgame Dios, qué de cosas he soñado!” (vv. 2086-2087); idea reforzada por Clotaldo después. Basilio, apoyado en un principio científico y en la pócima, lo ha preparado alevemente para que dude. El método de la nueva ciencia fundado por Galileo impone no conformarse con los hábitos tradicionales de observación, ya que se inclina “a sospechar de la evidencia de los sentidos y [está] predispuesto al pensar apriorístico”.<sup>46</sup> La información que se obtiene a través de las fuentes sensoriales se basa en las apariencias, y éstas pueden ser engañosas,<sup>47</sup> de ahí la imprecisión entre el sueño y la realidad. Esta concepción es plasmada desde que Rosaura ve la torre y dice: “si la vista no padece engaños / que hace la fantasía” (vv. 50-51).

En la epistemología estoica el impacto de las cosas en el intelecto es involuntario y el consentimiento es obra del yo. De tal forma, Segismundo recibe una serie de impresiones en el palacio, sobre las que vacila para integrarlas a su conocimiento una vez devuelto a la torre. El experimento, consistente en el encierro con una formación conceptual dirigida que transita al conocimiento empírico, muestra resultados favorables, ya que esa es justamente la idea de Basilio y la función del brebaje: provocar escepticismo sobre la información sensible.

<sup>45</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, 86, p. 186.

<sup>46</sup> Antonio Regalado, *op. cit.*, p. 469.

<sup>47</sup> En *La dama duende* se dice de los ojos: “que ellos engaños padecen / más que otro sentido” (ed. cit., vv. 2778-2779).

## VI. SEGISMUNDO “FIERA HUMANA”

Para el profesor Ruiz Ramón, la “condensación de polaridades” que se da en Rosaura y el príncipe “debería ser razón suficiente para rechazar el tipo de interpretación de Segismundo que todavía suele asociar al Segismundo de la torre con la *fiera* que sólo al final será vencida por el *hombre*, gracias a la experiencia del ‘sueño’”.<sup>1</sup> Aceptando, sin conceder, lo empobrecedor de esta visión, hay que volver al punto con otro enfoque. Desde el inicio de la tragedia, la caracterización de hombre-fiera del protagonista, acorde con su nivel cognoscitivo, se ha configurado, mediante muestras fehacientes, de un temperamento pasional que se asocia, hiperbólicamente, a la irracionalidad de las fieras. Reacciona con violencia hacia Rosaura cuando ingresa en la torre, y luego pasa al extremo de amenazar a Clotaldo con despedazarse en defensa de la dama. Una vez solo, exclama: “¡Ah, cielos, / qué bien hacéis en quitarme / la libertad, porque fuera / contra vosotros gigante...” (vv. 329-332). La historia mitológica a la que se refiere —el combate de los Gigantes contra los dioses para vengar a los Titanes porque fueron encerrados por Zeus en el Tártaro—<sup>2</sup> tiene una doble función: manifestar la furia del príncipe, con la hipérbole, y aludir a la prisión. Así pues, aunque se trate de reacciones provocadas por otros personajes, queda textualizada la idea del dramatugo —nada gratuita— de presentar a Segismundo como una fiera humana, es decir, movido por las pasiones.

<sup>1</sup> Calderón nuestro contemporáneo, Castalia, Madrid, 2000, p. 152.

<sup>2</sup> Lipsio cuenta: “La antigüedad fingio vna fabula, de q[ue] vnos gigantes hizieron guerra a los dioses, para echarlos del cielo” (*Libro de la constancia*, ed. cit., p. 36). En *La puente de Mantible*, Fierabrás alude al mito de los gigantes: “Descendientes son de aquellos / que guerra al cielo pregonan” (ed. cit., III, xv, p. 222).

Empero, la actitud del protagonista en el palacio no puede analizarse sin contemplar la influencia de la poción. Clotaldo afirma que a quien la beba “adormecido le quita / los sentidos y potencias” (vv. 1000-1001). La ingestión de opio —jugo de adormideras—, según la definición de Andrés Laguna, “de tal suerte debilita las fuerzas, que ponen la vida en balanza”, provoca un sueño muy profundo, “corrompe totalmente el sentido”.<sup>3</sup> La influencia del opio “determina que, *al despertar*, haya una mala acomodación visual que impide ver bien las cosas; asimismo causa ‘deseos lujuriosos’”.<sup>4</sup> El beleño relaja el cuerpo, enturbia la vista, entorpece la respiración, suscita terribles mareos, alucinaciones e hiperactividad. La confección se llama “Electuario de beleño opiado”, conocido en la época como *Filonio romano*.

Cuando Segismundo despierta en el palacio se encuentra aún bajo la influencia del bebedizo, a lo que se suman su carácter y escaso nivel empírico de conocimiento. En consecuencia, no es sorprendente su pérdida de control y que su actitud ante el mundo, con el que se enfrenta por primera vez libre y fuera de su espacio, esté dominada por las pasiones. Los sentidos del personaje y su razonamiento se hallan trastornados, lo que le provoca una serie de arrebatos. Aunque, con posterioridad, Calderón explica lo que ocurre sin que medien barbitúricos; dice Anajarte:

<sup>3</sup> Pedarcio Dioscórides Anazarbeo. *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, apud 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, UACJ, 9-12 de marzo de 1994), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1995, pp. 45-57; p. 49. La obra del doctor Laguna se encontraba en la biblioteca de Calderón. Vid. Felipe Picatoste, “Concepto de la Naturaleza. Deducido de las obras de don Pedro Calderón de la Barca”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *Calderón y la crítica: Historia y antología*, Gredos, Madrid, 1976, pp. 167-248; p. 181.

<sup>4</sup> Ruiz Ramón, *ibid.*, p. 53; *vid.* pp. 50-52 [las cursivas son mías].

No es la primera vez, ésta,  
 que los no vistos objetos,  
 cuando a la capacidad  
 sobran del que llega a verlos,  
 le ofuscan y le confunden  
 razón, duscursio y ingenio.<sup>5</sup>  
 (vv. 1900-1905)

El primer indicio de su tendencia exacerbada, antes de sentirse agredido por los cortesanos, es el rechazo a divertirse con cantos: “las músicas militares / sólo he gustado de oír” (vv. 1258-1259); le basta la información que tiene sobre su linaje y sus derechos para mostrar su temperamento agresivo: “¿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; con las damas está dispuesto a rebasar cualquier límite: “Nada me parece justo / en siendo contra mi gusto” (vv. 1417-1418); desea satisfacción de Astolfo dado el incidente protocolario; quiere vengarse de Basilio por la crianza que le dio. Las denominaciones de “homicida”, “soberbio”, “bárbaro”, “cruel”, etcétera, que se dan al príncipe, corresponden a un comportamiento en el que tiene una gran influencia la potente bebida: hiperactivo violento y lujurioso.

Los razonamientos e interrogantes lanzados por Segismundo en la segunda jornada han sido estudiados en detalle por el profesor Ruiz Ramón.<sup>6</sup> No obstante, un punto de gran trascendencia es que el dramaturgo ha preparado hábilmente la recepción del público en la presentación de la primera respuesta del personaje, cuando se entera de quién es, al viejo ayo que lo trata con respeto:

<sup>5</sup> Calderón de la Barca, *La fiera, el rayo y la piedra*, ed. de Aurora Egido, Cátedra, Madrid, 1989.

<sup>6</sup> *Vid. Calderón nuestro contemporáneo*, ed. cit., pp. 177-191, en particular.



Pues vil, infame y traidor,  
 ¿qué tengo más de saber  
 después de saber quién soy,  
 para mostrar desde hoy  
 mi soberbia y mi poder?

(vv. 1295-1299)

La estructura de la réplica es en sí un signo cuya significación sólo alcanza plenitud en la representación. Después del introito agresivo y la aclaración sobre la actitud que asumirá frente al poder, emite sus razones que, si bien le sobran, parecen disminuir por el peso de una descompostura a la que se suma la condena a muerte de la que será ejecutor. La disposición del planteamiento es: agresión (particular y social)-razón-condena.

Segismundo mismo se encarga de presentarse ante el espectador como un ser pasional que si no es escuchado, tampoco parece estar dispuesto a hacerlo al tratarse de razones que no coinciden con lo que quiere, de ahí que diga a Rosaura antes de que ella lo agrede: “Harás que de cortés pase a grosero, / porque la resistencia / es veneno crüel de mi paciencia” (vv. 1631-1633); es, pues, intolerante. Cuando la dama apela al respeto que le debe, él responde: “que soy muy inclinado / a vencer lo imposible” (vv. 1640-1641); es temerario. A esto se añade una concepción ligera de la vida al compararla con un juego de azar en el que domina la ley del más fuerte. Respecto a la muerte del Criado 2 responde a Basilio: “Díjome que no podía / hacerse y gané la apuesta” (vv. 1446-1447). El mismo sentido del reto es el que manifiesta frente a Rosaura: “y así, por ver si puedo, cosa es llana / que arrojaré tu honor por la ventana” (vv. 1644-1645). Dicha actitud la define Clotaldo como “loco deseo” (v. 1648); actúa por impulsos dominados por la sensualidad. Su concepto de las relaciones sociales es que debe imponerse por la fuerza física, por ello afirma: “Soy tirano” (v. 1666).

Fundamentalmente, la ira<sup>7</sup> es la pasión que gobierna las acciones que realiza o quiere efectuar. Los estoicos consideran como acto esencial del ser humano el dominio de esta pasión.<sup>8</sup> Séneca dedica uno de sus tratados morales a plantear los inconvenientes de la ira y a refutar la idea de Aristóteles sobre ciertos beneficios de ésta como energía motriz. Para el filósofo cordobés “no coexisten los vicios con las virtudes”; la ira se extirpa mediante el uso de la razón, pues “nada hay tan difícil y arduo que no lo venza la mente humana”.<sup>9</sup> Calderón, en *Amar después de la muerte*, pone en labios de don Juan de Mendoza: “Nunca en razón la cólera consiste”.<sup>10</sup>

Así pues, la mera información sobre su origen, basado en el poderío que entraña la autoridad política, influye de manera negativa en la conducta de Segismundo, aun cuando haya sido sujeto de la injusticia paterna. En el enfrentamiento con Basilio reitera la importancia de saber quién es:

<sup>7</sup> Para una puesta en escena de *La vida es sueño* son muy útiles las descripciones de Séneca sobre las personas iracundas: “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, 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.*, L. II, xxxv, 3, pp. 151-153; *vid.* también L. III, iv, 2, p. 163).

<sup>8</sup> Llama la atención que Calderón recurra a la imagen de Belona en el v. 2488, 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.*, L. II, xxxv, 6, p. 153).

<sup>9</sup> *Ibid.*, L. II, XII, 2 y 3, p. 115.

<sup>10</sup> *Comedias de don Pedro Calderón de la Barca*, Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneira, Madrid, 1863, vol. 12, t. 3, I, VII, p. 684.

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)

A pesar de que se le ha revelado su linaje y que es heredero del trono, su concepto sobre sí mismo sigue siendo idéntico al de la primera jornada: la mezcla de la racionalidad y los instintos violentos.

Arraigada en la tradición erasmiana que, como señalamos, define el alma muy cercana a lo divino, en tanto que el cuerpo es considerado como una bestia muda,<sup>11</sup> es interesante constatar que esta bipolaridad del personaje se halla presente entre los pensadores españoles, quienes establecen asociaciones entre las fieras y los 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*”.<sup>12</sup> Dos años más tarde, el moralista toledano Juan de Mora expresa ideas similares a la filosofía estoica:

No puedo cierto no marauillarme grandemente del hombre, que auiendo 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

<sup>11</sup> *El Enquiridion*, ed. cit, p. 157.

<sup>12</sup> *Apud* Michel Cavillac, *op. cit.*, p. 69; versión española de *Pícaros y mercaderes en el Guzmán de Alfarache*, tr. de Juan Azpitarte, Almagro, Universidad de Granada-Universidad de Almería, 1994.

sujeto al antojo de los ciegos sentidos y desconcertados apetitos, haciéndose conforme a las bestias fieras, y aun muchas vezes peor que alguna dellas.<sup>13</sup>

Es decir, que la sensualidad, asociada al vicio, es una característica no sólo animal, sino dentro de tal especie, en la indomable. Juan de Aranda sostiene una noción semejante: “El hombre con la virtud se hace mas que hombre, y con el vicio menos que hombre”.<sup>14</sup> 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”.<sup>15</sup>

La virtud se inculca, se aprende, se cultiva, esto es, depende de la práctica racional. Una vez adquirida tiene relaciones próximas con el ámbito divino. En el caso de Segismundo la cuestión radica en que, habiendo vivido en cautiverio y drogado, es muy difícil, si no imposible, que un primer acercamiento pleno al mundo exterior le sirviera de recordatorio o enseñanza sobre el derecho ajeno y el dominio de las pasiones. El personaje toma como punto de partida sus propios intereses y gustos hacia lo novedoso (“nuevos mundos”) con una tendencia de apropiación. La teoría sobre las relaciones sociales que quizá aprendió en la torre requería puntos de contrastación empírica periódicos para llegar a una conceptualización adecuada. Hasta el momento, en su contacto con otros personajes, Segismundo es un hombre fiera que se ha dejado llevar por las sensaciones —la opinión asentada en el cuerpo—, y no por el uso de la recta razón —asentada en el alma—, ya que cuando la emplea no logra controlar sus impulsos. La estructura de la obra demanda dicha inclinación, pues de lo contrario carecería de suspenso y la conversión no tendría sentido.

<sup>13</sup> *Discursos Morales*, Madrid, 1589, f. 22v. (BNMadrid, R. 13816).

<sup>14</sup> *Lugares comunes de conceptos, dichos, y sentencias en diuersas materias*, Madrid, 1613, f. 43 (BNMadrid, R. 4481).

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 496-497.

Un rasgo notorio de la intencionalidad que revela el texto es la recurrencia al cumplimiento del vaticinio en términos de venganza. Segismundo afirma:

Acciones vanas,  
querer que tenga yo respeto a canas;  
pues aun ésas podría  
ser que viese a mis plantas algún día;  
porque aún no estoy vengado  
del modo injusto con que me has criado.

(vv. 1714-1719)

La intervención siguiente, y nada fortuita, de Astolfo es para reforzar la idea del cumplimiento del pronóstico: “¡Qué pocas veces el hado / que dice desdichas miente, / pues es tan cierto en los males / cuanto dudoso en los bienes! / [...] / Conocerse esta experiencia / en mí y Segismundo puede [...]. / En él previno rigores, / soberbias, desdichas, muertes, y en todo dijo verdad, / porque todo al fin sucede” (vv. 1724-1739). En duermela, Segismundo vuelve al horóscopo: “¡Bese mi padre mis pies!” y Basilio concluye: “Rendirme a sus plantas traza” (vv. 2067 y 2071). Luego, el príncipe expresa: “Porque mi venganza cuadre, / ¡vean triunfar de su padre / al príncipe Segismundo!” (vv. 2075-2077). La actitud frente al poder que declara haber asumido en el palacio también coincide con la advertencia del horóscopo: “De todos era señor / y de todos me vengaba” (vv. 2132-2133).

A pesar de que el espectador conoce la trayectoria de los personajes, el objetivo que revela la estructura dramática es el doble juego del dramaturgo de llevar a creer al espectador que el Hado se está cumpliendo paso a paso, para luego sorprender con un deslumbrante final en el que se conjugan la tragedia clásica y la cristiana.

Calderón, hasta el momento, parece configurar un personaje que responde a los consejos de Maquiavelo: “a un príncipe le convie-

ne comportarse como bestia y como hombre”.<sup>16</sup> Sin embargo, este es el planteamiento que le interesa refutar para proponer, en su lugar y en contraste con el realismo del pensador florentino —el ser (Basilio)—, un nuevo rey estoico y tacitista —el deber ser (Segismundo)— que se erigiera como ejemplo en medio de la crisis española.

<sup>16</sup> *El príncipe*, pról. de Sabino Fernández Campo, ed. de Mercedes López Suárez, Temas de Hoy, Madrid, 1994, p. 101.



## VII. *DE BREVITATE VITAE*

Una razón esencial para que se opere la metamorfosis del protagonista en la aprehensión de la realidad es que toma conciencia del carácter transitorio del mundo. Basado en su única forma de contrastación del conocimiento, su “soñada” estancia en el palacio, rechaza la moral utilitaria. El efímero gozo de los bienes terrenales —falsos o indiferentes para el estoicismo— lo conduce, en una didáctica al revés, a una transformación interior que lo lleva a la valoración de lo imperecedero (bienes verdaderos).

En primer término, a lo largo de la obra, el lector/espectador encuentra asociaciones constantes entre la vida y la muerte. El uso frecuente del oxímoron respecto a personajes (Rosaura define al príncipe como “vivo cadáver” [v. 94]), objetos (la torre es “cuna y sepulcro” [v. 195]), experiencias (Clarín reduce la estancia de Segismundo en el palacio a “una sombra de la vida / y una llama de la muerte” [vv. 2026-2027]), necesidad de subsistencia (el mismo gracioso, refiriéndose a su apetito, dice que vino “a morir viviendo” [v. 2193]), circunstancias (ante la rebelión popular, Estrella describe la situación: “cada edificio es un sepulcro altivo, / cada soldado un esqueleto vivo” [vv. 2474-2475]), prepara al público para que se establezca una relación íntima entre la vida y la muerte, entre el nacer y el perecer, entre el sueño y el carácter transitorio de la existencia del mundo terrenal.

El empleo de este tropo, cuyo sentido se va develando paulatinamente como vemos en el orden de los siguientes versos, cobra mayor significación al referirse a Segismundo, quien expresa de sí mismo: “siendo un esqueleto vivo, / siendo un animado muerto” (vv. 201-202); luego Clotaldo especifica: “antes de nacer moriste” (v. 321); y Basilio remata con calificar el embarazo de la reina como “sepulcro



vivo / de su vientre, porque el nacer / y el morir son parecidos” (vv. 665-667).

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 déshumanisé de la mort”.<sup>1</sup> En su conjunto, el ámbito humano se encuentra en un ciclo percibido como una fatalidad: condenado desde su origen. Dice Séneca en su *Consolación a Polibio*: “Todo lo que ha empezado acabará también”,<sup>2</sup> y ello significa no sólo el fin de lo existente en la Tierra, sino también en el 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”.<sup>3</sup> En el mismo sentido apuntan las siguientes palabras: “este mismo año salio vn cometa, q[ue] claram[e]nte se via crecer, y me[n]guar, y vimos (cosa dificultosa de creer) como en el mismo cielo puede nacer algo, y morir”.<sup>4</sup> La concepción sobre la inmutabilidad del cosmos ha sufrido una metamorfosis<sup>5</sup> que conduce a una actitud pesimista frente al mundo. Formalmente, por ejemplo, se traduce en el empleo reiterado del oxímoron en la obra.

En diverso camino que el de Segismundo, la conciencia sobre lo fugaz de la vida es causa de uno de los móviles esenciales del monarca: el dominio de la temporalidad, como señala el profesor Vitse. El objetivo de su conocimiento sobre los sucesos futuros es adelantarse al tiempo y a la fama; no sólo quitar, sino romper su “jurisdicción y oficio” (v. 617) en una competencia que entraña violentar las leyes del universo, debida a su pasión por el poder y la inmortalidad. Manifiesta que “todos los que viven sueñan” (v. 1149) antes de que lo

<sup>1</sup> *Segismundo et Serafina*, ed. cit., p. 11.

<sup>2</sup> Ed. cit., p. 127.

<sup>3</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 44. Alan Paterson sostiene que esta idea influye en Calderón, al escribir *El príncipe constante* (“Justo Lipsio”, art. cit.).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>5</sup> *Vid.* el apartado sobre ideología y ciencia.

concluya el príncipe. Sin embargo, su avidez de perdurar dista mucho de la fama hacia la que tenderá Segismundo. Derrotado, el viejo rey reconocerá que las leyes de la naturaleza no pueden quebrantarse, de ahí que ante el cuerpo inerte de Clarín sólo vea reflejada su profunda ignorancia.

El carácter volátil de los bienes materiales es una apreciación que permea la filosofía estoica. De hecho, existe la posibilidad de que una de las fuentes de *La vida es sueño* sea el siguiente fragmento de la tragedia senequista *Hércules loco* expresado por el Coro. Después de describir la vida diaria del pastor y el navegante en un espacio natural armónico, a lo que denomina cuadro de la tranquilidad de una “vida inocente y una casa contenta / con lo poco que tiene”, plasma el contraste del desasosiego de quienes buscan los falsos bienes:

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 sopro.  
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. [...]  
La raza de los hombres sin ser dueña de sí  
va en busca del destino que la arrastra [...]

las Parcas llegan en el justo momento.  
 Nadie queda eximido de esa orden,  
 nadie puede aplazar el día que está escrito...<sup>6</sup>

Concluye deseando para otros la gloria y para sí un lugar oculto, tranquilo y humilde. Para facilidad del lector, transcribo una parte del soliloquio en décimas del protagonista:

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!  
 ¡Que hay quien intente reinar!  
 viendo que ha de despertar  
 en el sueño de la muerte!

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)

<sup>6</sup> *Tragedias*, ed. y tr. de Jesús Luque Moreno, Gredos, Madrid, 2ª ri., 1997, t. I, vv. 164-190, p. 129.

Por un lado, en la tragedia de Séneca está más acentuada la angustia que provoca la lucha por la posesión de bienes; por otro, Calderón amplía el tema del poder y lo asocia al reconocimiento social, como un espejismo que termina con la muerte. Esto se relaciona con la actitud de Basilio que sólo toma conciencia de sus errores ante el cadáver del gracioso. No obstante, hay una coincidencia temática en algunos puntos y concuerdan en la concepción ética: la autoridad política, la posición económica, la perspectiva moral, la vacuidad de vivir engañado con los falsos bienes en la inconciencia de lo efímero de la vida. El poder, la avaricia, la vanagloria, la ira, en una palabra las pasiones, se encuentran en ambos textos como circunstancias externas al propio individuo que sufre en la intranquilidad por ellas sin contemplar que sólo llevan a la obtención de un provecho huidizo, vano y nocivo. La falta del dominio de sí mismo deposita en las penumbras de la memoria que el destino de cualquier ser humano, rey o plebeyo, es la muerte. Eugenio Frutos, en relación a los autos sacramentales, comenta: “la *mundanidad del hombre* se basa en el olvido de la muerte”.<sup>7</sup>

Así pues, el pensamiento y la acción de Segismundo se producen con base en la consideración de que la vida transcurre en una especie de sueño. Lo que tiene una doble significación: la fugacidad y la irreflexión sobre los bienes verdaderos (“ninguno lo entiende”). Las grandezas mundanas (la majestad, el poder y la riqueza) son, para el personaje “desengañado”, “Fantásticas ilusiones / que al soplo menos ligero / del aura han de deshacerse” (vv. 2328-2330). El mundo material es considerado por los estoicos —con Erasmo como intermedio de su resurgimiento— servil y despreciable, por no estar subordinado al hombre. Dice Epicteto:

<sup>7</sup> “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, pp. 481-540; p. 484.

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 hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro.<sup>8</sup>

Ante lo que no está en sus manos, Segismundo afirma el peso de su conciencia: “ya os conozco, ya os conozco, / y sé que os pasa lo mismo / con cualquiera que se duerme” (vv. 2338-2340). Respecto a este reconocimiento, Epicteto, en una de sus máximas, aconseja que se responda a un pensamiento perturbador: “Te conozco: *Eres un puro engaño y no lo pareces*”.<sup>9</sup> La concepción de la vida como sueño entraña la inconciencia, ignorar la esencia del mundo eterno, por ello es necesaria la conversión racional. El filósofo cordobés afirma: “Los naturales indolentes, que han de estar inclinados al sueño o a una vigilia muy semejante al sueño, están compuestos de elementos inertes”.<sup>10</sup> Lipsio asume las palabras de Píndaro: “Sueño o sombra es el hombre”.<sup>11</sup>

La comparación entre lo fugaz de las dichas terrenales y el mundo onírico 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 Pedro de Rivadeneira, fuente de Calderón en *La cisma de Inglaterra*,<sup>12</sup> 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).<sup>13</sup> La expli-

<sup>8</sup> *Manual*, ed. cit., c. I, 1, p. 183.

<sup>9</sup> “De los bienes verdaderos y que nos son propios, de los falsos y extraños”, en *Máximas*, ed. cit., 7, p. 36.

<sup>10</sup> *De la providencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, v, 9, p. 261.

<sup>11</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 46.

<sup>12</sup> Francisco Ruiz Ramón nos informa que la fuente histórica de la obra es el Libro Primero de la *Historia Eclesiástica del Scisma del Reino de Inglaterra* (Madrid, 1588) de Rivadeneira (“Introducción” a su edición de la obra, ed. cit., p. 55).

<sup>13</sup> El texto usado por Rivadeneira difiere un poco de la traducción citada: “El rico

cación del padre jesuita sobre el texto anterior ayuda a comprender el concepto de la época sobre el título de la obra calderoniana:

En las cuales palabras nos da á entender dos cosas. La primera que *toda esta vida es un sueño*, y que los que poseen muchas riquezas y grandes bienes y se tienen por ricos, realmente no lo son, sino que sueñan que son ricos. Deléitanse 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.<sup>14</sup>

Valoraciones análogas se presentan 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”.<sup>15</sup> En palabras del jesuita: “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”.<sup>16</sup> Tal concepción sobre el carácter volátil de los bienes terrenales la comparten otros pensadores españoles. El título del libro *Retrato del pecador dormido* (1575) del fraile franciscano Francisco Núñez es muy significativo, pues denomina a los mercaderes como gente que procede con malicia, y a los nobles los llama “viciosos”, ya que desdennan el trabajo y deshonoran a sus antepasados dejándose llevar por las “vanas honras del mundo”. Nuestro adversario, dice, atrae a los hombres a desear honras y dignidades.<sup>17</sup> En 1603, Francisco de Valles, perteneciente a un círculo

---

cuando durmiere no llevará nada consigo; abrirá sus ojos y hallará las manos vacías” (*Tratado de la tribulación*, en *op. cit.*, p. 389).

<sup>14</sup> *Ibid.* El concepto de la vida como espectáculo teatral lo vemos en *El gran teatro del mundo*, cuya fuente, de acuerdo con el análisis de Enrique Rull, es Séneca.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>17</sup> Salamanca, 1575, f. 145 (BNMadrid, R. 25427).

de letrados de ideas reformistas, sostiene que “las monarquías, las priuanças, y las riquezas passan en sueños, y son como heno”.<sup>18</sup>

En el ambiente de la época se manifiesta, pues, la noción de la vida superflua como sueño. De tal suerte, no es extraño que el tema sea desarrollado por Calderón. Lo efímero de la existencia, tanto la brevedad de lo ocurrido en el palacio como el engaño de que todo ha sido una quimera, llevan a Segismundo, a partir de su experiencia “soñada” —recuerdos de su corta estancia fuera de la torre—, a la conclusión de la escasa importancia del mundo material. Este es el motivo de su deseo de obrar bien, de tender un puente hacia lo imperecedero, con lo que principia el arduo camino de vencerse a sí mismo, de ser “dueño de sí”, en versos de Séneca. El proceso de conocimiento ha iniciado una importante transformación, ya que la memoria sobre la vida solitaria en la torre y su trayecto social en el palacio ha configurado una experiencia que provoca la necesidad de pasar de la mera información sensorial, la opinión, a la conceptualización racional que se asienta en el alma.

<sup>18</sup> *Cartas familiares de moralidad*, Madrid, 1603, f. 75 (BNMadrid, 2/68305).

## VIII. ROSAURA: LA REPRESENTACIÓN ANTITÉTICA DE LA VIRTUD

Varios estudiosos se han ocupado en señalar lo desafortunado de la opinión de Menéndez Pelayo de que la intriga en torno a Rosaura es “planta parásita”,<sup>1</sup> o la de Arturo Farinelli que podemos resumir en sus palabras: “Corra il 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 vita nel dramma dell'onore restaurato”.<sup>2</sup> A estos críticos habría que añadir a Enrique Rull quien sustenta que “no están en igualdad de relevancia” ésta y la prueba de Segismundo.<sup>3</sup>

Wilson ha señalado, con acierto, respecto al papel de Rosaura en relación con Segismundo, que ella “is the instrument of his conversion”.<sup>4</sup> Es, pues, poco prudente, por parte del mismo Wilson, llamar “sub-plot” al tema de Rosaura. Resulta mucho más afinada la idea de Sloman, quien concluye: “Calderón has created a single, coherent, and integrated dramatic movement”.<sup>5</sup>

Desde diversos ángulos, para Whitby,<sup>6</sup> Sloman,<sup>7</sup> Francisco Aya-

<sup>1</sup> 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 edición de *La vida es sueño*, Alhambra, Madrid, 1995, pp. 3-70; p. 24.

<sup>2</sup> *La vita è un sogno*, Torino, 1916, P. 2, p. 285, *apud* Wilson “On *La vida es sueño*”, art. cit., p. 68.

<sup>3</sup> “Estudio preliminar” a *La vida es sueño*, ed. cit., p. 24.

<sup>4</sup> “On *La vida es sueño*”, art. cit., p. 78.

<sup>5</sup> “The Structure of Calderón's *La vida es sueño*”, en Wardropper, *Critical Essays*, ed. cit., p. 91.

<sup>6</sup> “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.

<sup>7</sup> “The Structure of Calderón's...”, art. cit.



la<sup>8</sup> y Edwin Honig,<sup>9</sup> el tema de Rosaura forma parte integral de la obra. Eso es cierto, sin embargo, el enfoque analítico desde el pensamiento neoestoico nos permite profundizar en el argumento sobre la unidad estructural que forman los dos personajes.

Desde el primer verso de la obra, el espectador ha presenciado la caída de la dama del “hipogrifo violento”. En las dos descripciones de caballos atribulados, se recurre a las imágenes del agua, el viento, la tierra y el fuego, y es precisamente Rosaura quien los cabalga. Calderón aplica el sistema básico de la ciencia natural, es decir, la doctrina física de los cuatro elementos, también presente en la filosofía estoica,<sup>10</sup> al microcosmos. Como señala Alan Paterson respecto a *A secreto agravio, secreta venganza*, se da una “transposición del modelo elemental desde una escala macrocósmica a la microcósmica”,<sup>11</sup> en este caso, al mundo animal; Clarín describe el segundo caballo que monta Rosaura:

—pues el cuerpo es la tierra,  
el fuego el alma que en el pecho encierra,  
la espuma el mar, el aire su suspiro—,  
en cuya confusión un caos admiro  
pues en el alma, espuma, cuerpo, aliento,  
monstruo es de fuego, tierra, mar y viento...

(vv. 2676-2681)

La agitación de los caballos, definidos como seres caóticos, revela una pérdida de control en la que, por consiguiente, también el alma, que

<sup>8</sup> “Porque no sepas que sé”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, pp. 647-666.

<sup>9</sup> “El príncipe magnánimo y el precio de la conciencia moral en *La vida es sueño*”, *ibid.*, pp. 747-768.

<sup>10</sup> Vid. “Zenón”, en Diógenes Laercio, *op. cit.*, 95, p. 189.

<sup>11</sup> Alan Paterson, “Retorno a Picatoste y su Calderón ante la ciencia”, en Hans Flasche (ed.), *Hacia Calderón* (Décimo Coloquio Anglogermánico, Passau, 1993), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994, pp. 119-125; 123.

para la Stoa es un pneuma ígneo que tiene sede en el corazón, participa del desconcierto.<sup>12</sup> No es un animal cualquiera, en términos hiperbólicos es un monstruo igual que quien lo cabalga: Rosaura se autodenomina “monstruo de una especie y otra” (v. 2725). Joaquín Casaldueño apunta: “El caballo como símbolo de las pasiones era frecuente”;<sup>13</sup> y afirman Kurt Reichenberger y Juventino Caminero que “los caballos significan las pasiones del alma”.<sup>14</sup> Ángel Valbuena Briones opina que en la obra de Calderón el caballo simboliza los instintos pasionales y puede funcionar de dos formas: como mal augurio o como la pérdida del control racional del individuo que es dominado por las pasiones.<sup>15</sup>

Aurora Egido anota que el tema de la mujer despeñada “tiene connotaciones simbólicas que identifican al jinete con la razón y al caballo con la pasión, presentando la lucha de *ratio versus passionem*”.<sup>16</sup> En *La vida es sueño*, por el contrario, el personaje femenino aparece estrechamente ligado al ímpetu del animal. 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”.<sup>17</sup> Clotaldo, al enterarse de que es Astolfo quien agravió a su hija, le aconseja: “Vuélvete a tu patria,

<sup>12</sup> 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). *Vid.* Capelle, *op. cit.*, pp. 429-430; Víctor Goldschmidt, art. cit., p. 286.

<sup>13</sup> “Sentido y forma de *La vida es sueño*”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, p. 672.

<sup>14</sup> “Los pretendidos crímenes de Segismundo”, en *Calderón dramaturgo*, Reichenberger, Kassel, 1991, pp. 41-116; p. 94.

<sup>15</sup> “Simbolismo. La caída del caballo”, en *Perspectiva*, ed. cit., p. 50.

<sup>16</sup> Introducción a su edición de *La fiera el rayo y la piedra*, ed. cit., n. v. 3713, p. 377. La despeñada Anajarte también es víctima de sus pasiones: el odio, la ingratitud, etcétera.

<sup>17</sup> Ed. cit., I, p. 73.

pues, / y deja el ardiente brío / que te despeña” (vv. 952-954). Palabras que remiten al campo semántico del animal desbocado con que comienza el texto y al que también Basilio hace alusión en términos de “furia”. Además, al caer del “hipogrifo”, Rosaura dice que bajará el monte “ciega y desesperada” (v. 13), vocablos que describen su arrebato. Es preciso notar que en la versión de Zaragoza la bajada del monte la hace “sola y desesperada” (v. 13). A Calderón le interesa enfatizar, en la edición madrileña, la ausencia del razonamiento ecuánime en el personaje. Por ello me parece difícil ver a Rosaura como alguien “que a menudo aparece como demasiado cerebral, demasiado silogística, demasiado ‘discreta’”, de acuerdo con José María Ruano de la Haza.<sup>18</sup>

Clarín, en su primera intervención, dice a la protagonista que han llegado hasta el monte “entre desdichas y locuras” (v. 28), lo que define la irracionalidad de Rosaura, tanto de fingirse hombre, aunque fuera frecuente en el teatro, como del motivo de su viaje, su apasionamiento. Estos elementos van proporcionando información sobre su patrón de conducta. En la última jornada Clotaldo explica la razón de haberla mandado vestirse de mujer: en caso de que Astolfo la vea lo haga “sin juzgar a liviandad / la loca temeridad / que hace del honor ultraje” (vv. 2525-2527). Por otro lado, 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. 1872-1875). Para el estoicismo es fundamental dominar el sufrimiento físico y moral. En su tratado *De la providencia*, Séneca aconseja: “Despreciad el dolor: o acabáis con él o acaba con vosotros”;<sup>19</sup> y en una de sus cartas puntualiza:

<sup>18</sup> “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* (Actas del v Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro, UACJ, 6-9 de marzo, 1996), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1997, p. 35.

<sup>19</sup> *Tratados morales*, ed. cit., t. II, VI, 6, p. 263.

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.<sup>20</sup>

Aun temiendo ser prolija, en esta misma Epístola hay otro texto que permite ver el contraste entre aquellos que se gobiernan con la razón y quienes no lo hacen, pues la causa que eleva a la persona radica en el hecho “de tener bajo su dominio los mismos males, de sojuzgar con la razón —fuerza la más poderosa de todas— el azar, el dolor y la injuria”.<sup>21</sup> El imperio de la aflicción en Rosaura descarta la lucidez racional y luego su intrepidez se basa en la deshonestidad con que finge en el palacio.

Por otro lado, la segunda vez que la dama cabalga, acaba de transcurrir la escena en la que se enfrenta a Clotaldo, y a pesar de que la aliente recuperar la honra, acepta que oponerse al casamiento de Astolfo con Estrella “Es locura” (v. 2640). Es consciente de su incapacidad para vencer, de que perderá la vida y el honor; y aunque ante la apreciación del privado como “desatino” de todo su intento ella anteponga el “valor”, al final reconoce que “Es rabia, es ira” las que motivan sus acciones. En consecuencia, la denominación de Clotaldo sobre la conducta de ésta como “ciega pasión” (v. 2649) resulta una definición lógica para el espectador, quien, además, ya ha escuchado autocalificarse así a la propia protagonista desde el inicio de la representación. Por si fuera poco, en su relato a Segismundo dice: “Yo, ofendida, yo, burlada, / quedé triste, quedé loca, / quedé muerta, quedé yo, / que es decir que quedó toda / la confusión del infierno / cifrada en mi Babilonia” (vv. 2798-2803). Esta caracterización

<sup>20</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 74, 30, pp. 437-438.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 20, p. 434.

pasional/irracional, incluso asociada al Demonio, hace de Rosaura la representación antitética de la virtud a la que llegará Segismundo. De modo que, desde la perspectiva estoica, su historia forma parte coherente de la estructura dramática de la obra. Sin este personaje femenino no existiría una de las pasiones fundamentales de Segismundo, quien de su “sueño” en el palacio lo único que rescata como real es su amor/deseo por Rosaura: “Sólo a una mujer amaba; / que fue verdad creo yo, / en que todo se acabó / y esto sólo no se acaba” (vv. 2134-2137). Ella es, pues, una de sus pruebas determinantes en su camino hacia el autovencimiento.

Calderón asoció los opuestos vicio/virtud, pasión/razón; los dos temas aparecen fusionados y el desarrollo de uno depende del otro. La causa central del dominio de Segismundo sobre sí mismo es Rosaura y eso explica la conversión, nada rápida y nada fortuita. A Francisco Rico le parece “gratuito” que el protagonista ataque a Rosaura en una primera instancia y luego la adore.<sup>22</sup> De ninguna manera carece de importancia que el protagonista reaccione así: es agresivo porque no ha tenido contacto social y ve invadido su espacio, descubierta su interioridad; pero se prenda de ella tanto por su aislamiento cuanto porque es parte inexcusable de los retos que tiene que pasar. Las pasiones son parte medular de la tragedia y su papel es lo único que justifica la transformación. El tema del honor de la dama es un vehículo para la configuración del protagonista: Rosaura como representante de la pasión desbocada ante la que Segismundo reaccionará y dará fin al casarla con Astolfo. Debido a que, como dice Malandrín en *El castillo de Lindabridis*, “Sobre los afectos reina / la razón”.<sup>23</sup>

La restauración del honor de la protagonista se halla dentro de las pruebas del príncipe. La relación física que establece con ella se revela en que, en las dos ocasiones que la encuentra estando libre,

<sup>22</sup> “El teatro es sueño”, en *op. cit.*, p. 230.

<sup>23</sup> Ed. de Victoria B. Torres, EUNSA, Pamplona, 1987, vv. 807-808.

se propone aprovechar las circunstancias para deshonrarla. Tal parece que confunde el amor con el instinto sexual reprimido: en el palacio la amenaza con arrojar su honor por la ventana; liberado, declara amar su hermosura y dice: “gocemos, pues, la ocasión: / el amor las leyes rompa / del valor y confianza / con que a mis plantas se postra” (vv. 2960-2963). No obstante, en *Segismundo* se opera un cambio que lo conduce a retornar a la representación sensible de la mujer, ante la que había reaccionado según el dictado de sus pasiones, para disentir de esa conducta, desde una perspectiva racional asociada con la virtud y por ende con las obras, no porque sea una hermana positiva o una especie de “hermafrodita” como dice Honig.<sup>24</sup> El personaje revela la fuerza de la aptitud humana para buscar voluntariamente el bien. Ello explica que, de acuerdo con las expectativas de Rosaura,<sup>25</sup> se produzca un desdén aparente y le responda que no le habla “porque quiero / que te hablen por mí mis obras” (vv. 3010-3011). 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 conceptos y, por ende, reacciones distintas en el príncipe, dado que ha llegado a considerar que “El bien sumo no es sino la honestidad”.<sup>26</sup> En términos de Eugenio Frutos, “la acción presupone actividades intelectuales”.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Art. cit., p. 759.

<sup>25</sup> 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 et Serafina*, ed. cit., p. 62).

<sup>26</sup> Séneca, *Epístolas*, ed. cit., E. 71, 4, p. 406.

<sup>27</sup> Cita *A María el corazón*: “que hasta ver lo que hace un hombre / no hay ver lo que un hombre piensa” (art. cit., p. 528). Séneca explica a su hermano Novato: “Para que sepas cómo empiezan las pasiones y crecen y se desbordan, te diré que hay un primer movimiento no voluntario, que es la preparación de la pasión y como una amenaza de ella; el segundo es ya con voluntad, pero no voluntad contumaz [...] el tercer movimiento ya no es dueño de sí mismo, porque quiere vengarse no porque sea necesario, sino porque sí, pues ha vencido a la razón [...]. El segundo movimiento que nace de la reflexión, con la reflexión se domina” (*De la ira, Tratados*, ed. cit., L. II, IV, pp. 101-103).

Después del análisis hecho no me parece acertado el juicio de Casaldueiro, aunque se refiera al privado, cuando afirma: “Clotaldo nos muestra que la actitud del discurrir en el Barroco español 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”.<sup>28</sup> El criterio de verdad, para la lógica estoica, depende de la razón que actúa sobre el conocimiento sensible. De la experiencia, basada en los recuerdos, nacen los conceptos que van a conformar la ciencia. En *La vida es sueño*, es primordial el uso de la recta razón, los sentimientos de placer y disgusto deben dominarse para que Segismundo llegue a ser un rey ejemplar.

Rosaura, pues, funciona como detonador y móvil de la pasión/amor del príncipe, quien debe luchar por su vencimiento en nombre de la virtud y, como buen tacitista, ya lo veremos, de la razón de Estado.

<sup>28</sup> Art. cit., p. 676.

## IX. LOGOS Y VIRTUS

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 (y no, ciertamente, porque ninguna súplica lo conmueva)”.<sup>1</sup> Esta opinión pone en tela de juicio el fundamento de la tragedia y anula su esencia dramática. Desde dicha concepción, *La vida es sueño* pierde su carácter de obra clásica, ya que dentro de la estructura del texto, las dos últimas jornadas, si no es que las tres, carecerían de sentido. El tránsito de la insensatez a la razón, que conforma una base del núcleo dramático, al definirse como “gratuito” le resta su valor en relación con el Hado y el libre albedrío, el papel científico y maquiavélico de Basilio, la pasión de Rosaura, la concepción ética-política y las determinaciones del nuevo rey. La metamorfosis del protagonista no se produce en un verso, sino a través de un conjunto de situaciones y pruebas que se van presentando a lo largo de la última jornada.

Para Ruano de la Haza la transformación del protagonista no se debe a una conversión o “iluminación repentina”, sino a empirismo (temor al castigo por obrar mal), en el que hay una aceptación intelectual de la virtud.<sup>2</sup> Esta interpretación se relaciona con la teoría del conocimiento de los estoicos, quienes consideran que, si bien el origen del aprendizaje es empírico, la sabiduría se produce como en una especie de conversión o persuasión racional.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> “El teatro es sueño”, ed. cit., p. 230.

<sup>2</sup> “Introducción” a *La vida es sueño*, ed. cit., pp. 53-56.

<sup>3</sup> Al respecto sustenta Séneca: “Hasta ahora trato de persuadirme de estas verdades que te encarezco, pero todavía no estoy persuadido” (*Epístolas*, ed. cit., E. 71, 30, pp. 414-415). Es interesante observar la traducción de Fernández de Navarrete; “yo me predico la virtud que tanto elogio, pero todavía no soy un convertido...” (*Tratados filo-*



Cuando se trata de una mudanza religiosa, el sujeto, en general, requiere o solicita un auxilio exterior.<sup>4</sup> El protagonista en ningún momento muestra esta necesidad, su reforma obedece a una profunda introspección, es puramente ética, pero además volitiva, lo que significa una práctica constante de la reflexión. Para los estoicos “la propia virtud se halla ubicada en la parte más noble de nuestro ser, es decir, en la racional”.<sup>5</sup> Esto se traduce en que la virtud y el razonamiento mantienen relaciones indisolubles. El mismo Calderón en la loa de *Andrómeda y Perseo* sustenta sobre el Entendimiento: “pues es a él a quien toca / saber lo que es malo o bueno”. Eugenio Frutos comenta al respecto que es preciso resaltar “el carácter intelectualista de la moral”.<sup>6</sup> Asimismo, en el auto de *La vida es sueño*, Amor solicita 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 el bien”.<sup>7</sup> El entendimiento y el albedrío son elementos diferentes, potencia y acto, de ahí el racionalismo<sup>8</sup> de la obra calderoniana.

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”, aspecto sobre el que no debemos olvidar las necesidades de la economía dramática, para que decida modificar su actitud: “Es verdad; pues reprimamos / esta fiera condición, / esta furia, esta ambición, / por si alguna vez soñamos” (vv. 2146-2151). Palabras que evocan una de las máximas de Epicteto sobre la resistencia a las tentaciones y la fir-

---

sóficos. *Cartas*, versiones de Pedro Fernández de Navarrete y Nicolás Estébanez, Porrúa, México, 7ª ed., 2000, p. 180).

<sup>4</sup> Vid. William James, ed. cit., p. 187.

<sup>5</sup> Séneca, *Epístolas*, ed. cit., E. 71, 32, p. 415.

<sup>6</sup> Art. cit., p. 498.

<sup>7</sup> *Autos sacramentales. Desde su origen hasta fines del siglo XVII*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1865, t. 58, p. 425.

<sup>8</sup> No uso el término en el sentido de la corriente filosófica sobre teoría del conocimiento.

meza en las convicciones: “En una palabra: hay que salir siempre victorioso, hasta en sueños”.<sup>9</sup> La idea de dormir y despertar, en dicho sentido, aparece en Séneca: “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”.<sup>10</sup>

El protagonista se basa en su propias vivencias para inclinarse al cambio: “y la experiencia me enseña / que el hombre que vive sueña / lo que es hasta despertar” (vv. 2155-2157). ¿Qué significa transitar del sueño a la vigilia? Al aceptar frente a Clotaldo que hay que obrar bien por si alguna vez sueña se refiere a su estancia en el palacio, es decir, a la libertad, a verse en un estado distinto al de su encerramiento, pues son las dos únicas situaciones (contrastantes) por las que ha pasado, a pesar de que suponga onírica la segunda. Por otro lado, siguiendo el método inductivo, ya que parte de su experiencia, sostiene que “todos sueñan lo que son” (v. 2176) y “que toda la vida es sueño” (v. 2186). En este caso estamos frente a otra connotación del sueño que se refiere a la fugacidad de las cosas. Sin embargo, aunque cuando decide comandar al ejército su perspectiva sobre la realidad de lo que ocurre no es nítida, su principio es obrar bien: “Si fuere verdad, por serlo; / si no, por ganar amigos / para cuando despertemos” (vv. 2425-2427). Segismundo plantea que habrá un momento en el que tendrá conciencia. Esto significa el uso pleno de la razón, pues si el hombre sueña lo que es hasta “despertar” es debido a su incapacidad de discernir sobre los verdaderos bienes. Ya nos ha dicho que sueña el rey, el rico, el que medra, etcétera, y él mismo ha vivido una ilusión teatralizada del poder y la grandeza durante su estancia en el palacio, montada por Basilio.

<sup>9</sup> “Del propio perfeccionamiento”, *Máximas*, ed. cit., 37, p. 54.

<sup>10</sup> *Reconocimiento de nuestros vicios. El remedio de la filosofía*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VI, E. 53, 8, p. 308.

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 lucha mental de un personaje, y va aumentando por un sutil raciocinio”.<sup>11</sup> Determinados apartes de la obra cumplen con la misma función.

En la tercera jornada, después de ser confundido con Clarín, el Soldado 1 le ofrece la libertad y el mando militar; Segismundo reflexiona detalladamente (vv. 2307-2343) sobre lo efímero de las cosas en un aparte. En los primeros versos, se pregunta:

(¿Otra vez —¡qué es esto, cielos!—  
queréis que sueñe grandezas  
que ha de deshacer el tiempo?  
(vv. 2307-2309)

Cuestiona si de nuevo es posible “que vea” (v. 2310), “...que toque / el desengaño o el riesgo / a que el humano poder / nace humilde y vive atento? (vv. 2314-2317). Su respuesta es de rechazo ante la oportunidad que se le presenta. Los sentidos ya no se consideran vías confiables para moderar las acciones, pues sólo ofrecen un conocimiento sobre la mundanidad.

Una vez que ha considerado factible liberarse, el príncipe declara: “Contra mi padre pretendo / tomar armas y sacar / verdaderos a los cielos: / presto he de verle a mis plantas”. Empero, recapacita: “(Mas, si antes desto despierto, / ¿no será bien no decirlo, / supuesto que no he de hacerlo?” [vv. 2379-2385]). La concepción del estado de vigilia es metafórica en la práctica, pues funciona como una anticipación de la actitud que asumirá después de derrotar a Basilio, es decir, al llegar al dominio de sí mismo y a la apropiación de los bienes interiores que eso entraña.

<sup>11</sup> “La dialéctica y el casuismo en Calderón”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, pp. 561-581; p. 580.

En segundo lugar, cuando Clotaldo rehúsa ayudarlo, reacciona con violencia, pero acto seguido reflexiona y reprime sus pasiones, ya que ignora si está soñando; exclama:

¡Villano,  
traidor, ingrato! (Mas, ¡cielos!,  
reportarme me conviene,  
que aún no sé si estoy despierto.)  
(vv. 2410-2413)

A pesar de su escepticismo, toma la decisión de proceder bien en sueños y en vigilia: “Mas sea verdad o sueño, / obrar bien es lo que importa” (vv. 2423-2424). Segismundo se despreocupa de su estado para comportarse de acuerdo con un valor, determinación que anuncia su metamorfosis.

La tercera situación tiene lugar en el momento en que el príncipe conduce al ejército, ya que siente tal orgullo de sí mismo que habla de la conquista del firmamento:

Si este día me viera  
Roma, en los triunfos de su edad primera,  
¡oh, cuánto se alegrara,  
viendo lograr una ocasión tan rara  
de tener una fiera  
que sus grandes ejércitos rigiera,  
a cuyo altivo aliento  
fuera poca conquista el firmamento!  
Pero el vuelo abatamos,  
espíritu; no así desvanecemos  
aqueste aplauso incierto,  
si ha de pesarme, cuando esté despierto,  
de haberlo conseguido  
para haberlo perdido;

pues mientras menos fuere,  
 menos se sentirá si se perdiere.

(vv. 2656-2671)

Como observamos, el príncipe medita de inmediato sobre lo efímero del reconocimiento social y luego habla de la posibilidad de despertar y perderlo. No olvidemos que desde que el personaje sale del influjo de las drogas, a su regreso del palacio a la torre, sostiene que el aplauso es “prestado” (v. 2162). La propia experiencia en la corte —soñada para él, no para el lector/espectador— le ha enseñado la volatilidad del mundo material y de las diversas situaciones vividas, por ello se prepara para la privación de cualquier tipo de bien, tal como aconseja Séneca: “Ningún bien es útil a quien lo posee, sino aquel para cuya pérdida está aparejado el ánimo”.<sup>12</sup>

En cuarto lugar se presenta la historia de Rosaura y su petición, aquí empiezan a aclararse para Segismundo los límites entre la realidad concreta y la onírica, ya que es consciente de que la ha visto tres veces. No obstante, lo efímero de las circunstancias lo conduce a compararlas con el sueño, y asociando el gozo sensorial con éste, piensa en traicionar la confianza de la dama y deshonorarla:

Rosaura está en mi poder;  
 su hermosura el alma adora;  
 gocemos, pues, la ocasión:  
 el amor las leyes rompa  
 del valor y confianza  
 con que a mis plantas se postra.

(vv. 2958-2963)

Acto seguido, delibera: “Mas, con mis razones propias, / vuelvo a convencerme a mí. / Si es sueño, si es vanagloria, / ¿quién por vanagloria humana / pierde una divina gloria?” (vv. 2967-2971). El prín-

<sup>12</sup> *No hay por qué temer a la muerte*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. I, E. 4, 6, p. 104.

cipe ha tenido que sostener, de nueva cuenta, una lucha interna, pero su nivel de complicación es mayor. Su reflexión sobre la memoria de los bienes pasados, equiparándolos con el sueño, lo hace concluir que los deleites temporales son transitorios y por tanto carecen de importancia, de ahí que desista y elabore un juicio que lo lleva a la búsqueda de lo imperecedero, lo inmaterial:

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 se relacionan con las concepciones éticas del filósofo cordobés: “porque aquel verdadero bien, la sabiduría y la virtud, no muere, es estable y eterno. Es el único bien inmortal que pueden alcanzar los mortales”.<sup>13</sup> Los auténticos bienes, pues, para Segismundo, no son volátiles y en ellos radica el camino hacia el que debe dirigirse el hombre. Del mundo de los sentidos se pasa al ámbito del entendimiento y a la acción. La doctrina de Zenón sobre los sueños resulta bastante sugerente:

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 ni aprobando o realizando algo terrible o absurdo, sino que, como un translúcido abismo de imperturbable serenidad, se le ilumina [la parte] imaginativa y pasional del alma, aquietada por la razón.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.*, E. 98, 9, p. 229.

<sup>14</sup> Plutarco, *Sobre los progresos de la virtud* 12, 82 f [S.V.F. 1 234], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 376, p. 141.

Aun en estado de vigilia, el personaje ha creído estar dentro de un sueño; esto no ha impedido que, una vez iniciado el proceso de conversión, sus reflexiones continuas lo lleven a obrar de manera positiva como resultado del vencimiento de sus pasiones. De acuerdo con el planteamiento del fundador del estoicismo, el protagonista, mediante el uso de la razón, ha progresado hasta en los sueños. Además, la participación efectiva del elemento racional se patentiza tanto verbalmente como en la representación, y por eso Rosaura le pregunta sorprendida: “¿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 muy concreta. La respuesta de Segismundo encierra ya un replanteamiento de sus concepciones y de su forma de proceder:

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)

Este parlamento nos evoca 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”.<sup>15</sup> En los versos del personaje la reacción sensorial se coloca en un nivel inferior respecto a la idea moral. Ante la voz se levanta el edificio del honor basado en las obras, en el mérito. Hay una doble

<sup>15</sup> *Los viajes frecuentes, obstáculo para la conversión*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. VII, E. 69, 3, p. 394.

connotación del verbo “hablar”: la acción lingüística de comunicación y la metafórica de los hechos que revelan valores y adquieren una significación más profunda. Por otro lado, también nos encontramos ante dos aspectos semánticos del verbo “mirar”: uno relativo a la percepción sensorial; el otro en el sentido de preocupación por un valor. En estas palabras podemos captar la metamorfosis del conocimiento y, con éste, de la conducta del protagonista. Hay una enorme diferencia respecto a la concepción primordialmente fisiológica (empírica) del mundo de las dos primeras jornadas, cuando entra en contacto más amplio con éste, porque “El entendimiento sabe / moderar los sentimientos”<sup>16</sup> (conceptual).

Las diversas situaciones dramáticas a las que se enfrenta el personaje muestran con nitidez la idea estoica de que, a través del pensamiento y de la acción, se conserva “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*”.<sup>17</sup>

Cuando conoce a la dama, el príncipe recibe una impresión sensible, apegada al cuerpo, de ahí que Rosaura, al motivar sus sentidos, haya provocado el desencadenamiento de una pasión amorosa.<sup>18</sup> Empero, su transformación a la recta racionalidad —luchar por su honor— lo lleva a tomar medidas que inician con el control sensorial. Nuevos valores y actitudes, que provienen del vencimiento de las pasiones mediante la razón, configuran un personaje totalmente distinto. El cambio de Segismundo, de priorizar la razón sobre el

<sup>16</sup> *Las cadenas del Demonio, Comedias*, ed. cit., vol. 12, t. 3, I, 1, p. 531.

<sup>17</sup> Víctor Goldschmidt, art. cit., p. 295.

<sup>18</sup> No intento “sentimentalizar” a Segismundo, bien puede tratarse, como propone el profesor Ruiz Ramón, de una atracción o deseo por el “tú”, la otra persona que conoce por primera ocasión. *Vid. Paradigmas*, ed. cit., p. 136. Sin embargo, la libido y el gusto físico están presentes en los versos del personaje, quien también denomina “amor” a su emoción.



mundo sensible, se encuentra en íntima relación con el neoestoicismo y su teoría del conocimiento; dice Séneca: “Todos aquellos que sitúan el placer en la cúspide, juzgan que el bien es objeto de los sentidos; nosotros, por el contrario, que atribuimos el bien al alma, juzgamos que es objeto de la inteligencia”.<sup>19</sup>

En los interrogantes internos del protagonista vemos el planteamiento estoico de la lógica respecto al criterio de verdad: hay una dialéctica que se manifiesta en preguntas y respuestas. Se produce la impresión del mundo exterior, se conserva en la memoria, y luego el entendimiento —potencia— le advierte sobre dicho material proporcionado por los sentidos y lo lleva a la acción, es decir, a hacer uso del albedrío —acto—.

La mudanza del príncipe ha implicado una prueba tras otra: con el Soldado 1, su relación con Basilio, frente a Clotaldo, consigo mismo, ante Rosaura. El filósofo cordobés 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”.<sup>20</sup>

En la representación es muy significativo el proceso escénico del cambio de Segismundo. Ante cada situación, el espectador debe presenciar la transformación racional del personaje en hombre virtuoso, ya que se opera a través de una íntima confrontación: el protagonista transita de ser gobernado por las pasiones a dominarlas racionalmente mediante una lucha interna, de una profunda tensión, en la que hay un primer impulso y luego una reflexión.

<sup>19</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 124, 2, p. 419.

<sup>20</sup> *Ibid.*, E. 68, 14, p. 392.

## X. LA *AUTOPRAGIA* DE SEGISMUNDO

El vencimiento de cada una de las pasiones por el protagonista desemboca en una meridiana claridad en el enfrentamiento final con el padre, en el cual da muestras de un empleo 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 estoica; sustenta Séneca: “Algunas verdades son evidentes, otras oscuras: son evidentes las que son percibidas por los sentidos, las que son retenidas por la memoria; son oscuras las que están fuera de su alcance. Pero la razón no se contenta con las verdades evidentes: su mayor y más bello cometido está en descubrir las ocultas”.<sup>1</sup>

En este contexto, Segismundo, que ya ha superado el nivel del nuevo conocimiento sensorial, en primer término sostiene que Dios no engaña al escribir el destino, no se equivoca ni miente al mostrar señales en el cielo; quien lo hace “es quien, para usar mal dellas, / las penetra y las alcanza” (vv. 3170-3171), es decir, el rey. Tal idea remite a las concepciones del filósofo cordobés: “La bondad o maldad [...] 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”.<sup>2</sup> El príncipe no pone en tela de juicio el hecho de que la divinidad manifiesta los acontecimientos futuros en el ámbito celeste, sino el uso que se haga de saber dichos anuncios. El propio Basilio ha anticipado su derrota por el empleo equivocado —maquiavélico, como veremos— de su albedrío: “Porque de los in-

<sup>1</sup> *Ibid.*, E. 95, 81, p. 212.

<sup>2</sup> *Ibid.*, E. 71, 21, p. 412.

felices, / aun el mérito es cuchillo; / que a quien le daña el saber, / homicida es de sí mismo” (vv. 652-655).

Para los estoicos las instancias externas son indiferentes: Clotaldo, Rosaura, Basilio, el Soldado 1. Es la orientación de la voluntad la que puede ser positiva o negativa. Justo Lipsio afirma: “El orige[n] de la razo[n] es del cielo, o por mejor dezir de Dios”, acto seguido cita a Séneca: “*En el hombre esta vna parte del diuino Espiritu*”.<sup>3</sup> Por otro lado, ya lo observamos, el pensador belga considera a Dios como “mente eterna”, igual que la filosofía estoica: Marco Aurelio se refiere a Dios como “La mente gobernadora del universo”.<sup>4</sup> De tal forma, Segismundo, guiado por esa razón proveniente del Ser Supremo, consigue la libertad que concibe el estoicismo, porque “Cette liberté est d’abord libération à l’égard des passions”.<sup>5</sup>

Es interesante notar que entre los moralistas españoles de la época también se insiste en la necesidad de que el individuo controle las inclinaciones pasionales con la razón. Fray Iuan Benito Guardiola, monje benedictino, define al “ciudadano” en 1591: “Y 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”.<sup>6</sup> El texto encierra una serie de conceptos iluminadores, ya que cuestiona los factores de integración de la ideología dominante —linaje, honor— en nombre de la virtud asociada a la sabiduría, en lo que coincide con el estoicismo.

Segismundo, además, postula un principio de esta filosofía en relación con el comportamiento humano, en particular del rey, frente al destino:

<sup>3</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., pp. 13-14.

<sup>4</sup> *Soliloquios*, Porrúa, México, 1975, L. vi, 5, p. 110; en Marco Aurelio, *Meditationes*, se lee: “The reason which governs” (Gateway, Chicago, 1956, p. 61).

<sup>5</sup> Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 107.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, ff. 53-53v.

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 ya ha recibido una anticipación de tal idea en labios del mismo personaje: “que es hacer burla del daño / adelantarle el consejo” (vv. 2366-2367). Las circunstancias negativas futuras, pues, no pueden vencerse con premeditación como intentó Basilio —pues esto indica vivir bajo el imperio del temor, al que repudian los estoicos—;<sup>7</sup> hay que reaccionar en el momento en que se suscita el acontecimiento, que es ineludible, es decir, hacer buen uso del libre albedrío. Es necesario inducir las reglas, analizar el caso particular para llegar a leyes generales y no a la inversa como ha hecho el soberano, quien, enmascarando sus intenciones, deduce del horóscopo cuáles serán las actitudes del príncipe. El rey pretende emplear 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 apreciar, 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 reflexiones del príncipe en dos vertientes —pros y contras de sus reacciones negativas— no nos permiten sostener la tesis de una revelación divina. Su trayectoria mental de fiera a hombre permite concebir el empleo de la razón y las obras

<sup>7</sup> Séneca sostiene: “a un alma débil los males la sacuden mucho antes de abatirla; se anticipa a ellos y sucumbe antes del tiempo” (*Epístolas*, ed. cit., E. 74, 33, p. 438).

virtuosas como acceso a la salvación, es decir, concediendo una soberanía efectiva al libre albedrío, que no está corrompido desde sus orígenes, con lo que se niega la culpabilidad implícita al nacimiento aludida por el protagonista en su primer monólogo. En este punto concuerda 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 [a Dios] cuando la puedes recabar de ti mismo”.<sup>8</sup> No se trata de una actitud “soberbia”, como han querido ver algunos críticos, sino de la concepción de que la deidad habita en el interior de los hombres y los guía cuando son buenos. En su sátira de los actos de devoción, el estoico español sustenta: “No es cuestión de elevar las manos al cielo, ni de suplicar al guardián del santuario para que nos permita acercarnos hasta el oído de la imagen con el pretexto de ser escuchados más favorablemente. Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti”,<sup>9</sup> radica en el alma, en la razón. Por ello el esfuerzo personal y la intención moral para llegar al bien es imprescindible, forma parte de la libertad del individuo.

Segismundo, pues, ha tenido que enfrentar una prueba tras otra para llegar al vencimiento de sí mismo. De acuerdo con la concepción de los estoicos:

El sistema de la verdad, el encadenamiento recíproco de las virtudes seguiría siendo abstracto e ineficaz, sin las ocasiones que les aporta continuamente la vida cotidiana para que tales virtudes se prueben o se

<sup>8</sup> *Epístolas*, ed. cit., 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*, en *Tratados filosóficos. Cartas*, ed. cit., p. 164).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 257. En este sentido explica Erasmo que nuestros cuerpos “son templos del Espíritu Santo, y nuestras ánimas unas ymágenes y semejanzas de la divinidad y unas cámaras secretas o retraimientos donde mora y reposa Dios” (*El Enquiridion*, ed. cit., p. 373).

confirmen en tal juicio verdadero, en tal acto de virtud, fragmentos que actualizan y expresan, en cada momento, el sistema entero.<sup>10</sup>

En efecto, la vida diaria y distintas situaciones, que pudiéramos llamar extremas, se condensan de acuerdo con las necesidades de la economía dramática. Ante el pueblo, ante el apoyo del prójimo, ante sí mismo, ante la mujer, ante el padre, el personaje sostiene una serie de intensos conflictos interiores, pues todas esas relaciones entrañan pasiones diversas —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”.<sup>11</sup> Es decir, que el razonamiento es la única vía para la comprensión del contacto social al que el protagonista no había tenido acceso en plenitud.

Al final de la obra, el nuevo rey reconoce que su saber sobre lo efímero de las cosas lo debe a un “sueño”. Muy *ad hoc* resultan las palabras de Eugenio Frutos: “Las imágenes del sueño son vistas como sombras, para que el hombre las piense, es decir, para que reproduzca sus imágenes y las haga suyas”.<sup>12</sup> En este sentido, las impresiones sensibles, en particular las recibidas en el palacio, se han vuelto nítidas para el intelecto. Esta captación objetiva de la realidad ratifica la metamorfosis en la perspectiva del mundo y la actitud del personaje. Es posible concluir, en este contexto, como propone Michel Cavillac en su libro sobre 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)”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Víctor Goldschmidt, art. cit., p. 294.

<sup>11</sup> Capelle, *op. cit.*, p. 436.

<sup>12</sup> Art cit., p. 521.

<sup>13</sup> *Gueux*, ed. cit., p. 89.



## XI. EL FRACASO DE BASILIO

### I. HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA LECTURA DEL HORÓSCOPO<sup>1</sup>

Las disputas *de auxiliis* dan buena cuenta de las dificultades teológicas por las que atravesó el catolicismo contrarreformista. Las sutiles y complicadas explicaciones de los escolásticos —Báñez, Molina, Suárez— nos revelan la ardua tarea intelectual que significaba tratar de conciliar la presciencia divina y la libertad, la gracia y la salvación.

No obstante, Calderón construye sus tragedias tomando como uno de sus elementos fundamentales el Hado. El anuncio juega una función dramática estructural en cualquiera de sus formas, pues es el que permite que se produzca el conflicto entre el libre albedrío y el destino. *La vida es sueño*, desde la perspectiva del profesor Francisco Ruiz Ramón,

[guarda] profundas relaciones de estructura con el modelo de tragedia calderoniana configurada por el conflicto libertad/destino, uno de cuyos elementos básicos de construcción es la acción del Hado, cuyas formas de explicitación dramática son el horóscopo, la profecía o el sueño. Mediante éstos queda establecido desde el principio el orden de la acción en cuyo desarrollo se cumple, por medio de las peripecias, el Hado anunciado.<sup>2</sup>

Debido a que en esta obra el pronóstico es nítido, proporciona pautas sobre la conducta de los protagonistas. Los actos de los perso-

<sup>1</sup> Debo agradecer estas ideas a las sugerencias de mi hija Grecia que, en su conocimiento de la psicología, tuvo a bien comentar conmigo.

<sup>2</sup> *Paradigmas*, ed. cit., pp. 119-120.



najes, dictados por el uso correcto de la razón o por el imperio de las pasiones, son los que determinan cómo y en qué medida se consuma el desenlace. El conocimiento del vaticinio y la red de acciones mantienen tal nivel de suspenso que puede llegar a dudarse si el Hado se cumple por completo o parcialmente.

Ya hemos visto que la actitud violenta del príncipe, se le exculpe o no, corresponde, en ciertos puntos, a la predicción de los astros. Permítaseme recordar la lectura de Basilio cuando explica a la corte:

que Segismundo sería  
el hombre más *atrevido*,  
el príncipe más *crüel*  
y el monarca más *impío*;  
por quien *su reino* vendría  
a ser *parcial y diviso*,  
escuela de las *traiciones*  
y academia de los *vicios*;  
y él, de su furor llevado,  
entre *asombros y delitos*,  
*había de poner en mí*  
*las plantas...*

(vv. 710-721)

De ello deduce que su heredero sería un “rey tirano” (v. 764). Veamos algunos ejemplos de ciertos calificativos y situaciones que se adecuan al protagonista. Las reacciones violentas asumidas en la primera jornada anticipan lo que ocurre en la segunda. Como si fuera una tendencia inherente, Clotaldo afirma que Segismundo discurre con ambición y soberbia cuando se habla de reinar; una vez en el palacio<sup>3</sup> es atrevido porque no mide las consecuencias de sus actos

<sup>3</sup> Un montaje cuidadoso de la obra podría facilitar la comprensión de la responsabilidad de Basilio en la actitud impulsiva de Segismundo, si se evidencia el efecto de las drogas.

con Estrella y Rosaura, comete un delito al perpetrar al criado, se deja llevar por las pasiones —ira, lujuria, vanagloria, venganza—, acepta ser tirano. Hasta aquí todo parece indicar que el horóscopo se está consumando, que el Hado no se equivoca. Así piensan los personajes que rodean al príncipe, quienes lo definen de acuerdo con lo pronosticado, y para que no se dude de que “cumplió su palabra el cielo”, Astolfo desarrolla el tema en dieciséis versos que rematan con la creencia en la veracidad y el cumplimiento del Hado: “y en todo dijo verdad, / porque todo al fin sucede” (vv. 1738-1739). Por otro lado, en la tercera jornada el reino se divide,<sup>4</sup> hay una traición al rey, éste se postra a las plantas del hijo vencedor, e incluso para algunos críticos, el castigo al soldado liberador es un acto de crueldad.

Sin embargo, esa lectura incitada por el dramaturgo —que en términos teológicos, significa creer en la predestinación, lo cual no sólo es inaceptable, sino herético— funciona dramáticamente para provocar suspenso: se coloca a Segismundo en la sima para luego elevarlo como ejemplo. De tal forma, en plena posesión de su razonamiento, tiene lugar el proceso de transformación en la tercera jornada. Queda claro así que las acciones de los personajes deben ser resultado del libre albedrío.<sup>5</sup>

Ahora bien, la conclusión astrológica sobre el porvenir tiene como punto de partida una perspectiva del mundo que no es otra que la del rey Basilio, de ahí que su vida privada, la política, la ciencia y la teología se entrecrucen. Para comprender su lectura del horóscopo es necesario considerar el momento y las circunstancias bajo cuya influencia la efectúa. Clorilene tiene sueños que auguran el nacimiento de un monstruo humano que le dará muerte, y éstos se cumplen al perecer durante el parto. Al mismo tiempo, en la naturaleza

<sup>4</sup> Aunque el lector sabe que se trata del reino de Basilio, no necesariamente el espectador recuerda al pie de la letra el vaticinio.

<sup>5</sup> En la Segunda Parte veremos que, incluso en *Los cabellos de Absalón*, donde el destino está determinado en el *Viejo Testamento*, Calderón construye personajes que asumen su responsabilidad libremente.

se desencadena una serie de cambios adversos que el monarca interpreta como signos prodigiosos anunciantes de un futuro aciago: hay un eclipse, hiperbólicamente homologado con el que se produjo al morir Cristo, y los cuatro elementos entran en estados caóticos. Ambos acontecimientos los relaciona con el natalicio del sucesor:

En este mísero, en este  
mortal planeta o signo  
nació Segismundo, dando  
de su condición indicios,  
pues dio la muerte a su madre,  
con cuya fiereza dijo:  
“Hombre soy, pues que ya empiezo  
a pagar mal beneficios”.  
(vv. 700-707)

Tal perspectiva para descifrar la disposición de los astros, aunada a la seguridad sobre su capacidad científica, lo hacen preguntarse: “¿Quién no da crédito al daño, / y más al daño que ha visto / en su estudio, donde hace / el amor propio su oficio?” (vv. 726-729). Como anota Rull, este interrogante abre la posibilidad de error, pues la soberbia y las circunstancias obnubilan al rey. De tal forma cabrían varias preguntas: ¿descifra los accidentes naturales basado en que se consuma la premonición de la reina?; el monstruo que como víbora desgarrar las entrañas de la madre ¿no era factible, para un soberano medroso y enfurecido, que también pisoteara al padre? Si esto es así ¿la caracterización de Segismundo es realmente revelada en el pronóstico? o ¿es el imaginario del soberano el que adjudica al heredero las deficiencias propias de su temor? En ese sentido ¿hasta qué punto se cumple el presagio?

Para Antonio Regalado “Calderón deslegitimó el fatalismo astral” en esta obra y “satirizó la astrología” en algunas otras.<sup>6</sup> Sin em-

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 486, 489.

bargo, bien podríamos ofrecer una lectura distinta del texto: punto por punto del pronóstico es cumplido, mas no por el príncipe, sino por Basilio. El atrevimiento del rey tiene varias manifestaciones, pero, desde antes de que nazca Segismundo, confiesa que su intención ha sido violentar el orden cósmico venciendo la temporalidad con su ciencia y, una vez conocido el horóscopo, dominar las estrellas. La crueldad con el príncipe tiene lugar desde su natividad, pues lo condena a vivir en cautiverio encadenado y vestido de pieles, con el objeto de realizar un experimento. La pasión por el poder y el temor a la vulnerabilidad, desatan su contienda contra el destino, por ello niega la libertad a su hijo y aparenta otorgársela en el palacio, pues perturba su razonamiento con las drogas. En ese sentido, como señala el profesor Ruiz Ramón, se acerca, más que a ningún otro, al mito de Urano.<sup>7</sup> Esto implica que, a pesar de las estipulaciones del Concilio de Trento, cuestione el ministerio del libre arbitrio en un desacato no sólo irreverente, sino impío. La victoria científica sobre el Hado, ideada por el monarca desde el inicio de su experimento, es concebida como el “mayor / suceso que el mundo ha visto” (vv. 884-885), ya que se trata de la aplicación del método científico al ámbito teológico, lo que es no sólo inusitado, sino asombroso. No obstante, incurre en una serie encadenada de equivocaciones que sólo conducen a la aceptación de su derrota como sabio.

El conflicto libertad/destino, además, entraña traicionar la confianza de sus súbditos, ya que va enlazando un conjunto de engaños que parten desde declarar a su primogénito muerto hasta proclamarse esclavo del reino. El fingimiento sólo obedece a una falsa razón de Estado en la que la moral y la religión no participan. No busca el bienestar colectivo, sino vencer al horóscopo en su beneficio.

Otro punto de gran trascendencia es la relación de Basilio con la legalidad. Dentro del derecho natural del estoicismo se encuentra la idea de ley inspirada en la razón divina. Fundada en dicha concep-

<sup>7</sup> Vid. *Paradigmas*, ed. cit., pp. 107-113.

ción, la teoría política de Santo Tomás señala que actuar contra la ley natural, seguidora de la *lex eterna*, es corromperla, por lo que deja de ser ley. Recordemos que los estoicos “afirman que el mundo se funda en la prudencia y en la ley”.<sup>8</sup> Erasmo sostiene que el monarca “a ninguno ha de ser sujeto sino a la ley”; y que “Un príncipe bueno, sabio e íntegro no es más que encarnación viva de la ley”.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> Basado en Tácito, sostiene que en la elección han de consentir todos.<sup>11</sup> Al respecto, el propio Maquiavelo considera que “el príncipe legítimo será, lógicamente, más querido debido a que no tiene motivos ni necesidad de agraviar a su pueblo”.<sup>12</sup> La reacción de los vasallos contra las disposiciones sucesorias de Basilio era legal en toda la extensión de la palabra. Por ello Segismundo reclama: “En lo que no es justa ley, / no ha de obedecer al Rey; / y su príncipe era yo” (vv. 1321-1323). El soberano viola el Derecho positivo, ya que no sólo anula la alternativa hereditaria, sino que decide, con lo que nos hallamos dentro del autoritarismo real. Así pues, los delitos vaticinados aluden a su violencia contra la ley natural, a su corrupción del Derecho positivo que contraviene en actos arbitrarios.

En resumen, el rey sólo interpreta adecuadamente el Hado en el signo que se refiere a que será destituido, lo cual no demandaba el uso la astrología. La *lex aeterna* no miente, corresponde a Dios. La sucesión legítima está escrita en el cielo por obra de la divinidad, y tratar de revocarla es imposible; atentar contra ella conduce a la propia destrucción y, lo que es peor, a la escisión del reino. Motivo por

<sup>8</sup> *Escolios a Lucano* II 9 [S.V.F. 1 162], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 263, p. 110.

<sup>9</sup> *El Enquiridion*, ed. cit., p. 160; *Educación*, ed. cit., p. 125.

<sup>10</sup> *Políticas*, ed. de Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López, tr. de Bernardino de Mendoza, Tecnos, Madrid, 1997, L. II, c. IV, pp. 39-41.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>12</sup> *El príncipe*, ed. cit., p. 9.

el cual el pueblo, la “voz del cielo”, conjugado con la ley eterna, fundamento de las otras dos leyes, llega a la victoria.

Basilio se ve obligado a aplicar, dice, “el remedio que me falta” (v. 3145), que era seguir los lineamientos del Derecho positivo, basado, como dijimos, en la ley natural a la que apela Segismundo (“luego toda esta grandeza / me da la naturaleza / por decretos de su ley” [vv. 1509-1511]). Desde su primer soliloquio el príncipe interroga al cielo sobre su prisión; en la segunda parte de la última décima cuestiona:

¿Qué ley, justicia, o razón  
negar a los hombres sabe  
privilegio tan suave,  
excepción tan principal,  
que Dios le ha dado a un cristal,  
a un pez, a un bruto y a un ave?

(vv. 167-172)

El protagonista sólo puede cuestionar al “cielo”, pues Clotaldo ha responsabilizado a éste de su situación: “por ley del cielo” (v. 322). Lo que realmente se traduce en la decisión del monarca derivada de su lectura de los astros. Sin embargo, el príncipe distingue entre ese cielo culpable y los dones de la divinidad. De ahí que el “cielo” signifique el espacio físico que ocupan los cuerpos celestes, del que Dios, como creador, es deslindado, cuya disposición interpretó el rey-astrologo desde una óptica dominada por las pasiones.

Segismundo explica a la corte la actitud de su padre: dado que Dios no puede engañar, como se especifica en el texto, lo que fue escrito por su mano tampoco, sino quien cree haber descifrado sus letras con exactitud. Debido a sus deducciones, el rey crió a Segismundo como salvaje, lo hizo una fiera humana basado en el cumplimiento premonitorio de Clorilene y en su soberbia científica. Lo educó con “injusticia”, esto es, contra todas las leyes, obteniendo como resultado la fiera que el príncipe mostró llevar dentro en la se-

gunda jornada, en la que Calderón mantiene el suspenso magistralmente. Para vencer al horóscopo, el soberano debió haber actuado con “prudencia y con templanza” (v. 3219). Las disposiciones de Dios no pueden alterarse; la ocasión, señala el protagonista, “no hay camino de estorbarla” (v. 3227), como Clarín observa en sus últimas palabras que sirven al monarca para corroborar su error en el empleo maquiavélico de sus conocimientos. Por añadidura, es el mismo rey quien maneja un discurso ambiguo sobre el destino, y entre las tres razones que aduce ante la corte la última es: “el ver cuánto yerro ha sido / dar crédito fácilmente / a los sucesos previstos...” (vv. 781-783). Tenemos, entonces, que el verdadero tirano es el propio Basilio: atrevido, cruel, impío, traidor, que actúa movido por la venganza, el temor, el ansia de poder y otras pasiones, de lo que resulta la división del reino. El rey es incapaz de ver que lo dicho por los astros es un espejo de su conducta frente al hijo y la corte, que la disposición de los cuerpos celestes y lo que Dios escribió no se refiere a Segismundo, sino a sí mismo. Las letras plasmadas en la azul tabla del cielo sólo reflejan la condición del propio intérprete: “En ocasiones, sin que haya señales manifiestas que presagien desgracia alguna, el espíritu se crea falsas imágenes...”;<sup>13</sup> o, como dice Edipo más duramente, su “espíritu enfermo ve cosas falsas como si fueran verdaderas”.<sup>14</sup>

## 2. IDEOLOGÍA Y CIENCIA

Entre 1543, año en que se publica *De Revolutionibus* de Nicolás Copérnico, hasta 1687, cuando sale a la luz la *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton, comienza lo que hoy se conoce como el período de la revolución científica. Las aportaciones de Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler y Galileo Galilei, que

<sup>13</sup> Séneca, *Fortalecerse contra la fortuna y los males de opinión*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. II, E. 13, 12, p. 146.

<sup>14</sup> Séneca, *Tragedias*, ed. cit., t. II, 204, p. 103.

confluyen en la física clásica de Newton, transformaron la imagen del mundo.

En la filosofía cristiana medieval hay una fusión armónica entre la teología, la cosmología y la antropología. De tal forma, cualquier cambio en alguna de las tres influía en los otros campos. Con el surgimiento de un nuevo paradigma cosmológico, en las obras de Copérnico, Brahe, Kepler y Galileo, se inicia el proceso de desmoronamiento del modelo aristotélico-ptolomeico que privaba en la época, pues, entre otras cosas, cuestiona el antropocentrismo, “la significación cósmica que le asignaba la teología tradicional”.<sup>15</sup> La nueva clave hermenéutica que se plantea son las matemáticas como principio analítico del universo.

Hay dos razones fundamentales para estudiar las ideas científicas y su manipulación en *La vida es sueño*: la sabiduría de Basilio y la concepción física del cosmos. Para ubicar las bases de su conocimiento hay que precisar que los fundamentos teóricos de la astronomía se enseñaban de dos maneras: había cosmólogos físicos, llamados naturales, que se basaban en Aristóteles y el sistema de las esferas homocéntricas; y *mathematici* que seguían el *Almagesto* de Ptolomeo, quien plantea el sistema de cálculo de los epiciclos (círculo sobre cuya circunferencia gira cada cuerpo) y los excéntricos (círculo sobre cuya circunferencia gira el centro del epiciclo). Así pues, el cálculo y la práctica de la observación para prever los movimientos celestes eran elementos básicos de su actividad. El rey, en conclusión, a pesar de cierta similitud entre ambas posiciones astronómicas, era un *mathematici*.

Basilio es llamado Tales y Euclides, cuyo gobierno se da entre tasar, medir las huellas, caminos de las estrellas y signos del Zodíaco. Recuerda a la corte: “Ya sabéis que son las ciencias / que más curso y más estimo / matemáticas sutiles...” (vv. 612-614). Aunque en la

<sup>15</sup> Bertrand Russell, *Religión y Ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 13 ri., 2003, p. 20.



época las matemáticas encerraban un concepto genérico que englobaba “geometría, música, aritmética y astrología, porque éstas, por excelencia, se llaman ciencias matemáticas”,<sup>16</sup> la comparación con Euclides, padre de la geometría, nos remite a un ámbito más específico. Copérnico sostiene que el universo posee una estructura geométrica que refleja la organización racional de la creación divina, y para Kepler la naturaleza se halla ordenada por reglas matemáticas. El cálculo de las posiciones y movimientos de los cuerpos celestes, de tal forma, revela dicho orden establecido por Dios.<sup>17</sup> De manera análoga, para los estoicos el cielo estrellado manifiesta en su totalidad un sistema instaurado por la deidad.<sup>18</sup> Basilio concibe una disposición matemática en el universo (Astolfo dice que lo “tasas y mides” [v. 584]), 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 la aritmética.

La concepción física del cosmos se patentiza en los siguientes versos del soberano:

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...

(vv. 624-633)

<sup>16</sup> Covarrubias.

<sup>17</sup> *Vid.* Séneca, “Sobre el orden de las órbitas celestes”, en *Los ocho libros*, ed. cit., L. I, x, pp. 30-35.

<sup>18</sup> *Vid.* Capelle, *op. cit.*, p. 424.

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. Recordemos que con anterioridad Segismundo había expresado su deseo de “quebrar al sol / esos vidrios y cristales” (vv. 333-334). De hecho, también para Copérnico las esferas poseen una realidad concreta y son transparentes.<sup>19</sup> Los versos son indicadores de ciertos planteamientos astronómicos que responden, en términos generales, al sistema aristotélico-ptolomeico.<sup>20</sup> Éste concibe un universo limitado por las estrellas fijas en el que la Tierra, estática, es el centro; se conforma de esferas corpóreas donde se ubican los cuerpos celestes, cuyo movimiento es circular uniforme.<sup>21</sup> En la obra, por un lado, el príncipe habla de “esferas perfetas” (v. 1608);<sup>22</sup> por otro, el sol aparece como el astro móvil; dice Clarín: “cuando se parte el sol a otro horizonte” (v. 48).<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Vid. Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones*, ed. y tr. de Carlos Mínguez Pérez, Tecnos, Madrid, 1987; Reale y Antiseri, *op. cit.*, t. II, p. 204.

<sup>20</sup> Para mayor precisión sobre los planteamientos de Ptolomeo vid. S. Sambursky, *El mundo físico a fines de la Antigüedad*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, pp. 203-210.

<sup>21</sup> Es interesante notar que también los estoicos sostienen 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 ese lugar” (*Églogas* I 19, 4, 166, 4 W [S.V.F. 1 99], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 155, p. 79). Cleantes, sucesor de Zenón en la dirección del Pórtico, escribió *Contra Aristarco* de Samos (s. III a. C.), filósofo helenístico llamado “el Copérnico antiguo”, quien proponía un sistema heliocéntrico (cf. *ibid.*, p. 162; vid. Reale y Antiseri, *op. cit.*, t. I, pp. 261-262; para un resumen de estas posiciones vid. Russell, *op. cit.*). 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”, en *Los ocho libros de cuestiones naturales*, ed. cit., L. VIII, II, 3, p. 177).

<sup>22</sup> Tal concepto de perfección excluye los descubrimientos de Galileo sobre la superficie irregular de la Luna.

<sup>23</sup> Un ejemplo de esta visión del sol como el astro que se mueve lo proporciona Fiebrabrás: “tanto que el sol al nacer, / viendo monte el que era soto, / piense que ha errado el camino” (*La puente de Mantible*, ed. cit., I, VI, p. 208).

Clotaldo, en el relato de un águila narrado a Segismundo, expresa: “que, despreciando la esfera / del viento, pasaba a ser, / en las regiones supremas / del fuego, rayo de pluma / o desasido cometa” (vv. 1039-1043). La metamorfosis del ave en “desasido” cometa por haber penetrado la esfera del fuego nos permite apreciar las profundas transformaciones que estaba sufriendo la astronomía: hay un espacio aéreo abierto y el astro no está sujeto. Para Ruano de la Haza, el ascenso del águila a través de las esferas es una referencia directa a la cosmología aristotélica sobre la disposición sublunar de los cuatro elementos, por tanto la connotación de “esferas” sería “regiones”.<sup>24</sup> No obstante, en *Hombre pobre todo es trazas*, hay una historia similar que nos permite entender mejor la concepción del dramaturgo:

Yo

sola penetré la esfera  
de diamantes guarnecida;  
que muriendo de atrevida,  
no moriré, cuando muera;  
pues cuando rayo deshecho  
y cometa desasido,  
Fénix del sol, baje herido  
de rayos de luz mi pecho;  
el despeñarme, el morir,  
el abrasarme, el caer,  
todos no podrán hacer  
que ahora deje de subir.<sup>25</sup>

El águila que atraviesa la esfera de las estrellas alcanza tal temperatura que se convierte en cometa. Todo parece indicar que Calderón ubicaba estos astros en la octava esfera, pues en *La puente de Mantible* se

<sup>24</sup> Ed. cit., n. vv. 1039-1040, p. 174.

<sup>25</sup> Hartzenbusch, *Comedias*, ed. cit., I, VI, p. 506.

dice: “un cometa desasido / de su fábrica estrellada”.<sup>26</sup> Al respecto, hay que observar dos cuestiones: la ubicación de los cuatro elementos y la existencia de las esferas. Respecto al primer punto, el texto coincide con la concepción física de los estoicos: “en lo más alto está el fuego, llamado *Éter*, 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 de todo está la tierra, que es el medio del universo”.<sup>27</sup>

Por otro lado, las observaciones realizadas 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 espacio fluido y libre. Picatoste, dado el pensamiento filosófico y científico tradicional del período, no asegura que se trate de la influencia de Brahe en Calderón, sino de que creyera que los cometas eran meteoros.<sup>28</sup> Sin embargo, no hay que olvidar que, muchos siglos antes de Brahe, Séneca “conjeturó que los cometas atravesaban un espacio ulterior al orbe de la tierra”.<sup>29</sup> El filósofo estoico había lanzado el interrogante: “¿Por qué ha de ser el cielo intransitable en algunas de sus partes?”.<sup>30</sup> Amén de dejar abierta la posibilidad de la inexistencia de esferas infranqueables, a diferencia de Aristóteles, sitúa los cometas en las regiones celestes.<sup>31</sup>

Algunas concordancias de Calderón —o los mismos estoicos— con el estagirita son indiscutibles; no obstante, es preciso notar que en *El astrólogo fingido*, si bien dentro de la ignorancia del

<sup>26</sup> *Ibid.*, I, VII, p. 209. Picatoste no asegura que se trate de la influencia de Brahe en Calderón, sino de que creyera que eran meteoros. Art. cit., p. 224.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> Art. cit., p. 224.

<sup>29</sup> Russell, *Religión y Ciencia*, ed. cit., p. 223.

<sup>30</sup> *Los ocho libros*, ed. cit., L. 7º, xxiv, 1, p. 192.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 175-199.

personaje, se mencionan los epiciclos y las elipses, mezclando dos teorías:<sup>32</sup>

¿Cómo tengo de decir  
que en mi vida no he sabido  
si son los planetas siete,  
ni si son doce los signos,  
si del zodiaco guarnecen,  
si anda el sol por su epiciclo,  
por la elíptica, ó por dónde?<sup>33</sup>

Sea como fuere, es claro que el dramaturgo estaba al tanto de las nuevas concepciones cosmológicas y el movimiento científico. Esto se relaciona con la creación de un personaje sabio que considera el cielo como un libro descifrable, idea también presente en Galileo, quien escribe en el *Ensayador* (publicado en 1623): “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...”.<sup>34</sup> El símil del cielo y el libro, por lo visto, estaba muy extendido; 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 referencia a una interpretación estoica (también presente en Hermes), es decir, la relación entre macrocosmos y microcosmos<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Para Kepler los planetas se mueven alrededor del sol en órbitas elípticas. *Vid.* Russell, *Religión y Ciencia*, ed. cit., pp. 22-23; Reale y Antiseri, *op. cit.*, pp. 205-207, 219.

<sup>33</sup> Hartzzenbusch, *Comedias*, ed. cit., III, x, p. 589.

<sup>34</sup> *Apud* Reale y Antiseri, *op. cit.*, t. II, p. 250.

<sup>35</sup> Respecto a la concepción del hombre como microcosmos, dice Segismundo: “Leía / una vez, en los libros que tenía, / que lo que a Dios mayor estudio debe / era al hombre, por ser un mundo breve” (vv. 1562-1565). *Vid.* n. v. 1565 de Ruano.

donde la ubicación de los astros anuncia sucesos humanos y naturales.

La concepción de la Stoa, igual que la aristotélico-ptolemaica, es geocéntrica y antropocéntrica: “la tierra está puesta en el medio como centro”;<sup>36</sup> Séneca señala que la naturaleza “Nos situó en medio de ella y nos dio a contemplar todo en derredor nuestro”.<sup>37</sup> De esto se deriva una posición frente al mundo, pues se cree que el universo fue creado por Dios para servicio del hombre. Así lo había dicho Llull al indicar que la divinidad es causa de todo y que “el cielo y todo el firmamento Dios lo ha creado para el hombre”.<sup>38</sup> A partir de la teoría de Copérnico, por el contrario, el individuo deja de ser el centro del cosmos. Explica Juan Antonio Estrada: “Paradójicamente la descentralización copernicana del mundo, es pareja con un nuevo centralismo epistemológico del hombre (el del yo que duda de todo y sólo está cierto de sí y de sus propias construcciones), que se convierte en el demiurgo de un cosmos que aparece ordenado por y para él”.<sup>39</sup> El nuevo paradigma astronómico entraña serios cuestionamientos y modificaciones paulatinas en la percepción de la forma en que se siente hombre frente al mundo. Es necesario, pues, partir de la dualidad del pensamiento basileano, ya que intenta controlar la naturaleza con su ciencia, oscilando entre el escepticismo y la fe.<sup>40</sup>

Para el monarca, el universo está ordenado en función de los seres humanos, pues considera que la distribución de los cuerpos celestes encierra presagios. De tal modo, cuando se entera de los sucesos que le depara el Hado por el nacimiento de Segismundo, decide proceder. Esta actitud, sea la acción positiva o negativa, es esencial en el período de conformación de la ciencia moderna, pues al conoci-

<sup>36</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, 106, p. 193.

<sup>37</sup> *Del ocio, Tratados morales*, ed. cit., t. II, v, 4, p. 397.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 150.

<sup>39</sup> *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid, 1994, p. 112.

<sup>40</sup> *Vid.* Marc Vitse, *Segismundo et Serafina*, ed. cit., p. 18 y ss.

miento del mundo o de los acontecimientos se une la intención de transformarlos. De tal forma, entre la sabiduría de Basilio y la de los magos existe una gran distancia.

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. Aunque reconoce la necesidad de las matemáticas y la física para leer el horóscopo,<sup>41</sup> 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 formados por la voz divina”.<sup>42</sup> El mago, individuo predestinado, “es aquél a quien, por gracia divina, obedecen las esencias espirituales manifestadas con el fin de darle a conocer el conjunto del universo y las cosas contenidas en él”.<sup>43</sup> Y define: “Toda magia es la revelación de una clase de espíritu”.<sup>44</sup>

Al contrario del mago, el rey astrólogo muestra su escepticismo al pretender modificar la naturaleza científicamente. Una conclusión de Paolo Rossi sobre la evolución del pensamiento mágico al científico nos aclara la postura del monarca:

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 operación, manipulación, intervención. El dominio y el control de la naturaleza son fines constitutivos y esenciales de la ciencia.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> *Filosofía oculta*, tr. de Héctor Morel, Kier, Buenos Aires, 4ª ed., 1994; *vid.* en particular “La magia celeste” (L. II, pp. 121-250).

<sup>42</sup> *La magia de Arbatel. Cornelio Agrippa (1486-1535)*, Prisma, México, 1990, III, xxxvi, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>45</sup> *Vid.* “El científico”, en Rosario Villarri *et al.*, *El hombre barroco*, Alianza, Madrid, 1992, p. 328.

Una característica esencial de la revolución científica es la unión de teoría y práctica. Su rasgo más peculiar es el método experimental fundado por Galileo, cuya base son las experiencias sensatas y necesarias demostraciones. Dicho procedimiento penetró en España a través de las ciencias naturales, se practicaba en la investigación médica sobre todo, y de ahí se amplió a la historia y a la política.<sup>46</sup>

Calderón, influido por el movimiento científico, crea un personaje que emplea el método experimental con su hijo: une la teoría (es posible vencer al Hado) con la práctica (encierro/prueba/encierro del príncipe). Basilio afirma: “determiné de encerrar / 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 templa / 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). Asimismo, el suministro de las drogas es denominado por el rey “experiencia” (v. 1121). Pero, además del monarca, otros personajes se refieren a ésta como una demostración empírica.<sup>47</sup> Clotaldo afirma al describir los efectos adormecedores del brebaje: “No tenemos que argüir, / que aquesto posible sea, / pues tantas veces, señor, / nos ha dicho la experiencia”. Luego habla de “examinar mil venenos”; finaliza la aclaración 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. 1002-1021). De acuerdo con Covarrubias la experiencia implica el experimento, la prueba y, como vemos, las bases de la explicación del válido son el argumento y la verificación.

<sup>46</sup> *Vid.* Enrique Tierno Galván, “El tacitismo en las doctrinas del siglo de oro español”, *Anales de la Universidad de Murcia*, 22 (curso 1947/48), pp. 805-988; pp. 943-946.

<sup>47</sup> Clotaldo define las acciones realizadas por el príncipe como “experiencia” (vv. 1075-1077); Astolfo llama experiencia a lo que ocurre (v. 1732); Segismundo dice: “y la experiencia me enseña / que el hombre que vive sueña / lo que es hasta despertar” (vv. 2155-2157).



La experiencia tiene dos valores: es fuente de conocimiento y contrasta la hipótesis. Sin embargo, Basilio encierra al príncipe en la torre basado en una deducción: hay una ley del cielo, como ha dicho Clotaldo a Segismundo. Su punto de partida en la investigación es el método deductivo al creer que la ley general es válida en todos los casos. Es decir, infiere las consecuencias específicas al considerar que el cielo no se equivoca. La predicción implica la deducción, pero por paradójico que parezca, ésta lo conduce a realizar el experimento. En una situación dialéctica, el rey apoya y rechaza el horóscopo, cree y duda.

En primer lugar, dado que el libre albedrío del príncipe está condenado y el monarca desea que esto se consume, hace todo lo posible para crear una fiera. Al sustentarse en la experimentación, requería de operaciones que le permitieran controlar su hipótesis, de técnicas de comprobación. El procedimiento que sigue es trasladar a Segismundo drogado al palacio y darle la investidura que le correspondía, con el objetivo general de observar que las reacciones correspondieran a lo fraguado durante años. Después de la prueba Basilio ratifica: “Cumplió su palabra el cielo” (v. 1521).

En segundo lugar, hay otro aspecto del experimento: vencer al Hado en lo referido a la sucesión. La conciencia escrupulosa que acomete a Basilio se origina en el miedo a perder el poder siendo deshonorado por su hijo, por ello lo mantiene prisionero. De esta forma muestra sus dos facetas: la de sabio que contiene contra el vaticinio, y la de político que no quiere fracasar como hombre de Estado.

Así pues, el experimento tiene dos resultados previstos por el soberano: para los cortesanos, a excepción de Clotaldo, después de la estancia de Segismundo en el palacio, queda claro que es imposible triunfar sobre lo escrito, y con el regreso de éste a la torre termina la cuestión; para Basilio, el retorno del hijo al cautiverio significa una continuidad científica, pues es la garantía de su victoria sobre los astros.

Al fundamentarse la autonomía de la ciencia en el sentido experimental, entra en pugna con la filosofía y la fe. El rey pretende, a

través del experimento, obtener una proposición verdadera sobre el ámbito sobrenatural, esto es, intenta llegar a una conclusión metafísica —en el sentido etimológico del término—, teológica: que el sabio puede vencer los designios del Hado. De ahí que se llame “prodigio” a la prueba (v. 301) o que comunique a Clotaldo: “que habéis de ser, os aviso, / instrumento del mayor / suceso que el mundo ha visto” (vv. 883-885). La aplicación del método científico al terreno sobrenatural era algo inusitado e incongruente, pues la problemática planteada, por mucho que trate de desligarse e incluso desvirtuarse el concepto del Hado en la época, es la relación entre la presciencia divina y el libre albedrío, asunto del que se ocupaban meticulosamente los escolásticos peninsulares, como he indicado. Esta situación, empero, 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 las cuestiones de la fe,<sup>48</sup> es preciso señalar que en el período de la revolución científica “se entrelazan la mística neoplatónica, la tradición hermética, la magia, la alquimia y la astrología”.<sup>49</sup> Como señala Alan Paterson sobre *El médico de su honra*, “no se trata de una sistematización del saber en la comedia [...] sino del conocimiento científico como parte intrínseca de la auto-proyección del personaje”.<sup>50</sup>

En el siglo XVII, Galileo distingue las finalidades distintas de la ciencia y de la fe: el objetivo de la primera es el conocimiento basado en experiencias sensatas y demostraciones necesarias; el de la segunda, la salvación, cuyo fundamento es la autoridad de la Escritura. Son muy precisos sus argumentos sobre los terrenos de las cosas na-

<sup>48</sup> 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 sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid, 1962, pp. 160-163.

<sup>49</sup> Reale y Antiseri, *op. cit.*, t. II, p. 175.

<sup>50</sup> “Retorno a Picatoste”, art. cit., p. 122.

turales —“que claramente no son de fe”— y los de la Escritura, expuestos en su carta al monje Benedetto Castelli en 1613.<sup>51</sup>

El hecho de mezclar los ámbitos de la ciencia y la teología indica que el experimento del monarca no es razonable. Asimismo, dado que su intento de “dominio” de las estrellas encierra una violación al Derecho positivo de sucesión, manipula, miente, finge y oculta su experiencia desde el principio. En este aspecto también se aleja del método científico, pues el procedimiento que utiliza no es público, objetivo importante de la ciencia. En esa conducta sigue la recomendación de Aggripa a los magos: “no ser avaro de cosa otra alguna sino de la sabiduría que es asunto sagrado y divino”.<sup>52</sup> Para resumir, Basilio contiene contra la ley eterna en una empresa inaudita, dada la incompatibilidad entre el método (ciencia/realidad objetiva) y la teoría (Hado/mundo sobrenatural).

En conclusión *La vida es sueño*, aun sin proponérselo el dramaturgo, da cuenta del complejo proceso que se sigue para llegar a fundar el método científico. Finalmente, el personaje se desengaña de su sabiduría aplicada al ámbito meta-físico, y afirma: “y en la defensa ya de mi corona, / lo que la ciencia erró venza el acero” (vv. 2486-2487). Los resultados de la prueba de Basilio manifiestan que no realizó una experiencia sensata y una demostración necesaria, de donde se deduce, con toda claridad, que la ciencia y su metodología ocupan un campo aparte de la teología. 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 conformado por esferas que ha sido creado por Dios para servicio del hombre y la creencia en la relación entre el microcosmos y el macrocosmos, en cuyo cielo estrella-

<sup>51</sup> “Carta a D. Benedetto Castelli” (21 de diciembre de 1613), en Galileo Galilei, *Carta a Cristina de Lorena*, ed. y tr. de Moisés González, Alianza Universidad, Madrid, 1ª ri., 1994, pp. 39-46; 42.

<sup>52</sup> *La magia*, ed. cit., p. 85.

do pueden leerse los acontecimientos futuros, son ideas presentes en la Stoa que coinciden en la contextualización de las acciones “científicas” emprendidas por Basilio.

### 3. EL MAQUIAVELISMO DEL REY

Recordemos que una de las alusiones directas al estoicismo en la obra la hace el soberano en términos políticos:

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. 836-843)

La jerarquía de los enunciados<sup>53</sup> es bastante elocuente, ya que el primero encierra un mandato y el segundo es casi lo mismo, por el principio inviolable de la obediencia al padre en la sociedad española del período. Luego manipula el concepto de sabio en el que se le tiene, con el fin de avalar su petición, amparado en una supuesta objetividad y uso de la razón propios de la ciencia, para después enmascararse tras un disfraz de fragilidad característico de la vejez, que únicamente pretende conmover. Concluye con una idea ambivalente de sí mismo al denominarse esclavo: una de sus connotaciones es que

<sup>53</sup> Respecto a la retórica del texto dirigido a la Corte, *vid.* el magnífico artículo de Robert Lauer, “El rey Basilio y el discurso del Poder”, en *Hacia Calderón* (Décimo Coloquio Anglogermánico, Nassau, 1993), Franz Steiner, Stuttgart, 1994, pp. 253-265.

su existencia ha sido consagrada a servir al reino; la otra, que sólo es aparente, llega al extremo de implicar que se ha despojado de la autoridad y está al servicio de los vasallos como el más sometido de los criados.

Amén de lo apuntado sobre la glosa calderoniana del tratado senequista, en *Consolación a Polibio* el filósofo opina sobre las funciones del gobernante: “su desvelo protege el sueño de todos, su trabajo el ocio de todos, su dedicación las distracciones de todos, su actividad el descanso de todos”.<sup>54</sup> El deber del monarca con el Estado es la búsqueda del “bien común”<sup>55</sup> —de acuerdo con Covarrubias—, por ello su ministerio llega a valorarse como verdadera esclavitud. El concepto de república —vocablo repetido varias veces en la obra para referirse no sólo al orden humano, sino al animal y al celeste—<sup>56</sup> enunciado por Basilio, asociado a las leyes de la naturaleza en el texto, define la idea de organización social, cuya finalidad era el bienestar colectivo, de los tratadistas españoles.

La orden del soberano consiste en que la corte acceda a participar en el experimento que se llevará a cabo en el palacio para que, una vez que se compruebe la concupiscencia del príncipe anunciada, desde su enfoque, por el horóscopo, acepte a los sucesores de la corona elegidos por él. Basilio maneja el ruego y la súplica como esclavo a nivel meramente discursivo, retórico; envía mensajes subliminales para parecer objetivo —por ello lo que solicita es necesario— y al mismo tiempo humilde servidor.

Mas, ¿qué motivos esgrime para recluir a su hijo en la torre y luego ordenar llevarlo al palacio? Las razones que aduce para haber encerrado a Segismundo son: una, como vimos, científica; la segun-

<sup>54</sup> Ed. cit., p. 135.

<sup>55</sup> 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).

<sup>56</sup> 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., II, III, p. 127).

da, política, liberar al reino de un sucesor tirano; la tercera, legal; y, la última, haberse equivocado en la lectura de los cuerpos celestes. En el primer caso, para cumplir con su objetivo, priva de la libertad al recién nacido como parte de su experimento. Séneca sostiene que 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”.<sup>57</sup> Sin embargo, la acción emprendida por Basilio con 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-religiosa de su tiempo: la posición del monarca respecto al libre albedrío y su teoría del Estado.

En la manera de proceder con el príncipe, el rey parte de la idea maquiavélica de que los hombres son malvados por naturaleza.<sup>58</sup> Es necesario que el gobernante, sostiene el pensador florentino, “presuponga que todos los hombres son malos”.<sup>59</sup> Y así lo enuncia Basilio cuando narra a la corte el nacimiento de Segismundo (“naciendo / víbora humana del siglo” [vv. 674-675]) y pone en sus labios las palabras: “Hombre soy, pues que ya empiezo / a pagar mal beneficios” (vv. 706-707). Esto significa que el origen del comportamiento del hombre está condicionado desde que nace. Su concepción innatista coincide con el experimento, ya que no pretende variar la condición del primogénito, sino liberarse de ser destronado. El pensamiento del monarca implica una perspectiva teológica a la que responde su procedimiento científico inmoral. El protagonista, convencido por Clotaldo de que su prisión obedece a una ley del cielo para frenar su fiera, no sólo ha sido envuelto en la ignorancia sobre su ser y linaje, sino que se le ha condenado a vivir en un ambiente infrahumano donde ha recibido un trato de salvaje: su hábitat se define como “bó-

<sup>57</sup> *De la clemencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, XIV, 1, p. 349.

<sup>58</sup> Maquiavelo, *El príncipe*, ed. cit., XVIII, p. 102. Para los estoicos “no hay ningún tipo de creencias ‘innatas’” (Rist, *op. cit.*, p. 145).

<sup>59</sup> *Discursos*, ed. cit., L. I, 3, p. 40; *vid.* p. 27, 61, 109; L. II, p. 190.

vedas frías” (v. 178) o “estrecha cárcel” (v. 328), en las didascalias explícitas se habla de sus cadenas, de su atuendo de pieles, etcétera. La idea de Basilio de que su hijo es un homicida de la madre se relaciona con el delito del nacimiento al que Segismundo responsabiliza de su prisión. En la torre tiene un conocimiento ajeno a la experiencia social y cuando sale del cautiverio se halla bajo el potente 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. La conducta impulsiva del príncipe en el palacio, derivada de tal formación y del brebaje, 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 su hijo

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)

El soberano, sin hablar de su inclemencia previa con su primogénito, toma una astuta salida política y moral. La actitud pasional —a pesar de sus razones y derechos— que, en efecto, asume el príncipe en el palacio era previsible, y con tres ejemplos (espada, mar, fiera) lo explica a la corte: al monarca “Lo mismo le ha sucedido / que a quien, porque le amenaza / una fiera, la despierta” (vv. 3204-3206). La perspectiva es muy nítida: Basilio ha realizado una fase del experimento esperando corroborar que su refuerzo a la ley general del cielo ha sido efectivo.

Por otro lado, mientras que en las dos terceras partes de la obra los sentidos, como vimos, cumplen una función primordial en el conocimiento y las acciones del protagonista,<sup>60</sup> de regreso a la torre duda de la información que le proporcionan, debido a la influencia de la pócima, al engaño y a la idea científica que se encuentra en la base: los sentidos sólo ofrecen un conocimiento aparente o imaginario. Esta manipulación permitiría un desenlace ya esperado —y deducido e inducido— por Basilio. Veamos su inverosímil explicación a Clotaldo respecto a 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  
 abierta al daño esta puerta  
 del decir que fue soñado  
 cuanto vio.

(vv. 1126-1137)

Y más adelante insiste en la idea de que “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 empírico, y en ello —al inculcársele que todo fue un sueño— va implícita la inconsciencia sobre su nacimiento y sus derechos hereditarios al poder. Mediante el uso de los narcóticos, Basilio maneja la percepción del príncipe para mantenerlo en el mudo conceptual que se le enseñó: culpa/castigo.

<sup>60</sup> *Vid. supra.*



Otra línea de pensamiento, declarada por el rey ante la corte, es su finalidad política de liberar al imperio de la vaticinada tiranía del heredero al trono. Es decir, que los actos represores de Basilio hacia Segismundo son justificados ante la sociedad por una razón de Estado ajena, por completo, a la esfera de la ética. Situación que revela que el soberano pone en práctica uno de los principios fundamentales del maquiavelismo: “al camino recto de la moral cristiana opuso Maquiavelo un camino, no menos recto, racional y orientado exclusivamente al fin de la utilidad del Estado, y del que no dudó en extraer las últimas consecuencias”.<sup>61</sup> Pero más aún.

Basilio ha manejado un proyecto científico no para vencer, sino para apoyar al horóscopo, con la intención de someter a causalidad (conductismo) las reacciones de Segismundo, sin considerar que con ello invertía el orden divino. Esto es, el monarca, arrastrado por sus pasiones y la concepción de la maldad innata del hijo, no contempla la función positiva del libre albedrío y de la educación, su orientadora, como propugnaban tanto los estoicos como los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, y en ello radica su falta de responsabilidad teológica. En los decretos tridentinos de *De justificatione*, estipula el canon V: “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”.<sup>62</sup> La idea del soberano sobre la maldad inherente de Segismundo, empezando con que la reina murió, entraña que concibe en su hijo un libre albedrío abyecto desde sus orígenes que no puede ser modificado, y a ello obedece el encierro de tantos años. Tal actitud, en términos teológicos, hubiese significado la excomunión del rey, pues aunque es incapaz de negar la existencia del libre albedrío y a nivel del discurso reconoce la posibi-

<sup>61</sup> Meinecke, *op. cit.*, p.43. A pesar de que el autor no considera la vía propuesta por Maquiavelo como ilícita, para la época resultaba inconcebible.

<sup>62</sup> *Apud* Michel Cavillac, *Gueux*, ed. cit., p. 93.

lidad de vencer la inclinación y la influencia de las estrellas, su red de acciones demuestra que no cree en él como forma de cambio y salvación del príncipe. Lo que motiva que éste lo llame: “Tirano de mi albedrío” (v. 1504).

El monarca no ignora cuál debe ser la respuesta de su hijo frente al vaticinio: “Si magnánimo se vence, / reinará; pero si muestra / el ser crüel y tirano, / le volveré a su cadena” (vv. 1116-1119). De igual forma piensa su subalterno, Clotaldo, quien dice: “Mas fiando a tu atención / que vencerás las estrellas, / porque es posible vencellas / a un magnánimo varón...” (vv. 1284-1287).<sup>63</sup> 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. En ese sentido, 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 retóricas. Entre la acción dramática del personaje y su discurso hay una relación contradictoria, por lo cual el lector/espectador se encuentra ante circunstancias ambivalentes. Los actos de Basilio han sido orientados, en un apoyo al Hado, a dirigir el libre albedrío del príncipe de manera artificiosa, y el experimento realizado en el palacio es su forma de ratificar ante la corte la depravación y desenfreno del sucesor. Eso significa, de acuerdo con el canon tridentino, enunciarlo como “nombre sin objeto”. El soberano, a lo largo de la obra, cuestiona los decretos del Concilio de

<sup>63</sup> Esta virtud es muy ponderada por los estoicos, Séneca sostiene que “Conviene la magnanimidad a cualquier mortal”. En *De la constancia del sabio*, valora 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”. La traducción que incluyo difiere de la editada. El texto latino es: “Praeterea cum magnam partem contumeliarum superbi insolentesque faciant et male felicitatem ferentes, habet quo istum affectum inflatum respuat, pulcherrimam virtutem omnium, magnanimitatem” (ed. cit., XI, 1, p. 294v-r).

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. Basilio, tal como aconseja Maquiavelo, utiliza un concepto clave del cristianismo como un medio político más para la conservación del poder. El gobernante, sostiene el pensador florentino, debe actuar de forma que parezca “que es todo clemencia, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad, todo religión”, pues los hombres juzgan por las apariencias y no por la realidad.<sup>64</sup> En los *Discursos* habla del buen manejo de la religión para mantener la vida civil, ya que se aceptan mejor las leyes, se anima a los soldados, etcétera. Propone, incluso, que se apoyen las creencias falsas (milagros) para obtener mayores beneficios de los vasallos, en particular, del ejército.<sup>65</sup>

El fin justifica los medios, principio maquiavélico de la razón de Estado, es el argumento que emplea el rey para encarcelar al príncipe. Esto significa rechazar y negar el orden de valores éticos y religiosos considerados vitales por la institución eclesiástica, los tratadistas españoles del período y la población en general. Para Basilio la esfera política, tal como escribe Maquiavelo, es ajena a la influencia moral. Sin ningún tipo de consideración, corrompe el Derecho positivo, las leyes naturales y eternas, en un acto de autoritarismo. 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”.<sup>66</sup> En realidad el traslado de Segismundo al palacio es un subterfugio de Basilio para enmascarar sus terribles violaciones a la única forma de mantener el orden social: la ley. Este es el tercer motivo expuesto a la corte, que bien podría obedecer al temor a ser descubierto por los sucesores. A pesar

<sup>64</sup> *El príncipe*, ed. cit., p. 104.

<sup>65</sup> Ed. cit., L. I, 11, pp. 67 y 69; *vid.* 12, p. 72; 13, p. 74-75; 15, p. 81.

<sup>66</sup> *La reflexión política en el itinerario del teatro calderoniano*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1989, p. 42.

de que esgrime entre sus motivos el “humano fuero y divino” (v. 771), los transgrede. Muy *ad hoc* resultan las palabras de Francisco Ortiz Lucio sobre el príncipe cristiano: “El Rey traya la ley escrita y muy sabida: y este merece ser Rey, que se sujeta a la ley”.<sup>67</sup>

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 al presentarse como rey senequista y al afirmar que obra por el bien común, es falso con la corte —lo indica Ruano de la Haza—<sup>68</sup> cuando dice que Segismundo ignorará sus orígenes en la prueba, le miente al hacerlo creer que su estancia en el palacio fue soñada, y su creencia en el libre albedrío es retórica. Maquiavelo aconseja: “Un hombre prudente ni puede ni debe mantener la palabra, si esto le es perjudicial”;<sup>69</sup> 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”.<sup>70</sup>

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 antimaquiavélicos tenían de quien siguiera los preceptos del pensador florentino. Empezando por el padre Rivadeneira, quien escribe contra Maquiavelo, los escritores peninsulares consideraban que sus postulados llevaban a la ruina del rey y del Estado: “por ser una secta que Satanás ha inventado”.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> *Tratado unico del principe y juez christiano*, Madrid, 1601, f. 3 (BNMadrid, U. 10128).

<sup>68</sup> “Introducción”, ed. cit., p. 71.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, xviii, p. 102.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>71</sup> *Tratado de la religión y virtudes*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1927, t. 60, p. 452. Si bien han censurado algunos planteamientos de *El príncipe*, en los *Discursos* se presenta otra imagen de Maquiavelo, para quien la virtud —no me refiero a la

Los textos sobre el tema de la razón de Estado son muy abundantes. Gerónimo Fraqueta, cuya obra tuvo gran influencia en España, publicó en 1592 *Discurso de la Razón de Estado, y Razón de Guerra*. Argumenta: “que por razón de Estado se cometen muchas maldades e injusticias; segundo, que a veces la razón de Estado mancha a la misma religión; tercero, que los que se valen principalmente de la razón de Estado son los tiranos, los cuales, de ninguna manera, se deben imitar”. Sin embargo, señala que es una habilidad que se adquiere estudiando las historias políticas, cuyo objetivo central es la naturaleza humana. Distingue entre dos tipos de 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”.<sup>72</sup> La razón de Estado, pues, para los tratadistas españoles, es la prudencia civil sin apartarse de la justicia y la religión: el tacitismo.

Basilio ejerce el poder de manera arbitraria, antiética y anticristiana, lo que provoca la caída del reino en una guerra civil, ocasionada porque el soberano, que retóricamente se autodefine como esclavo del Estado, no accede al deseo popular de tener un sucesor legítimo y natural; en resumen, violenta el Derecho positivo. No es extraño que el Soldado 1, al referirse a ésta acción política, lo llame “tirano” (v. 2300). De acuerdo con Séneca “la rabia del tirano no perdona ni aun a sus familiares, sino que tiene por iguales a los ex-

---

*virtus*— es esencial. La prudencia, cualidad en la que insiste a lo largo del libro, por ejemplo, debe formar parte del rey, habla de una organización “prudente” de la monarquía. Considera dignos de elogio, en primer término, a los fundadores de las religiones y se refiere a la Iglesia Romana como mal ejemplo (lo que recuerda a Erasmo): “porque así como donde hay religión se presupone todo bien, donde ella falta sucede todo lo contrario”. Aunque sea un medio, se reconoce su gran importancia. También señala que los defectos de los pueblos provienen de los príncipes. Amén de servirse de la historia como espejo, cita varias veces a Tácito (ed. cit., pp. 43, 63, 73, 400).

<sup>72</sup> Modesto Santos, “Estudio introductorio” a su edición de Baltasar Álamos de Barrientos, *op. cit.*, p. xix.

traños y a los propios”.<sup>73</sup> Tales palabras califican al rey en su relación con Segismundo.

La retorcida manipulación de la ciencia y el maquiavelismo sólo podían conducir a un rotundo fracaso a un monarca que prioriza el control utilitario de la naturaleza en su beneficio, que busca asegurarse del orden del mundo,<sup>74</sup> que juega a ser Dios. Concluiremos con las palabras de Séneca que Basilio: “es un espíritu mezquino y degenerado, que reprueba el orden del mundo y prefiere corregir a los dioses antes que a sí mismo”.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> *De la clemencia, Tratados morales*, ed. cit., L. I, xxvi, 4, p. 367.

<sup>74</sup> *Vid.*, Estrada, *op. cit.*, p. 115.

<sup>75</sup> *Soportemos con serenidad las contrariedades del destino*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. xvii-xviii, E. 107, 12, p. 295.



## XII. LA VIDA ES SUEÑO ¿UNA OBRA TACITISTA?

### I. LA ALTERNATIVA TACITISTA

La profunda crisis económico-política que sufrió España en el siglo xvii condujo a algunos pensadores a proponer medios para salir de ella. Amén de la necesidad imperiosa de modificar la política económica y el surgimiento del neoestoicismo como paliativo y vuelta hacia el mundo interior del hombre, se desarrolló una nueva perspectiva sobre el funcionamiento del Estado cuya fuente principal en la búsqueda de consejos sería la historia.

Después de la muerte de Felipe II los pensadores reformistas —Cellorigo, Baltasar Álamos de Barrientos, Mateo López Bravo— tienen una visión más pragmática de la política: es una disciplina cuya fuente es la historia. Como antecedente temprano, Furió Ceriol determina una condición para elegir a los consejeros del príncipe: que conozcan la historia, ya que es fuente de la experiencia humana:

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.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *El concejo y consejeros del Príncipe*, ed. de Henry Méchoulán, Tecnos, Madrid, 1993, p. 34; *vid.*, pp. 32-33.



Esta visión continúa presente en el siglo xvii. En la búsqueda de soluciones, el conocimiento de la historia se concibe como un medio para evitar el desmoronamiento del imperio español. Así, Antonio de Covarrubias opina en su aprobación a los *Aforismos* de Álamos 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 medios; y por el mismo caso, cómo se ha de poner, si fueron no tales, y no sucedieron; y aun quando fueron malos, y sucedió bien...<sup>2</sup>

Es preciso conocer las causas y los efectos de la conducta que se han dado en tiempos pasados, para que sirvan como guía, como ejemplo de lo que debe hacerse u omitirse en la actividad política.

Beatriz Antón Martínez<sup>3</sup> considera que hay una serie de similitudes entre el período romano de Tácito y la España del siglo xvii; de tal forma, la obra del historiador se presentaba como un espejo. Los planteamientos sobre la razón de Estado, así como las máximas y concepciones morales, y la conexión entre la historia y la política eran indispensables para cualquier gobernante. De acuerdo con Elliott, para los antimaquiavélicos españoles, “el gran mérito de Tácito era que ofrecía unas lecciones históricas de gobierno aplicables tanto a su propia época como a la antigua Roma”.<sup>4</sup> El gran traductor del historiador romano en el reinado de Luis xiii, Perrot d’Ablancourt (1606-1664), escribe en su versión de los *Anales* dedicada al cardenal Richelieu: “C’est lui [Tácito] qui a engendré toute la Politique

<sup>2</sup> “Aprouación del licenciado Antonio de Couarrubias”, en *Aforismos al Tácito español* est. prel. de J. A. Fernández Santamaría, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, t. i, p. 15.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>4</sup> *El Conde-Duque de Olivares*, Crítica, Barcelona, 6ª ed., 1991, p. 47.

d'Espagne, c'est dans ses doctes écrits qu'on s'est instruit dans l'art de régner".<sup>5</sup> Si recordamos las relaciones del joven Olivares en Sevilla con el conde de La Roca, gran propagador de la obra de Lipsio,<sup>6</sup> comprenderemos mejor dicha aseveración. Por lo demás, no es fortuito que Mureto y el pensador belga hayan sido divulgadores tanto de los textos de Tácito como del neoestoicismo. Desde la perspectiva de Elliott, la pieza 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 [*sic*], totally devoted to his master's service".<sup>7</sup>

Si al siglo XVII se le ha denominado "the Roman Century" es debido al apogeo de Tácito y de Séneca. Los terribles males de la vida política podían ser subsanados siguiendo al neoestoicismo y al tacitismo, que contrarrestaban el maquiavelismo, pues no dejan de lado la ética y la religión. Para Pierre Grimal, en los escritos del filósofo cordobés se hallan "les éléments d'une théorie du pouvoir monarchique, explicitement esquisse et fondée sur le stoïcisme le plus orthodoxe".<sup>8</sup> 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*.<sup>9</sup>

Así pues, ante la serie de dificultades que rodeaba a la monarquía española, las dos corrientes enlazadas permitían elaborar medidas

<sup>5</sup> *Apud* Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 34.

<sup>6</sup> *Vid.* Elliott, *Spain*, ed. cit., p. 200.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>8</sup> P. Grimal, *Séneque ou la conscience de l'Empire*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, pp. 124-127, *apud* Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 48.

que posibilitaran conservar el reino mediante dos elementos: la racionalización y el resguardo de la virtud religiosa, aplicadas a la concepción del Estado. Esto entrañaba una idea de la política como una técnica con sus propias normas de funcionamiento que se inspiró en Maquiavelo. Con gran anticipación al nacimiento del tacitismo, en 1559, Fadrique Furió Ceriol señala:

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.<sup>10</sup>

Antonio Pérez considera que “Cada oficio (que oficio es el de los Reyes) tiene sus principios y reglas”.<sup>11</sup> El mismo malhadado secretario de Felipe II expresa: “Que, Señor, la ciencia de cortes no la enseña la especulativa ni alcanza el entendimiento sin la práctica”.<sup>12</sup> Ya se le llame oficio o arte, el ejercicio del gobierno es considerado como una ciencia, fundada en la razón, que debe aprenderse. El ejemplo tomado de la historia, la política como ciencia y la experiencia, son algunos elementos que conforman el tacitismo.

La publicación de *Tácito español* de Baltasar Álamos de Barrientos abre la nueva corriente teórica.<sup>13</sup> El autor es consciente de que está fundando una ciencia<sup>14</sup> —aunque reconoce que ya ha salido a la luz la traducción de Manuel Sueyro—; de tal forma, sustenta: “Ciencia es la de gouierno y Estado; y su escuela tiene; que es la experiencia

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 9.

<sup>11</sup> “Cartas de Antonio Pérez a Gil Mesa”, en *Relaciones y cartas*, ed. de Alfredo Alvar Ezquerro, Turner, Madrid, 1986, vol. II, *Cartas*, p. 21.

<sup>12</sup> Carta “*A Monssiur El Grande*”, *ibid.*, p. 103.

<sup>13</sup> *Vid.* Enrique Tierno Galván, art. cit., p. 931.

<sup>14</sup> Afirma: “Y como quiera que sea; yo auré dado principio a esta manera de ciencia en nuestra nación” (“Discurso para inteligencia de los aforismos, vso, y prouecho dellos”, en *Aforismos*, ed. cit., t. I, p. 38).

particular; y la lección de Historias, que constituye la vniuersal”.<sup>15</sup> En Tácito se encuentran “dos condiciones con las que se intenta hacer ciencia: por una parte, la experiencia, y, por otra, la razón”.<sup>16</sup> Las características permanentes del mundo político se hallaban registradas en la historia. De ahí que la descripción de Tácito de la república, desde un enfoque realista y bajo la perspectiva de la estabilidad (asegurar la paz con la prudencia),<sup>17</sup> permitiera tomarlo como pauta para elaborar una teoría racional sobre el funcionamiento del Estado, que sirviera para enderezar el camino en declive de la monarquía española. “Es decir, el pasado, en cuanto pasado, es base de una inducción previsor y por lo tanto experiencia”.<sup>18</sup> Ésta debía ser el motor de la política y como orientadora tendría que fungir la prudencia. Tácito ve la vida pública desde la vida privada, y la sociedad desde el hombre.<sup>19</sup> La máxima autoridad y sus colaboradores, ayudados por el ejemplo en cuanto experiencia, pueden conocer la conducta política que requieren seguir porque, como afirma Tácito: “En todos los siglos que van corriendo se veen otros hombres; pero no otras costumbres; que éstas siempre son vnas mismas, aunque se varíen los rostros, y apellidos de los hombres, y casi de vna misma suerte proceden todos”.<sup>20</sup> Asimismo, Ramírez del Prado admite, “la historia es base experimental para inducir la regla aplicable al caso presente”.<sup>21</sup>

Una de las cuestiones esenciales del tacitismo es concebir la política como una realidad autónoma. Sin embargo, hay un elemento variable que no permite en rigor, y, como dice Álamos, “en toda pro-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>16</sup> Modesto Santos, “Estudio Introductorio” a su edición de Baltasar Álamos de Barrientos, *op. cit.*, p. xxiv.

<sup>17</sup> *Vid. Anales, Anales, Libros I-VI*, ed. y tr. de José L. Moralejo, Gredos, Madrid, 1ª ri. 1984, t. I, L. II, c. 64, 1, p. 177.

<sup>18</sup> Enrique Tierno Galván, *art. cit.*, p. 944.

<sup>19</sup> *Vid. ibid.*, p. 948.

<sup>20</sup> *Aforismos*, ed. cit., t. II, L. II, c. xxx, af. 341, p. 763.

<sup>21</sup> *Apud* Tierno Galván, *art. cit.*, p. 960.

piedad Lógica”,<sup>22</sup> llamar una ciencia a la política: el libre albedrío. Se trata de una ciencia de la contingencia, aunque se puede contar con una serie de tendencias generales: “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”.<sup>23</sup>

El tacitismo se centra en el gobierno personal del príncipe, cuyo alejamiento de las pasiones en aras de la virtud y la razón sirve de ejemplo al reino por ser la cabeza del Estado. No obstante, también contempla al grupo de colaboradores: el papel de los consejeros, los embajadores, los favoritos, y las relaciones con el resto de la sociedad por la cual deben velar.

Historia, experiencia, método inductivo y virtud, con base en la prudencia, son el fundamento de una nueva ciencia política combinada con la ética y la religión: el tacitismo.

## 2. EL TACITISMO DE SEGISMUNDO

Durante el reinado de Felipe IV se intentó sacudir al reino de los vicios cometidos en el período anterior y la imagen paradigmática que va a tomarse es la de Felipe II,<sup>24</sup> cuya calificación de “prudente”<sup>25</sup> nos da la medida de la trascendencia de una de las principales virtudes políticas del tacitismo: la prudencia.<sup>26</sup> Con profundas raíces en el estoicismo, ésta es capital para Séneca: “El varón prudente es tam-

<sup>22</sup> “Discurso”, en *Aforismos*, ed. cit., t. I, p. 35.

<sup>23</sup> “Dedicatoria a don Francisco Gomez de Sandoual y Rojas, duque de Lerma...”, *ibid.*, p. 22.

<sup>24</sup> Vid. Elliott, *Lengua e imperio*, ed. cit., p. 40.

<sup>25</sup> Es preciso señalar que Maquiavelo también le otorga una gran importancia a esta virtud, sobre todo en los *Discursos*. Ed. cit., *passim*.

<sup>26</sup> Tácito reitera la importancia de la prudencia, por ejemplo, a lo largo de las *Historias* (ed. cit., *passim*; vid. Santos, “Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. xxiv).

bién 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”.<sup>27</sup> Fernández-Santamaría la define como “la conjetura del futuro a partir de la experiencia del pasado”.<sup>28</sup> Esta virtud, repetida con frecuencia por Álamos, es especificada en una sentencia elaborada a partir de la obra de 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”.<sup>29</sup>

En *La vida es sueño* hay varias referencias a dicha cualidad. Basilio, en su discurso a la corte, la coloca en primer plano; dice que “siendo / prudente, cuerdo y benigno” (vv. 808-809), Segismundo vencerá al Hado y llegará a ser sucesor de la corona. Agradecida con Clotaldo por salvarle la vida, Rosaura dice confiarle “mayores cosas”, debido a la prudencia de éste (vv. 992-993). Cuando Estrella pide a la protagonista que recoja el retrato que Astolfo trae en el pecho, ésta se aterra y expresa: “¡Válgame el cielo! ¿Quién fuera / tan atenta y tan prudente / que supiera aconsejarse / hoy en ocasión tan fuerte?” (vv. 1816-1819). Al proponerse el experimento, el rey tiene como objetivo ver si el cielo “con valor y con prudencia” (v. 1109), por parte del príncipe, se mitiga. Ante la idea del monarca 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), pues entraña creer en la predestinación. No sólo en el espacio terrenal (poder, situaciones difíciles) es importante poseer esta virtud, sino que su carácter trascendental se evidencia al practicarla en las reacciones respecto al ámbito celestial. En la escena final, Segismundo,

<sup>27</sup> *Para la felicidad basta con la virtud*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XI-XIII, E. 85, 2, p. 56.

<sup>28</sup> “Estudio preliminar” a Baltasar Álamos de Barrientos, *Aforismos*, ed. cit., t. I, p. LXXIII.

<sup>29</sup> *Ibid.*, L. 12, c. VIII, af. 112, t. I, p. 435.

quien aunque emplea el término “fortuna” luego habla de “sentencia del cielo”, 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 el protagonista es reconocido como rey y toma una serie de decisiones, Rosaura exclama: “¡Qué discreto y qué prudente!” (v. 3304).

En términos de Covarrubias 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*”. Así pues, en la época, el concepto se asocia a la sabiduría, al razonamiento, al autocontrol. Por el contrario, la imprudencia, para Tácito, es “estulticia”;<sup>30</sup> y en un aforismo se señala que la “Imprudencia es tratar vna cosa sin tiempo, ni ocasión”.<sup>31</sup> Para el tacitista Antonio Pérez<sup>32</sup> la concepción de la ciencia aplicada a la política, tan importante dentro de esta corriente, es sinónimo de prudencia, y lo mismo ocurre en el caso de Álamos de Barrientos. Lipsio<sup>33</sup> sostiene que la prudencia y la virtud legitiman al príncipe, y distingue entre la prudencia civil, que comprende las cosas humanas y divinas, y la militar.

<sup>30</sup> *Historias 1-II*, ed. de José Tapia Zúñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995, L. II, xxxiv, 2, p. 71.

<sup>31</sup> *Aforismos*, ed. cit., t. I, L. II, c. IX, af. 123, p. 151.

<sup>32</sup> *Op. cit.*; *vid.* también Modesto Santos, “El tacitismo de Pérez-Álamos”, en “Estudio introductorio”, *op. cit.*, p. xxxii.

<sup>33</sup> *Políticas*, ed. cit., L. II, c. VII, p. 45; L. IV, c. II, pp. 101-104.

En este momento es preciso preguntarnos ¿qué actitudes y decisiones toma Segismundo en la última jornada que permiten considerarlo como un príncipe ingenioso, transformado y prudente? ¿Hay una racionalización en el plano político que no descuida la ética como pretendía el tacitismo?

Antes de llegar al poder, el protagonista se encuentra al frente de un numeroso ejército integrado por plebeyos y miembros de bandas cuya extracción social es difícil delimitar. Su resolución de librar la batalla de día, “antes que las negras sombras / sepulsen los rayos de oro / entre verdinegras ondas!” (vv. 2995-2997), de pelear en la ciudad causando estragos, de sitiar el palacio, de mandar perseguir al rey en el monte hasta que se entrega derrotado, lo conducen a la victoria, con lo que se manifiesta una atinada prudencia militar.<sup>34</sup>

Una vez que Basilio es rendido, Segismundo pronuncia un discurso ante la corte, en el cual demuestra la equivocación del rey frente a la providencia: sostiene que el cielo no miente, sino quien utiliza mal el conocimiento del futuro. Su argumento central es que el monarca violentó su naturaleza al criarlo como fiera, y obró con anticipación ante los sucesos previstos. Su propuesta es que hay que reaccionar con prudencia y con templanza en el momento preciso, inevitable, y no antes, como aconsejan los estoicos; recordemos sus palabras: “No antes de venir el daño / se reserva ni se guarda / quien le previene; [...] / sino después que se halla / en la ocasión, porque aquesta / no hay camino de estorbarla” (vv. 3220-3227). Los acontecimientos anunciados, no sus interpretaciones, se presentan inexorablemente; es entonces cuando las reacciones frente a ellos les dan un sentido positivo o negativo. Dios escribe lo que va a ocurrir: Se-

<sup>34</sup> El texto no da pauta para saber si Segismundo posee un conocimiento militar que le otorga Calderón como *deus ex machina* o se trata de varias situaciones causales azarosas. Tácito señala que “los consejos cautos con la razón” son mejores que los éxitos debidos al azar (*Historias*, ed. cit., L. II, xxv, 2, p. 67). Lipsio escribe 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” (*Políticas*, ed. cit., L. v, c. II, p. 213).



gismundo será rey; pero no coarta el libre albedrío: cómo llegará hasta ese puesto.

Además, señala el príncipe, Basilio no actuó con “prudencia” y con “templanza”, es decir, no ha vivido como un hombre sabio, ya que su miedo al futuro lo convirtió en siervo de sus pasiones: “No puede ser honesto lo que no es libre, porque el temor supone esclavitud”.<sup>35</sup> La prevención del rey ante los designios de Dios (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 humanas y divinas.<sup>36</sup>

El parlamento, en su conjunto, representa una victoria civil (referida a lo divino) y militar sobre Basilio, sustentada en los hechos, y se verá coronada con el vencimiento de la interpretación del horóscopo referida a su temperamento, cuando el virtuoso príncipe, a pesar de haber ganado la batalla, se postre ante su padre. La ponderación del principio inviolable de la obediencia es muy significativa al practicarse frente a un progenitor errado en su concepción del libre albedrío, en anteponer la razón de Estado a la ética y la religión, en llevar al reino a una guerra civil, cuyos procedimientos han sido la mentira, la simulación, todo como resultado de la falta de dominio sobre sus pasiones.

El rendimiento ante el rey tiene una serie de implicaciones morales por la relación padre/hijo. Denota el sometimiento a la figura paterna, pero al mismo tiempo la fidelidad al soberano, como máximas autoridades en ambos casos: familiar y político. Con el ejemplo propio, Segismundo revela ante la sociedad la importancia de la vida hacia el interior (la familia) y hacia el exterior (el Estado). La esencia de dicho principio jerárquico “c’est la soumission au père, seigneur

<sup>35</sup> Séneca, *Epístolas*, ed. cit., E. 66, 16, p. 372.

<sup>36</sup> Tácito distingue entre derecho humano y divino. *Historias*, ed. cit., L. II, xci, 1, p. 101; L. III, v, 3, p. 4.

naturel indispensable à la famille, modèle du seigneur politique indispensable à l'organisation sociale, image sensible du seigneur éternel indispensable au salut du genre humain".<sup>37</sup> Es así como se concilian los deberes de obligación hacia Dios, los hombres y la ley humana.

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".<sup>38</sup> El príncipe pone en práctica esta idea y su punto de partida es hacer respetar al monarca-padre. Por otro lado, al sujetarse al rey, el personaje 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 costumbres y leyes, aceptado y administrado para bien de los que obedecen".<sup>39</sup>

Esta acción del protagonista tiene, además, un alcance social profundo, pues enfoca la política desde la perspectiva de la estabilidad propuesta por el tacitismo. Escribe el historiador romano: "Los sabios tenían el cuidado de la quietud y de la república".<sup>40</sup> Y ante el vencimiento de la discordia con los germanos, al recibir a Druso y Germánico, indica que la celebración se hizo "con mayor alegría de Tiberio por haber asegurado la paz por la prudencia, que si hubiera terminado la guerra por medio de batallas".<sup>41</sup> Baltasar Álamos de Barrientos, en su *Discurso político*, aconseja con insistencia a Felipe III

<sup>37</sup> Marianne Shaub, "La réforme luthérienne: une théologie de l'absolutisme", en J. Ph. Genet y P. Vincent (eds.), *État et église dans la genèse de l'état moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, pp. 187-194 ; p. 193.

<sup>38</sup> Ed. cit., L. IV, c. IX, p. 133.

<sup>39</sup> *Ibid.*, L. II, c. III, p. 37.

<sup>40</sup> *Historias*, ed. cit., L. I, LXXXVIII, 6, p. 51.

<sup>41</sup> *Anales*, ed. cit., L. II, 64, 1, p. 177.

“conservar sus reinos en paz”.<sup>42</sup> En Segismundo no hay ni venganza ni vanagloria, pues aunque derrota al rey, se postra ante el 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 manifiestan, amén de una conducta virtuosa, una evidente propuesta de paz. Y ese es justamente el consejo que ofrece Lipsio sobre la guerra tomando como punto de partida a Tácito:<sup>43</sup> “Conviene mostrarse apercebido poniéndoles temor, y después de tenerlos atemorizados, mostrar con perdonarles señales de desear la paz. Esto ablanda y quiebra la porfía...”.<sup>44</sup>

Ahora bien, la forma en que Basilio admite a Segismundo como su hijo se arraiga en la tradición paulina, que mantiene estrechos lazos con el erasmismo<sup>45</sup> y la filosofía neoestoica. Después de que el personaje ha vencido al rey y se le entrega, éste dice: “Hijo, que tan noble acción / otra vez en mis entrañas / te engendra, príncipe eres” (vv. 3248-3250). En la *Epístola a los Efesios*, San Pablo indica: “En cuanto a la pasada manera de vivir, despojaos del viejo hombre, que está viciado conforme a los deseos engañosos, y renovaos en el espíritu de vuestra mente y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad” (4:22-24). El reconocimiento del monarca implica tanto su aceptación paterna como política. No obstante, para que se produzca la primera se alude a un renacimiento procreador metafórico —drama mítico de muerte y renacimiento— que se traduce en eliminar al hombre viejo (fiera/pasiones) para dar

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 57.

<sup>43</sup> 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 señalaba las ventajas de la paz al perdonarlos de nuevo” (*Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*, ed. y tr. de J. M. Requejo, Gredos, Madrid, ri., 1988, 20, 2, p. 73).

<sup>44</sup> *Políticas*, ed. cit., L. v, c. xviii, p. 295.

<sup>45</sup> Sobre la conversión de hombre viejo en nuevo *vid. El Enquiridion*, ed. cit., p. 268.

luz al hombre nuevo (racionalidad). Esto último ligado de manera indisoluble con la nobleza de su acción, es decir, con el empleo de la recta razón senequista.

Además, hay otro elemento textual relacionado con esta concepción. Cuando Segismundo va a ser devuelto a la torre, su padre expresa: “volverás a dormir adonde creas / que cuanto te ha pasado, / como fue bien del mundo, fue soñado” (vv. 1721-1723). El ámbito terrenal es tratado como efímero por el soberano, lo cual posibilita considerarlo como un sueño. Para conseguir que el príncipe duerma, el rey recurre de nuevo a las pócimas, pero en este caso se le da lotos. Basilio ordena a Clotaldo: “Llega a despertarle ya, / que fuerza y vigor perdió / ese lotos que bebió” (vv. 2058-2060). Dentro de la mitología griega, este fruto produce pérdida de la memoria. Suministrado a los compañeros de Ulises por los lotófagos, los privó de ella y, en consecuencia, causó su desinterés por regresar a Itaca.<sup>46</sup> Sin embargo, como anota Ruano, el lotos, en la tradición greco-romana, simbolizaba también la muerte y la resurrección —la flor se abre de día y se cierra de noche—. Aunque el propósito de Basilio fuera suscitar el olvido en el príncipe, desde una perspectiva paulina éste dejó de ser una fiera (muerte de las pasiones/inconciencia) —el hombre viejo— para convertirse en un hombre nuevo (resurrección racional).<sup>47</sup>

<sup>46</sup> *La Odisea*, tr. de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1986, canto ix, 85-105, pp. 228-229.

<sup>47</sup> El renacimiento que tiene lugar en la tierra es paralelo al que se produce después de la muerte. Séneca, aunque manifiesta cierta vacilación al respecto, sostiene: “Cuando llegue el día que se disuelva esta mezcolanza de lo humano y lo divino, dejaré el cuerpo en esta tierra donde lo encontré y yo mismo me restituiré a los dioses”. Y añade: “...a través del tiempo que se extiende de la infancia a la vejez, vamos madurando para un nuevo parto”. La muerte “no es la última para el alma sino para el cuerpo [...] hemos de marchar a otro lugar” (*Epístolas*, ed. cit., E. 102, 22-24, p. 263). El alma, después de liberarse del cuerpo y las impurezas, vuela al cielo: “Llegada a las alturas, allí se alimenta, crece y, cual liberada de sus cadenas, vuelve a su origen...” (“Acerca de los fuegos celestes”, en *Los ocho libros*, ed. cit., L. 8º, II, p. 205).

Dicho renacimiento es visible en escena: Segismundo rey viste de pieles. Esto tiene un simbolismo que muestra la íntima trabazón entre los planteamientos filosófico-políticos y la forma de representarlos, entre el texto y el espectáculo. La conversión del protagonista no sólo es plasmada en el discurso, se relaciona con su apariencia contrastante frente a la banalidad de la corte. En la torre, privado de la libertad, la indumentaria del personaje consiste en pieles; cuando transita por el palacio vive con “la majestad y grandeza / que es digna de su persona” (vv. 1081-1082): despierta en el lecho del rey, tiene gente a su servicio. En ambos casos el príncipe se considera hombre y fiera, la experiencia palaciega y la información de su origen no modifican su concepto de sí mismo. Una vez liberado, sufre una metamorfosis que no se manifiesta sólo en sus palabras, sino en un atuendo de carácter simbólico que de ninguna manera obstaculiza el reconocimiento social de su virtud. La coherencia del pensamiento calderoniano se patentiza en esta forma de presentar lo visible con una significación de profundos alcances, en una estructura cíclica donde la indumentaria funciona como enlace. Calderón pone en práctica el consejo de Séneca: “...a nadie valoramos por lo que realmente es, sino que le añadimos también sus atavíos. Pues, bien, cuando quieras calcular el auténtico valor de un hombre y conocer sus cualidades, examínalo desnudo [...]. Contempla su alma, la calidad y nobleza de ésta, si ella es grande por lo ajeno, o por lo suyo propio”.<sup>48</sup>

Fuertemente cimentado en la propuesta erasmista<sup>49</sup> y neoestoica, el vestuario del nuevo monarca representa un rechazo a los bienes materiales, a lo superfluo del ámbito cortesano, a las “fantásticas ilusiones” que pronto se deshacen, en torno a las que gira la nobleza y, con ella, el resto de la sociedad.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Ibid.*, E. 76, 32, p. 456.

<sup>49</sup> Erasmo afirma: “si eres mundano, puedes bien creer que no eres christiano” (*Enquiridion*, ed. cit., p. 204).

<sup>50</sup> Séneca también otorga gran importancia a la moderación en el vestido. En *Hércules en el Eta*, dice el Coro sobre la indumentaria de la esposa de un hombre pobre y

En el contexto histórico del dramaturgo es importante señalar que, para Sancho de Moncada, los excesos en el vestir a los que habían llegado los españoles significaban un daño material para la república, por los egresos que implicaban, y una ofensa a Dios. En sus discursos dirigidos a Felipe III ensalza como ejemplo de austeridad a Felipe II y le aconseja que “muestre con veras gusto en la moderación”, “y deseando todos imitar la grandeza, los han de seguir en la moderación, como hay los que siguen en las demasías. Remítolo a la experiencia”.<sup>51</sup> Desde 1575 Francisco Núñez señala: “...el illustre por se vestir de brocados y sedas, y comer delicados y costosos manjares y esplendidamente de contino, destruye los frutos de su mayorazgo, porque con el costoso comer y curioso vestir viene a hazer vna cosa que le esta defendida que es dissipar lo que no puede”.<sup>52</sup> Francisco Ortiz Lucio es muy explícito en su tratado del príncipe cristiano de 1601: “Y a los Reyes puso Dios tassa en no tener muchas mugeres, ni cauallos, y oro y plata, con ser para servir à Dios en la guerra: quanto mas en trages para servir al mundo, y à los que no son Reyes”.<sup>53</sup>

En su lugar, en *La vida es sueño* se enfatiza, mediante el discurso y las obras, lo esencial de la vida interior, lo eterno, la fama vividora. Desde la perspectiva de Marc Vitse, la presencia divina que sugiere Segismundo al oponer la vanagloria humana a la divina gloria no es el Dios de los cristianos:

Dieu est là, certes, mais Dieu, c'est Segismundo [...]. Contre le péril de la temporalité, c'est un projet d'immortalité profane qui conçoit, et

sosegado: “Ni adorna con aguja de Meonia / las telas que los seres expuestos a los rayos / del sol naciente recogen de los árboles. / Hierbas de cualquier tipo tiñen lo que en la rueca / han hilado sus manos poco hábiles..., / pero ella no fomenta intrigas en su lecho [...]. Todo aquel que se aparta del camino de en medio / no corre nunca por la senda segura” (*Tragedias*, ed. cit., t. II, vv. 665-676).

<sup>51</sup> *Op. cit.*, c. II, p. 196.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, ff. 86v-87.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, f. 3.

auquel se consacre, à partir de son expérience et de la seule démarche de sa réflexion guidée un instant par sa sœur en renommée, celui qui vient de trouver enfin le moyen d'accéder à la maîtrise du temps.<sup>54</sup>

Si bien es cierto, el desengaño del mundo material, perecedero, “a que el humano poder / nace humilde y vive atento” (vv. 2316-2317), es llevado hasta sus últimas consecuencias en un interés por la eternidad, una vez reconocido como rey, Segismundo alcanza lo que para el estoico es la “más alta” victoria: el vencimiento de sí mismo, la voluntad racional de hacerle frente a las emociones y/o pasiones íntimas, al dominar su inclinación por Rosaura y restaurar su honor. Erasmo considera: “No ay cosa de mayor esfuerzo que vencerse el ombre a si mesmo, pero assí ningún galardón ay mayor que la bienaventuranza que por ello da Dios”.<sup>55</sup> Dentro de la misma línea de pensamiento, para Calderón esta labor personal es de gran trascendencia y entraña una seria dificultad que se explicita en *La hija del aire*; Menón expresa: “Señor, vencerse a sí mismo / un hombre es tan grande hazaña / que sólo el que es grande puede / atreverse a ejecutarla”.<sup>56</sup> Ya que el individuo o el personaje ha alcanzado esta cima, es difícil sostener, sin descontextualizar la obra, la afirmación de que busca una inmortalidad profana y los beneficios que ofrece como rey no son caridad cristiana: “cette ‘bonté’ est volonté superbe de prouver sa supériorité à soi-même et aux autres...”.<sup>57</sup> Esta concepción parecería responder a las ideas de Pascal y Chevalier sobre el estoicismo. En la filosofía senequista: “Los mismos actos pueden ser torpes u honestos: lo que importa es el motivo y la forma de realizarlos. Así, pues, todos nuestros actos serán honestos, si nos consagramos a la honestidad y consideramos a ésta y a cuanto de ella procede el único

<sup>54</sup> *Segismundo et Serafina*, ed. cit., p. 66.

<sup>55</sup> *El Enquiridion*, ed. cit., p. 171.

<sup>56</sup> Ed. de Francisco Ruiz Ramón, Cátedra, Madrid, 1989, 1ª P., vv. 2142-2145.

<sup>57</sup> *Segismundo et Serafina*, ed. cit., p. 72.

bien de la vida humana; las restantes cosas son bienes efímeros”.<sup>58</sup> Dentro de esta lógica, si el protagonista ha renunciado a los bienes exteriores y ha tenido la humildad de postrarse ante un monarca vencido, está actuando honestamente, que era lo que importaba que un rey hiciera en la época. Además, para Calderón, las acciones son las que permiten conocer el pensamiento de un hombre que, dicho sea de paso era considerado por Caxa de Leruela (1631) “Semideo”, debido a sus inventos y su actividad política, gracias a la iluminación divina.<sup>59</sup> Segismundo ha llegado a un autodomínio, desarrollado ante varias situaciones complejas, que hace indiscutible su fortaleza moral destinada al bienestar de sus vasallos. Esto manifiesta la estrecha relación entre el gobierno propio y la aplicación cívica. Sin olvidar el contexto mental del período, su actitud sólo puede ser definida dentro del cristianismo, pues la libertad, alcanzada con la justa razón, es la del alma emancipada de las bajas pasiones. De acuerdo con la concepción de cuerpo místico senequista o erasmiano: “Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes de él. Nuestra alma tiene la capacidad y se eleva hasta Dios, si los vicios no la envilecen”.<sup>60</sup>

Hay una línea de pensamiento en el personaje que se evidencia hasta el final de la obra. Se convierte en atalaya del reino porque la racionalización en la vida personal también se da en el plano político, con lo que se cumple una de las funciones que Segismundo considera obligatorias tanto como príncipe cuanto como hombre, pues subordina el trono a la defensa de un valor. Antes de iniciar la batalla, ya ha reflexionado:

Rosaura está sin honor:  
más a un príncipe le toca

<sup>58</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 95, 43, p. 105.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 11.

<sup>60</sup> *Ibid.*, E. 92, 30, p. 153.



el dar honor que quitarle.  
 ¡Vive Dios, que de su honra  
 he de ser conquistador  
 antes que de mi corona!

(vv. 2986-2991)

El protagonista lleva a la práctica el arte del estadista al colocar en segundo plano sus objetivos particulares y priorizar la ética. Al vencer sus pasiones y restituir el honor de la dama, llega a la virtud en el ámbito privado y en el social —condición *sine qua non* una del otro—. Pero al mismo tiempo realiza una acción política, ya que el hecho de impedir el matrimonio de Astolfo y Estrella no sólo trunca la unión de sus dos Estados y su fortalecimiento, sino que evita que Polonia sea gobernada por extranjeros, sigue la tradición en la entrega del poder y finiquita la guerra civil. La opción es ofrecer su mano a Estrella, con lo que la consuela, refuerza la corona y garantiza la estabilidad del reino. Por otra parte, el perdón, ofrecido escenas atrás a Clotaldo, es reiterado con la promesa de mayores mercedes. La concepción moral implica la elección del bien común dictado por la justa razón de Estado. Segismundo ha obrado, siguiendo los tres aspectos que apunta Álamos:

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;)...<sup>61</sup>

Si bien se persigue la preservación del Estado, también se reconoce

<sup>61</sup> La inclinación se refiere a los apetitos. “Dedicatoria”, *Aforismos*, ed. cit., t. I, p. 21.

que hay que proseguir el camino de la virtud o de los buenos ejemplos, no argumentando, sino con hechos, con lo que encontramos patente la importancia de la ética.<sup>62</sup> La utilidad de un acto debe entrañar su recta justificación racional y moral. Para el estoicismo el hombre nació para el provecho común, por ello el sabio busca cosas altas “benignas, nacidas para el bien público”.<sup>63</sup>

### 3. *DE BENEFICIIS*: EL SOLDADO Y EL CUMPLIMIENTO DEL DESTINO<sup>64</sup>

El carácter positivo de la escena culminante se torna problemático cuando Segismundo, después de haber repartido mercedes, aplica un castigo. Algunos estudiosos que se han ocupado del asunto han considerado injusta la condena del Soldado “rebelde”<sup>65</sup> a la torre, lo que implica que el incipiente reinado del protagonista sea definido como tiránico. Robert Lauer, dentro de sus varias alternativas, se inclina porque “Segismundo es ‘maquiavélico’ (en el sentido popular y negativo del término, e.g., alguien oportunista e ineficaz) [...]”. Por consiguiente, el horóscopo de que Segismundo sería tirano se cumple”.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Antes ha dicho: “que se camina, y deue caminar por principios generales; y ciertos de las virtudes morales, o por ejemplos” (*ibid.*, t. I, p. 20).

<sup>63</sup> Séneca, *De la constancia del sabio*, ed. cit., VIII, 2, p. 289; *vid. De la clemencia*, ed. cit., L. I, III, 2, p. 325.

<sup>64</sup> Agradezco la sugerencia de la segunda parte del título al profesor Francisco Ruiz Ramón.

<sup>65</sup> Sobre la crítica a la denominación del Soldado *vid.* Robert Lauer, “El leal traidor de *La vida es sueño* de Calderón”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 77 (2000), pp. 133-144; algunos ejemplos del empleo del calificativo: H. B. Hall, “Segismundo and the Rebel Soldier”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 45 (1968), pp. 189-200; Alexander Parker, “Calderon’s Rebel Soldier and Poetic Justice”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 46 (1969), pp. 120-127; Eugenio Suárez Galván, “Vuelta a Segismundo y el soldado rebelde”, *Romance Notes*, 13 (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, pp. 79-87; *vid.* p. 86.

<sup>66</sup> “El leal traidor”, art. cit., p. 139.

Marc Vitse, por el contrario, sostiene: “N’allons pas conclure pour autant qu’il s’agit d’une feinte d’un Prince trop habile et bientôt, comme on l’a trop vite suggéré, machiavelique à l’égard du soldat”.<sup>67</sup>

Es importante recordar un fragmento del vaticinio del monarca sobre el futuro gobierno de su primogénito: “por quien su reino vendría / a ser parcial y diviso, / escuela de las traiciones, / y academia de los vicios” (vv. 714-717). El efímero pero imprescindible Soldado 1 funciona dramáticamente como la factibilidad de la escisión de Polonia, el cumplimiento de las características del reinado predichas y la consumación del pronóstico referido al destronamiento deshonesto. Aunque el horóscopo habla del período monárquico de Segismundo y Basilio pretende coronar a sus sobrinos, la división ocurre durante el mandato de éste. Disiento de la opinión de Robert Lauer cuando sostiene que “Basilio, aun desde una perspectiva real absolutista, cancela su soberanía en el momento que la cede a un moscovita”.<sup>68</sup> A pesar de que se plantea esa alternativa, no llega a actualizarse: Basilio continúa en el poder durante la guerra civil.

La definición del reinado de Segismundo por su condena al Soldado se relaciona con los conceptos de beneficio y gratitud. Séneca estima que otorgar la libertad es el primero de los beneficios,<sup>69</sup> pues, en su filosofía, la esclavitud no corresponde a la naturaleza humana. El príncipe, aunque no es un esclavo, ha vivido prisionero a merced de su padre, y el Soldado lo rescata del cautiverio. Este acto supondría tener como consecuencia la gratitud, una de las virtudes más ponderadas por el estoico español: “ser agradecidos es una virtud: has restituido una cosa banal y has conseguido otra inapreciable, la conciencia del agradecimiento que no alcanza sino el alma divina y afortunada”.<sup>70</sup> La relación de causalidad entre beneficio y gratitud resulta

<sup>67</sup> *Segismundo et Serafina*, ed. cit. p. 71.

<sup>68</sup> “El leal traidor”, art. cit., p. 137.

<sup>69</sup> *Des bienfaits*, ed. cit., t. I, L. I, XI, 4, p. 19.

<sup>70</sup> *De los beneficios y la gratitud que se les debe*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. X, E. 81, 19, p. 24.

tan obvia a primera vista que permite concebir a Segismundo como ingrato u oportunista. En efecto, el príncipe fue favorecido con la libertad. No obstante, es preciso comprender que la idea senequista del beneficio no es sólo la acción: “Le bienfait n'existe qu'autant qu'il part d'une bonne volonté, qu'il a l'avenue formel de l'auteur. Tel m'a servi sans s'en douter, je ne lui dois rien; il m'a servi sans le vouloir, je ne le dois rien; il m'a servi en voulant me nuire: je réglerai ma conduite sur son intention même”.<sup>71</sup> La importancia del concepto para Séneca es tal que le dedica los siete libros que conforman el tratado *De beneficiis*. Para nuestro propósito es necesario señalar que a la intención del benefactor se añade un comportamiento específico: jamás debe mencionar la acción, “l'auteur d'un bienfait n'a qu'à se taire”,<sup>72</sup> “il ne faut jamais reprocher, ni même rappeler un bienfait”;<sup>73</sup> a otras personas es a quienes compete hablar del favor, pues éste es una forma de dar sin pensar en recompensa alguna, de lo contrario significa “le prêt à intérêt”.<sup>74</sup>

La idea es similar en el período áureo. En su definición de las Tres Gracias,<sup>75</sup> Covarrubias escribe: “...del beneficio y gracia que nosotros hiziéremos hemos de olvidarnos por no dar en rostro con que el [*sic*] al que le recibe. Están desnudas, porque lo que se da ha de ser sin cobertura ni disfraz, pretendiendo interiormente en nuestro ánimo alguna recompensa”.<sup>76</sup> No es extraño, pues, que el hecho de demandar un premio sea considerado una acción vituperable. Dentro de este contexto son muy esclarecedoras las palabras de Semíramis:

<sup>71</sup> *Des bienfaits*, ed. cit., t. II, L. VI, IX, 3, p. 42.

<sup>72</sup> *Ibid.*, XI, 2, p. 34.

<sup>73</sup> *Ibid.*, t. I, L. II, X, 4, p. 33.

<sup>74</sup> *Ibid.*, I, 9, p. 4.

<sup>75</sup> Séneca también se refiere a las Tres Gracias, pero de una manera más amplia. Vid. *ibid.*, pp. 7-10.

<sup>76</sup> Vid. *op. cit. s.v.* “Gracias”.

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  
 no piedad, crueldad le sobra,  
 pues aflige cuando cobra  
 más que alivia cuando da.<sup>77</sup>

Las referencias a sujetar la vida, al rigor, la crueldad, la aflicción que causa quien pretende algo a cambio de una dádiva, nos ofrecen elementos que permiten ampliar la visión calderoniana. Tácito comenta sobre el particular: “pues los beneficios son de agradecer en la medida en que parece que se puede corresponder a ellos, pero cuando son excesivos se pagan con odio y no con gratitud”.<sup>78</sup>

Es preciso resaltar la importancia que Calderón otorga a la cuestión en *La vida es sueño*. En la tercera jornada, Rosaura exige a Clotaldo que la ayude para vengarse de Astolfo con la muerte. El privado se siente con dos obligaciones: socorrerla, por una parte, y, por otra, agradecer al duque por haberlo salvado de fenecer a manos de Segismundo. El argumento de la dama parte de que es mayor grandeza el dar que el recibir; el de Clotaldo, aunque coincide con ella, en que quien recibe debe agradecer. Basada en la idea del privado (primera jornada), de que no es vida la que está deshonrada, Rosaura sustenta que no le ha dado nada y que es más importante ofrecer un beneficio antes que el agradecimiento. El valido se declara vencido y decide ser liberal con ella dándole la hacienda, mantenerse leal con el reino y agradecido con Astolfo. No obstante, ante la

<sup>77</sup> *La hija del aire*, ed. cit., 1ª P., vv. 2742-2751.

<sup>78</sup> *Anales*, ed. cit., t. I, L. IV, 18, 3, p. 281.

determinación de la protagonista de llevar a cabo su venganza, opta por auxiliarla.

Respecto al tema sobre el perjuicio u ofensa que se recibe después de haber obtenido un beneficio, Séneca, quien declara no haberlo expuesto con amplitud en su libro *De los beneficios*, sostiene que el agradecimiento siempre debe prevalecer, como ha intentado hacer Clotaldo. A la inversa, en Rosaura se encuentra una insistente demanda de favor que la lleva hasta devaluar los bienes que le ha hecho el valido. En esto coincide con las ideas del filósofo español sobre la ingratitud:

El ingrato se atormenta y consume, odia los favores que ha recibido porque los tiene que devolver, y los rebaja; en cambio, amplifica y acrecienta las injurias. ¿Pues bien, qué mayor desdicha que la de aquel que olvida los beneficios y se aferra a las injurias? Por el contrario, la sabiduría realza todo beneficio, y ella misma se lo hace valer y se complace con su constante recuerdo.<sup>79</sup>

Rosaura olvida el servicio recibido y sigue reclamando. El privado, si bien ha asumido el agravio hecho a su hija, continúa agradecido: “Porque cuando la ofensa iguala al beneficio, queda en el ánimo un residuo de benevolencia”.<sup>80</sup> No obstante, Clotaldo ignora que la intención de Astolfo es sacar provecho de su intervención: “Ya su vida / tomó a mis pies sagrado; / y de algo *ha de servirme* haber llegado” (vv. 1699-1701). No se trata, pues, de una defensa desinteresada, por lo cual no es posible hablar de beneficio desde la perspectiva estoica. De esta forma, la imagen del valido queda intacta.

Por su parte, Basilio, en la tercera jornada, revela su perspectiva respecto a las acciones realizadas contra Segismundo cuando expresa su idea de vencer a un “hijo ingrato” (v. 2485). El monarca vuelve a

<sup>79</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 81, 23, p. 25.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 25, p. 26.

remitirnos al concepto de beneficio y gratitud basado en que dio la vida a su hijo, de lo cual renegó en el palacio. Para el personaje procrear es un favor. Séneca concluye: “c’est que le fair d’avoir couché ensemble constitue de la part du père et de la mère le moindre des bienfaits, s’il ne s’y ajoute d’autres présents pour faire suite à ce présent rudimentaire et consacrer la valeur par d’autres bons offices. Ce n’est pas un bien de vivre, mais de vivre comme il faut”.<sup>81</sup> Este “bien” sólo es equiparable con el de las moscas y los gusanos, ya que se ha producido un ser ignorante, sin experiencia: “Donc le père est plus obligé, s’il reçoit la vie de son fils que le fils n’est obligé par son père pour avoir reçu le jour”.<sup>82</sup> Lejos, pues, de la ingratitud, Segismundo reconoce a su padre.

Analicemos ahora los versos del Soldado dirigidos al nuevo rey: “Si así a quien no te ha servido / honras, a mí que fui causa / del alboroto del reino / y de la torre en que estabas / te saqué, ¿qué me darás?” (vv. 3292-3296). Primero establece una compración que implica la idea de gratuidad de los actos de Segismundo, es decir, lo cuestiona; segundo, se confiesa como autor de la subversión popular; tercero, le menciona el bien otorgado; cuarto, demanda una recompensa. En otras palabras, el Soldado (causa) recuerda al nuevo rey cómo llegó al trono (efecto), por lo que se considera con el derecho de pedirle una retribución mayor a las que ha ofrecido sin merecimientos. La sola referencia de lo que el Soldado considera un beneficio revela su intención, ya que “Il ne faut pas dire le bien qu’on a fait; le rappeler, c’est en demander le remboursement”.<sup>83</sup> Su actitud, como se observa, responde al comentario de Tácito sobre el advenimiento de Tiberio al trono, pues al producirse una serie de sediciones afirma que no fue por causas nuevas, “sino más bien porque el cambio de príncipe parecía ofre-

<sup>81</sup> *Des bienfaits*, ed. cit., t. I, L.III, xxxi, 3-4, p. 89.

<sup>82</sup> *Ibid.*, L. III, xxxv, 3, p. 94.

<sup>83</sup> *Ibid.*, L. II, xi, 2, p. 34.

cer licencia para perturbaciones y esperanza de recompensas tras una guerra civil”.<sup>84</sup>

El hecho de basar el acto benéfico en la traición no sólo al rey, sino a los intereses de la colectividad, produce el efecto inverso al esperado por el Soldado. Su objetivo de medrar manifiesta que lo importante no son los móviles populares, es decir, que Segismundo sea el sucesor legítimo, o el temor a gobernantes extranjeros, sino aprovechar la coyuntura electoral en su beneficio. El empleo del término “alboroto” encierra la intención de provocar desorden para obtener una buena utilidad sin importar las consecuencias o la magnitud de los acontecimientos; de tal forma, su comportamiento es producto de una tendencia alevosa, desleal, oportunista. Así pues, si el beneficio “n’est complet que par l’acte joint à l’intention”,<sup>85</sup> es claro el juicio que debe hacerse del Soldado.

No obstante, queda por definir el concepto de agradecimiento del nuevo rey. Hay que recordar que al ser liberado expresa su decisión de “sacar / verdaderos a los cielos” y ver a sus plantas a Basilio. Pero, en la misma línea formal de utilizar los apartes para la reflexión, el personaje considera que no lo llevará a cabo. En sus palabras se anticipa la actitud que asumirá en la última jornada cuando se rinde ante el monarca y lo reconoce como padre. Estas acciones y la valoración de la ley del homenaje con la promesa de galardonar a Clotaldo por la lealtad a su padre revelan una línea moral de pensamiento. Recordemos la respuesta del privado cuando Segismundo le pide que lo guíe en la rebelión:

Pues, señor, si el obrar bien  
es ya tu blasón, es cierto  
que no te ofenda el que yo  
hoy solicite lo mismo.

<sup>84</sup> *Anales*, ed. cit., t. I, L. I, 16, 1, p. 64.

<sup>85</sup> Séneca, *Des bienfaits*, ed. cit., t. II, L. VI, XI, 3, p. 44.



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)

El respeto hacia la fidelidad manifiesta la ponderación de tal valor y explica la condena<sup>86</sup> del Soldado, quien representó la única vía de una probable escisión del Estado hasta sus últimas consecuencias de haberlo recompensado: la ruptura con el rey. De tal suerte, su actitud ante el Soldado 1 no podía, sin salirse de los cánones morales establecidos por la dinámica de la obra, ser otra que la que se plantea al final. Hubiese sido incongruente que, luego de haberse rendido ante el monarca, el personaje premiara la traición a éste y al pueblo, porque ha vencido sus pasiones y, como señala Séneca: “No sirve de mucho haber expulsado los propios vicios si hay que pugnar con los ajenos”.<sup>87</sup>

Ahora bien, en términos políticos, el estoico cordobés estima que la aplicación de sanciones<sup>88</sup> es 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 a quienes se mandaba precipitar por la roca de Tarpeya.<sup>89</sup> El sabio no perdona, “porque quien perdona omite algo que debió

<sup>86</sup> 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 buen Republico*, Salamanca, 1611, p. 55 [BNMadríd, R. 6521]).

<sup>87</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 28, 7, p. 216.

<sup>88</sup> Robert Lauer, “El leal traidor”, art. cit.

<sup>89</sup> *De la ira*, *Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, VI, 4, p. 65 y XVI, 5, p. 83, respectivamente.

ser hecho”.<sup>90</sup> Segismundo expresa un motivo para condenarlo a la torre: “que el traidor no es menester, / siendo la traición pasada” (vv. 3300-3301).

Situaciones que arruinan los Estados son las asechanzas y las traiciones. Basado en las experiencias de la historia narradas por Tácito, cuando Vespasiano fue vencido por Vitelio y dice “Que es fluctuante la fe de los soldados durante las discordias, y que existe peligro de cada uno”,<sup>91</sup> Lipsio argumenta: “Sabemos juntamente que es incierta y quebradiza la lealtad de los soldados, y que se puede temer peligro de cada uno de ellos”.<sup>92</sup> 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 fuerza militar que detenta, lo que motiva al erudito belga a aconsejar 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”,<sup>93</sup> ya que después de Dios el primer grado de reverencia es la patria.<sup>94</sup>

La desestabilidad del reino es causa de la ruina social, por ello el castigo al traidor, caudillo bajo el disfraz popular, significa una lección política. Esta perspectiva la presenta Calderón en *La hija del aire*, donde interviene otro Soldado 1 que actúa de manera similar cuando solicita gratificación por haber tomado las armas contra Semíramis. Por sedicioso y por haber podido provocar la caída de Siria es condenado a la horca.<sup>95</sup>

Al pronunciar “una sentencia equitativa y justa”,<sup>96</sup> como señalan Reichenberger y Caminero, el protagonista sigue una conducta

<sup>90</sup> *De la clemencia*, *ibid.*, L. II, VII, 2, p. 381.

<sup>91</sup> *Historias I-II*, ed. cit., L. II, LXXV, 2, p. 92.

<sup>92</sup> *Políticas*, ed. cit., L. IV, c. X, p. 147.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>95</sup> Ed. cit., 2ª P., vv. 2524-2553.

<sup>96</sup> *Op. cit.*, p. 116.

contraria a la interpretación de Basilio sobre los designios del Hado. El castigo significa dramáticamente la eliminación del concepto del reinado de Segismundo como tiránico: “escuela de las traiciones, / y academia de los vicios”. Con ello la tragedia manifiesta la idea estoica de que un alma recta y virtuosa “puede, desde cualquier situación, elevarse por encima de la fortuna”.<sup>97</sup> La actitud del Soldado 1 representa otro de los puntos vaticinados por Basilio que había que derrotar, por lo cual es condenado desde una óptica previsor, de acuerdo al consejo de Séneca: “nunca ha de referirse el castigo al pasado sino al futuro, porque el castigo no es por ira sino por precaución”.<sup>98</sup> En la concepción estoica, el vivir de acuerdo con la naturaleza aleja al individuo “de la praxis de un mundo político incoherente y fragmentado”.<sup>99</sup>

En la producción dramática 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 mayor monstruo del mundo*,<sup>100</sup> ejecutan una serie encadenada de acciones que los precipitan a un final trágico donde el Hado es infalible. Si el caso de Rosaura no culmina en forma fatal es por la intervención 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. Desde la perspectiva neoestoica no hay lugar a duda alguna sobre la conducta del nuevo rey al otorgar premios y castigos, ya que, “Es una misma virtud la que supera la mala fortuna y regula la buena”.<sup>101</sup>

Ahora bien, atendiendo a la especificidad dialéctica del texto dramático, para que el espectador no sufra confusiones, sería útil y

<sup>97</sup> *La verdadera nobleza está en la práctica de la virtud*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. v, E. 44, 5, p. 267.

<sup>98</sup> *De la ira, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. II, XXXI, 8, p. 145.

<sup>99</sup> Puente Ojea, *op. cit.*, p. 107

<sup>100</sup> Ed. cit.

<sup>101</sup> Séneca, *Epístolas*, ed. cit., E. 71, 8, p. 408.

recomendable que en el montaje de esta escena, en lo relativo a la gestualidad e intención del nuevo rey cuando condena al Soldado a la torre, se tuvieran en cuenta las observaciones de Séneca, quien, empleando la primera persona —que lo hace más intenso—, define la actitud que debe asumir un 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 mi ánimo estarán sin ira como cuando aplasto una serpiente o un animal venenoso.<sup>102</sup>

Desde este enfoque, y con la visión dramaturgica del trágico estoico, quedaría claro para el público que la acción del nuevo rey es una enseñanza social que prevé la estabilidad y el futuro político del reino.

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 protagonista, de las leyes civiles: al ser aceptado como rey de acuerdo con la tradición, al hacer cumplir la palabra matrimonial, al premiar la lealtad, al castigar al traidor. Con sus acciones demuestra el error de la lectura de los astros y manifiesta la necesidad de vivir en la virtud, porque: “tienen poco lugar la fortuna y estrellas adonde está la prudencia”.<sup>103</sup>

Las acciones de Segismundo rey nos colocan ante el pensamiento tacitista de los escritores españoles, cuyo objetivo medular contem-

<sup>102</sup> *De la ira, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, XVI, 5, p. 83.

<sup>103</sup> Mateo López Bravo, *Un socialista español del siglo XVII*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 135.

pla el “reconocimiento de la política como una esfera autónoma que tiene sus propias normas y técnicas, pero intentando hacerles compatibles con la moral cristiana”.<sup>104</sup> El protagonista llega a dicha teoría política usando el ejemplo a partir de su experiencia del pasado: vida en la torre y estancia en el palacio. Sería, en términos de Fernández-Santamaría, un empírico político, ya que condiciona su actividad en este ámbito, tomando como referencia la trayectoria de su padre, quien representaría, por la economía dramática, el papel de la historia.<sup>105</sup> A través del conocimiento del itinerario maquiavélico del rey, que es un ejemplo negativo, puede observar los efectos fallidos de sus acciones, pero al mismo tiempo es capaz de ir a las causas —el príncipe conoce las razones que llevaron a su padre a comportarse equivocadamente—, de ahí que el caso específico de Basilio le sirva como fuerza motriz de su prudencia: “que a veces el mal ejemplo / sirve de algo” (vv. 2820-2821), en palabras de Rosaura. Dentro de una didáctica al revés, el personaje advierte los sucesos particulares y sus motivos, y llega a reglas generales.

La prudencia en el protagonista puede definirse como la “competencia en el discernimiento y aplicación de los medios adecuados a la conservación y seguridad del gobierno”.<sup>106</sup> Elementos que integran una teoría política racional por la que pugnaba el tacitismo.<sup>107</sup> Segismundo hace uso de la memoria (lo ocurrido en el pasado), sacando lecciones para actuar en el presente (moral cristiana/política), y la sagacidad (previendo el porvenir al castigar al soldado y evitar un

<sup>104</sup> Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 83.

<sup>105</sup> “Estudio preliminar”, *ed. cit.*, p. LVIII.

<sup>106</sup> Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López, *ed. cit.*, p. xxvi.

<sup>107</sup> Desde esta perspectiva, es difícil 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 como su padre” (“El leal traidor”, *art. cit.*, p. 139).

reinado extranjero). Hay un fundamento histórico y empírico en el nuevo rey, quien opta por seguir un camino distinto al maquiavelismo: el tacitismo.<sup>108</sup>

Para recapitular, tenemos que en Segismundo hay una victoria militar y luego una victoria moral, donde se plantean postulados estoicos y tacitistas, con una puesta en práctica ético-política de los mismos ante una serie de 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: “Lo universal (a través de la sabiduría) y lo particular (por medio de la experiencia): ambos se complementan perfectamente y crean el estadista ideal”.<sup>109</sup>

Concuerdo con Alcalá-Zamora en que, como ocurre 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...”.<sup>110</sup> Y añadiría, tanto para el caso de Basilio como del Rey de Fez, un poder que sigue 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

<sup>108</sup> Lamento disenter del profesor Francisco Ruiz Ramón cuando sostiene que, después de ser vitoreado por el pueblo, “las ocho réplicas que siguen hasta la caída del telón son innecesarias para la economía de la acción dramática, y sólo sirven para cerrar felizmente la intriga”. Desde mi perspectiva, eliminarlas conduciría a frustrar la intencionalidad filosófica y política revelada por el texto dramático que, en su objetivo de exhibirse ante el público, no carece de dicho transfondo, el cual por alguna no tan misteriosa razón, si se contempla la situación histórica, Calderón decidió escribir de esa manera y no de otra (*vid. Historia del teatro español (Desde sus orígenes hasta 1900)*, Cátedra, Madrid, 7ª ed., 1988, p. 239).

<sup>109</sup> Fernández Santamaría, “Estudio preliminar”, en *op. cit.*, p. LXXXIII.

<sup>110</sup> *La reflexión política*, ed. cit., p. 39.

Poder, [sino] una angustia sin respuesta”,<sup>111</sup> la alternativa que presenta Calderón de la Barca en el texto es, precisamente, la armonización de la política, como una ciencia con sus normas y leyes, con la moral y la religión, opción presentada por el tacitismo y el neoestoicismo.

En el ámbito de las mentalidades, una preocupación básica de los antimaquiavelistas peninsulares era la armonía entre la razón y la fe. En el sucesor coexisten la moral cristiana y el razonamiento aplicados a la política, que son la combinación del neoestoicismo y el tacitismo armonizados en la obra de Justo Lipsio. Segismundo se convierte en modelo de gobernantes al vencer las pasiones que lo conducirían a una satisfacción personal, en beneficio de la virtud y la razón que lo llevan a garantizar el bienestar social. Nada más claro de esta conjugación de elementos que la denominación de Saavedra Fajardo: es un príncipe *político-cristiano*.<sup>112</sup>

Más que hablar en términos de ser Dios entre los hombres, de dominio sobre el tiempo como algo profano o de actitud soberbia, como hace el profesor Vitse, creo que, en el contexto religioso de la época y bajo las condiciones decadentes de España, Calderón presenta un rey que se erige en lo que debería ser un representante de la divinidad en el mundo terrenal.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>112</sup> *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1926, t. 25.

### XIII. EL TEXTO DRAMÁTICO Y LAS REDES IDEOLÓGICAS DE LA NOBLEZA

La conciencia del monarca sobre la crisis de Polonia es posible relacionarla con la decadencia del imperio español y los planteamientos neoestoicos y tacitistas que vemos en la obra. El rey, observa el profesor Ruiz Ramón, introduce el contexto histórico en *La vida es sueño*: “Basilio incorpora en la corriente de la Historia, cuyo ímpetu supera al de la Naturaleza, el nuevo actor —*el vulgo, soberbio y atrevido*...” que libera al sucesor legítimo.<sup>1</sup> El monarca, que ha llevado al extremo su soberbia al tratar de imponerse sobre la necesidad y la contingencia —el libre albedrío—, se encuentra con otro “monstruo”, pero ahora colectivo, que ni siquiera había considerado: el pueblo que pasa por encima de su disposición arbitraria.

Las nuevas tendencias filosóficas y políticas eran incompatibles con las principales justificaciones del estamento dominante en los Siglos de Oro. La urgencia por modificar el camino en declive que seguía la monarquía española entrañaba la necesidad de plantear la importancia de otros valores y comportamientos en la sociedad, empezando por la nobleza. Su transformación interior, neoestoica, llevaría a irradiar una imagen ejemplar en los súbditos y perspectivas políticas diferentes, tacitistas. De ahí que la figura del príncipe jugara un papel primordial en la modificación ética del pueblo en su conjunto, que se traduciría en una valoración social mayor y conduciría a la estabilidad. El cambio del enfoque político, a su vez, proporcionaría una visión económica, con un enaltecimiento del trabajo y el mérito, por el que tanto pugnaban los eruditos españoles. Hacia 1600, se queja Gaspar Gutiérrez de los Ríos: “A tanto pues ha llegado

<sup>1</sup> *Paradigmas*, ed. cit., p. 206.



el menosprecio del trabajo, y descomedimiento de la ociosidad, que ya algunos hombres de baxos principios les parece que para ganar nobleza e hidalguia sus hijos, importa mucho que sean ociosos: de que han resultado y resultan los grandes daños que vemos”.<sup>2</sup> Seguir los principios ideológicos de la monarquía o tratar de imitarla influía negativamente en la comunidad, lo que repercutía en la situación crítica del Estado. Más adelante insiste el mismo pensador: “quien haze las Republicas fuertes y temidas, sino el trabajo? quien las enflaquece, sino la falta del?”<sup>3</sup> Luisa de Padilla, de forma muy enfática, tiene gran claridad al respecto:

Es el ocio esteril por ser mostruo, que ninguno de los que lo son conciben, es laguna de corrupción, estanque de vicios, y dehesa donde los apacienta el Demonio, troges en que se encierra[n] todas las nocivas imaginaciones para provision del mal viuir. El trabajo es uena, y mineral de riquezas espirituales, y temporales; causa de salud, vida larga, y buena vejez; es jardin en que se passea, y recrea la virtud.<sup>4</sup>

Al concepto nobiliario del *otium cum dignitate* dictado por el Demonio, se opone el trabajo dignificador que estimula la vida interior: el espíritu y la virtud. En *La vida es sueño*, por el contrario, la imagen que tiene el pueblo de la cabeza del Estado es de un rey medroso del Hado que contraviene sus derechos. El “vulgo” es el sustento básico de la monarquía; es quien, ignorado en el total anonimato, trabaja bajo el peso del estigma de los valores de la sangre, el honor y el desprecio a sus actividades.

Una sociedad que se sintiera respetada y tuviera la certeza de compartir los mismos derechos (obras y méritos) otorgados por la

<sup>2</sup> *Noticia general para la estimacion de las artes*, Madrid, 1600, p. 256 (BNMadrid, R. 28056).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>4</sup> *Lagrimas de la nobleza*, Zaragoza, 1639, pp. 160-161 (BNMadrid, R. 11966).

divinidad y sus representantes en la tierra respondería con mayor disposición ante las circunstancias, porque tendría la conciencia plena de formar parte de una república justa y, sobre todo, de un solo cuerpo místico.

# I. LAS LEYES DE LA HERENCIA Y EL “LINAJE DE CRIANZA”

Ahora bien, ¿cómo se inscribe la obra en las coordenadas ideológicas de la España del siglo xvii? Uno de los factores de integración del estamento nobiliario, en el ámbito de las mentalidades, era la concepción de la herencia biológica de la virtud. El noble por el hecho de haber heredado sangre limpia e ilustre adquiría la virtud de sus antepasados o una mayor tendencia hacia ésta. La justificación innatista, propia de este tipo de Estado, se sustentaba en que la sangre la daba el cielo, pues Dios determinaba las jerarquías sociales. Afirma Juan de Castilla y de Aguayo: “la mayor Nobleza es la que viene por linaje”;<sup>5</sup> el mismo Baltasar Álamos de Barrientos, quizá por necesidades obvias, escribe: “la nobleza natural y heredada tiene un no se que de virtud y entendimiento”.<sup>6</sup> Ante estas ideas, Erasmo se cuestiona en *El Enquiridion*: “¿quién ay aora de qualquier 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 nobleza?”<sup>7</sup> Tal ponderación del linaje, cuya función, igual que la del honor y el ocio “digno”, consistía en cohesionar la sociedad aristocrático-señorial, se vería puesta en entredicho por el estamento mercantil —bajo el fundamento religioso de que todos somos hijos de Adán—, que pretendía, en última instancia —

<sup>5</sup> *El perfecto regidor*, Salamanca, 1586, f. 163v. (BNMadrid, R. 5492).

<sup>6</sup> *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, f. 112 (BNMadrid, ms. 983).

<sup>7</sup> Ed. cit., p. 305.

los sucesores de los grandes mercaderes desdénaron el comercio— romper el monopolio de la aristocracia y provocar una movilidad ascendente para gozar de determinados privilegios, tanto respecto al fisco y la aplicación de la justicia, cuanto de carácter social.

En *La vida es sueño*, Calderón nos muestra las dos posiciones ideológicas. Clotaldo alude a las leyes de la herencia que determinan el carácter virtuoso de los descendientes. Acepta que Rosaura, en disfraz masculino, es su hijo debido a sus acciones: “Mi hijo es; mi sangre tiene, / pues tiene valor tan grande” (vv. 455-456). La conducta noble —valentía y lucha por el honor—, amén del distintivo militar (la espada), llevan al personaje a identificar a su sucesor(a). La restauración del honor, punto nodal de la ideología dominante, conduce al privado a un reconocimiento biológico. El mismo personaje es quien sostiene que a Segismundo “la sangre / le incita, mueve y alienta / a cosas grandes” (vv. 1052-1054). Sin embargo, ya anteriormente (1591), en su *Tratado de nobleza*, Guardiola había matizado la influencia de las leyes biológicas basado en que la experiencia muestra “que por la *mayor parte* que de padres buenos nacen hijos buenos”.<sup>8</sup> Francisco Núñez (1605) se queja de que los nobles sean vanos y viciosos, ya que “su sangre les incita y combida a lo ser [buenos]”, para que los imiten los plebeyos.<sup>9</sup> En 1622, Bernabé Moreno de Vargas pone en duda, sin ambages, la herencia o la imitación de los antepasados por los nobles: “Y puesto que sea verdad, que generalmente los nobles sean de la condicion y costumbres de sus passados: no es esto tan cierto, que muchas vezes no se aya visto lo contrario...”.<sup>10</sup>

Aunque parezca paradójico, la concepción del linaje relativa a la transmisión sanguínea de ciertos valores aristocráticos es cuestionada, a través de actos bien definidos, por la máxima autoridad, el rey. Aparte de considerar que los hombres son malos desde que nacen

<sup>8</sup> *Op. cit.*, f. 62 [las cursivas son mías].

<sup>9</sup> *Op. cit.*, f. 81v.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, f. 47v.

—con lo que niega el papel de la sangre como vehículo transmisor de la virtud—, coloca al conocimiento científico por encima de las creencias cristianas, referidas al libre albedrío, o ideológicas, respecto al determinismo biológico de la nobleza. Desde el momento en que Basilio decide encerrar en la torre a Segismundo, descarta la posibilidad de que se produzca la virtud heredada, y si pudiera darse, la educación modificaría cualquier conducta. En la tercera jornada, el príncipe, frente a su padre, afirma:

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 pone en entredicho la idea difundida en la época de que, sea cual fuere el contexto social en que se desarrolla el individuo, las cualidades dependen del linaje.<sup>11</sup> En dicho sentido, dice Eusebio en *La devoción de la cruz*: “porque no es más la heredada / que la adquirida nobleza”.<sup>12</sup>

Para el estoicismo el ejercicio justo del libre albedrío se encuentra ligado a una teoría del conocimiento, pues hay una búsqueda del

<sup>11</sup> 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. [BNM Madrid, R. 19527]).

<sup>12</sup> Ed. de Manuel Delgado, Cátedra, Madrid, 2000, vv. 345-346.

objeto ético a través del saber;<sup>13</sup> “el estudio debe ser la preparación para el bien vivir”.<sup>14</sup> En su filosofía moral se 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”,<sup>15</sup> pues parten del principio de que la libertad consiste en la emancipación de las pasiones.

En la teoría del Estado de la Contrarreforma el príncipe cristiano sigue siendo el punto central de las reflexiones, de donde proviene la preocupación por su aprendizaje, 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 prolongara en los pensadores del siglo xvii. En ellos se manifiesta que la enseñanza recibida por el sucesor se encuentra en íntima relación con la virtud, y una de las funciones primordiales de éste es inculcarla en la sociedad mediante el ejemplo. La educación va a adquirir tal trascendencia que se considera una forma de ascenso estamental. A finales del siglo xvi, Fray Iuan Benito Guardiola indica:

los atauios 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 fuessen de muy baxo suelo y linage, no deuieron ser en menos tenidos y reputados, que los que se jactan y vanaglorian, que descenden de nobles y illustres padres y aguelos.<sup>16</sup>

El licenciado Martín González de Cellorigo, en el citado *Memorial* del 1º de marzo de 1597, sostiene que para conceder puestos debe

<sup>13</sup> Anota Capelle: “el conocimiento sólo es la presuposición del recto obrar” (*op. cit.*, p. 436).

<sup>14</sup> Epicteto, “Del propio perfeccionamiento”, en *Máximas*, ed. cit., 71, p. 62.

<sup>15</sup> Séneca, *De la brevedad de la vida, Tratados morales*, ed. cit., t. I, VII, 3, pp. 67-68.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, f. 23v.

tenerse “mas consideracion al espiritu, virtudes, y letras de sus personas, que a la riqueza y favor de linaje”.<sup>17</sup> 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”.<sup>18</sup> No es, pues, la transmisión sanguínea la que hace a los hombres nobles y virtuosos, sino la educación y las obras. El señalamiento de que en la realeza ocurre lo mismo que en el resto de la sociedad en cuanto a la formación de sus miembros, de que debe atenderse al conocimiento para conceder puestos, de que es necesario respetar el ascenso por las letras, son ideas que reflejan una modificación en la mentalidad de la época sobre el determinismo biológico. Hay un “linaje de crianza”, como lo denomina el profesor Ruiz Ramón citando a Segismundo; no es la trayectoria de los antepasados la que permite apreciar las cualidades del ser humano, sino los méritos propios.

La idea de la virtud basada en los actos personales se encuentra en el estoicismo.<sup>19</sup> 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”.<sup>20</sup> Vivir de tal manera significa un trabajo interior diario por medio del cual el individuo avanza hacia la virtud. Séneca responde a la pregunta “¿Quién es verdaderamente noble? Aquel a quien la naturaleza dispuso debidamente para la virtud”.<sup>21</sup> “La nobleza del hombre procede de la virtud, no

<sup>17</sup> Cit., f. 3.

<sup>18</sup> Ed. cit., p. 474.

<sup>19</sup> Sostiene al respecto Michel Cavillac: “D’origine sénéquiste, la théorie néo-stoïcienne de l’honneur-virtu...” (*Gueux*, ed. cit., p. 233).

<sup>20</sup> *Op. cit.*, 62, p. 179.

<sup>21</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 44, 5, p. 267.

del nacimiento”, dice Epicteto.<sup>22</sup> Esta idea también se patentiza en los escritos de varios pensadores de los Siglos de Oro, algunos de los cuales tienen como fuente a Séneca: Juan de Mora, por ejemplo, suscita que el noble “no con las cosas y virtudes ajenas, mas con las suyas llevo a tener nombre glorioso”.<sup>23</sup> Ya en el siglo xvii Bernabé Moreno de Vargas, también tomando al estoico español como referencia, expresa: “sin virtud no puede auer honra, ni majestad”.<sup>24</sup>

Con independencia de que se recurra a Séneca, hay una corriente de pensamiento reformista en España que, frente a la idea aristocrática del linaje, propone una nobleza de mérito. Fray Iuan Benito Guardiola sostiene que los escudos adornan, pero “la perfecta nobleza es la virtud”.<sup>25</sup> Apenas entrado el siglo xvii, fray Melchor de Huélamo opina: “Haze el vicio muy miserable y villano al vicioso, aunque sea de noble y generosa casta. Pero la virtud, haze al hombre noble, aunque sea de humilde y plebeya familia”.<sup>26</sup> En 1613 Juan de Aranda escribe: “Más se ha de estribar, y confiar en la virtud, que en la sangre”.<sup>27</sup> 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 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”.<sup>28</sup> Los ejemplos podrían multiplicarse, pero baste este recorrido en distintas fechas del período áureo, para percatarnos de la existencia de ciertas concepciones reformistas que colocan al individuo en una situación

<sup>22</sup> “De los bienes verdaderos y que nos son propios, de los falsos y extraños”, en *Máximas*, ed. cit., 15, p. 38.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, f. 90v.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, f. 51v.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, f. 2v.

<sup>26</sup> *Libro primero de la vida y milagros del glorioso confessor Sant Gines de la Xara*, Murcia, 1602, f. 127 (BNMadrid, 3-64915).

<sup>27</sup> *Op. cit.*, f. 31.

<sup>28</sup> *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatacion*, Pamplona, 1629, f. 96r. (BNMadrid, R. 15291).

igualitaria. Nada más claro que las palabras del filósofo cordobés: “A pesar de que en otros aspectos ‘haya’ profundas diferencias en cuanto a honores y títulos, la virtud está situada al alcance de todos”.<sup>29</sup>

En *La vida es sueño*, aparte de la mentalidad tradicional innatista de Clotaldo, es necesario considerar que si bien en una primera fase observamos un príncipe desbordado por las pasiones en el palacio, todavía bajo la influencia nefasta de las drogas, también es verdad que va a lograr una metamorfosis radical con la fuerza motriz de su razón. Segismundo sostiene una serie de luchas internas frente a distintas pruebas. Se reprime mediante la reflexión y logra superar diversas pasiones, como ya hemos visto —ira, vanagloria, deseo amoroso, venganza—. El protagonista alcanza la más alta victoria: vencerse a sí mismo, por ello es hijo de sus obras, y manifiesta plena conciencia de esto cuando, al ofrecer la mano a Estrella, se refiere a sus propios “méritos” (v. 3284).

Una acción muy importante respecto al *otium cum dignitate* nobiliario es que participa personalmente en la guerra. Tiempo atrás, la nobleza había renunciado a integrarse a la milicia, sin abandonar el privilegio de portar armas como distintivo de su status. Los pensadores de la época son insistentes en señalar que la nobleza debe su nombre a los actos gloriosos y las hazañas. En 1589, Juan de Mora se queja de que incluso los caballeros no muy ricos se niegan a colaborar en la milicia, “porque con la delicada y mal compuesta costumbre de su crianza, no quieren el peso y rigor de la guerra”;<sup>30</sup> en 1591, fray Iuan Benito Guardiola afirma que “la nobleza del linaje nacio de empresas virtuosas”.<sup>31</sup> En los albores del siglo XVII, Gutiérrez de los Ríos insiste en que las artes militares son una opción para cualquiera, sin importar su posición económica.<sup>32</sup> Tal rechazo de los nobles im-

<sup>29</sup> *Consolación a Polibio*, ed. cit., 152.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, f. 127v.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, f. 54.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 322-323.



plicaba desdeñar los actos realizados por sus ancestros que habían provocado las distinciones estamentales.

La nobleza ya no era defensora de la nación y su cometido religioso quedaba reducido al discurso y a la observación, a lo que se añadía su improductividad. Orgullosa de su ocio lo ostentaba llevando una vida de diversiones y disipación viciosa que suponía fuertes egresos. El *éthos* de la aristocracia había dado muestras fehacientes de su degradación, por lo que estaba condenado al fracaso.

Segismundo, bajo la tutela de Clotaldo y en solitario, tiene cierto acceso a las letras, una opción para los segundones, pero luego se convierte en caudillo del ejército, a imagen de Carlos V o Felipe II, y consigue la victoria.<sup>33</sup> La valoración del esfuerzo personal de Segismundo, hijo de sus obras —como afirma Marc Vitse—,<sup>34</sup> por el rey y el resto de la sociedad subvierte uno de los factores de integración dominantes de la época: el ocio digno. Al conocimiento conceptual debía unirse la práctica en beneficio de la sociedad.

En conclusión, el planteamiento calderoniano en *La vida es sueño* transgrede, a través del neoestoicismo y el pensamiento reformista, la ideología aristocrática: la formación y méritos del individuo, empleando correctamente el razonamiento, son los que conducen a la virtud y no las leyes de la herencia. La obra incide en la desmitificación del linaje y, con éste, de los demás valores del estamento nobiliario.

## 2. IGUALDAD DE LA CONDICIÓN HUMANA

La dignificación del esfuerzo personal y la trascendencia de una buena educación tienen estrechos lazos con otra idea que se manifiesta

<sup>33</sup> Esta circunstancia no es aleatoria en la dramaturgia calderoniana, pues en *Para vencer amor, querer vencerle*, como veremos, el protagonista busca reconocimiento por sus acciones militares (*Comedias*, ed. cit., vol. 12, t. III).

<sup>34</sup> “Segismundo est bien le fils de ses œuvres (‘hazañas’)...” (*Segismundo et Serafine*, ed. cit., p. 71).

en *La vida es sueño*, por el fatalismo que implican las relaciones constantes entre el nacimiento y la muerte: la igualdad de la condición humana. La concepción de la pieza sobre la brevedad de la vida y lo efímero de la dicha terrenal relativiza las diferencias sociales.

Acertadamente, Wilson opina de Clarín que “his function is not merely to give comic relief but to add to the moral lessons of the play”.<sup>35</sup> Amén de chistes y bromas, el criado se ve envuelto en dos participaciones que parecen desconcertantes. En primer término, se le confunde con el protagonista. El hecho de que la situación de Segismundo en el palacio presenciada por el gracioso haya sido extraordinaria (de cautivo a heredero de la corona), lleva a éste a creer en la posibilidad de ser también concebido como príncipe, por lo cual decide hacer el papel de tal. De ahí que, imitando a la nobleza, replique ante la pérdida de respeto hacia una figura paterna imaginaria por parte de los soldados, quienes afirman haber obrado por lealtad. Este suceso tiene su paralelo después en Segismundo: el sirviente y el príncipe son colocados en igualdad de circunstancias, pero el primero perdona la traición al rey, pues como criado sólo piensa en sí mismo, mientras que el protagonista la condena.

La razón dramática e ideológica de estas escenas es mostrar que, ante una situación similar, los seres humanos se diferencian en la forma de reaccionar. “Lo que importa, no es lo *que* te suceda, sino *cómo* lo lleves”, sostiene Séneca en su tratado *De la providencia*.<sup>36</sup> Nueva muestra de vínculo estructural y semántico de la tragedia, como ya señalamos, desde la perspectiva estoica: el desplazamiento del *qué* por el *cómo*.

Por otra parte, la muerte de Clarín, indica Ruano de la Haza, no se da para convencer a Basilio sobre el cumplimiento del Hado,<sup>37</sup> pues éste ya había llegado a dicha conclusión; su función dramática,

<sup>35</sup> “On *La vida es sueño*”, art. cit., p. 79.

<sup>36</sup> Ed. cit., II, 4, p. 239 [las cursivas son mías].

<sup>37</sup> “Introducción”, ed. cit., pp. 76-77.

por lo menos en parte —considero—, es la de mostrar que los hombres tienen el mismo valor para la deidad y todos cumplen un ciclo natural. Minutos antes de morir, el gracioso responde a Astolfo, Clotaldo y el rey:

Soy un hombre desdichado  
 que, por quererme guardar  
 de la muerte, la busqué.  
 Huyendo della topé  
 con ella, pues no hay lugar  
 para la muerte secreto;  
 de donde claro se arguye  
 que quien más su efeto huye  
 es quien se llega a su efeto.

(vv. 3075-3083)

Y Basilio ha expresado escenas atrás: “Quien piensa que huye el riesgo, al riesgo viene. / Con lo que yo guardaba me he perdido; / yo mismo, yo, mi patria he destruido” (vv. 2457-2459). Calderón nos presenta a Clarín huyendo desde la primera escena: “Yo aun no tengo / ánimo de huir, cuando a eso vengo” (vv. 83-84). Los verbos clave “huir” y “guardar” coinciden en ambos personajes, quienes han intentado escapar, uno de la muerte y el otro del Hado, tratando de evitar, cada uno a su manera, los sucesos. Sin embargo, la realidad hace que los dos tomen conciencia de su error. Clarín continúa en su intervención:

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)

De ninguna manera es gratuito o un “castigo cómico”, como opina Francisco Ayala,<sup>38</sup> que antes de perecer el criado reflexione respecto al destino y que el rey inicie su siguiente parlamento con la repetición de las palabras del humilde vasallo: “Mirad que vais a morir, / si está de Dios que muráis” (vv. 3096-3097); Clotaldo, además, insiste en la función de las obras prudentes para vencer al Hado refiriéndose a la desazón del monarca por la muerte de Clarín. 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”.<sup>39</sup> Esta idea también se expresa en *Gustos y disgustos son no más que imaginación*; don Guillén señala: “Muchos pensando que huyen / el riesgo, al riesgo se vuelven”.<sup>40</sup> Criado y señor, vasallo y rey, están bajo el designio de la divinidad, dentro de las leyes de la naturaleza, y no hay distinciones sociales. Basilio, con la reputación de sabio, tiene que aprender de un sirviente a tal grado que retoma su discurso y, aconsejado, reconoce:

¿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

<sup>38</sup> Art. cit., p. 666.

<sup>39</sup> Ed. cit., L. v., c. xvi, p. 287.

<sup>40</sup> *Comedias*, ed. cit., vol. 12, t. 3, III, IV, p. 15.

sangrienta lengua que enseña  
 que son diligencias vanas  
 del hombre cuantas dispone  
 contra mayor fuerza y causa...  
 (vv. 3098-3107)

Si bien el personaje ya había llegado a dicha conclusión, las imágenes de la herida, la sangre y la muerte influyen en su convencimiento de lo inevitable, lo ratifican y lo conducen a tomar la decisión de dejar de huir. Frente a la ignorancia del rey se eleva la sabiduría del criado y, con base en la ampliada lección (“mayor conocimiento”) que le proporciona, dispone sus acciones: “Si está de Dios que yo muera” (v. 3132). De manera análoga, el Mundo afirma ante la muerte del Labrador: “Al principio le juzgué / grosero, y él me advirtió / con su fin de mi ignorancia”.<sup>41</sup>

El monarca, para este momento, ya ha aceptado que “la ciencia erró” (v. 2487), dado que, a pesar de haber utilizado su particular método científico, no logró vencer al destino con sus vanas diligencias: “...pues yo, por librar de muertes / y sediciones mi patria, / vine a entregarla a los mismos / de quien pretendí librarla!” (vv. 3108-3111). Tanto Clarín como Basilio han querido salvarse y ambos, de igual forma, han tenido que admitir la imposibilidad de hacerlo: el primero fallece y el segundo reconoce a su hijo/rey. En este sentido, el profesor Ruiz Ramón denomina a Clarín un “doble paródico”<sup>42</sup> de Segismundo y Basilio, similitud que, en la primera parte de la definición se relaciona con un concepto de la igualdad del hombre; y en la segunda, con las reacciones frente al destino. Tal concepción es evidente en *El gran teatro del mundo*, donde expresa el Autor sobre el rey y el pobre: “y son / iguales éste y aquél / en acabando el papel”.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *El gran teatro del mundo*, ed. cit., vv. 1147-1149. Para Alan Paterson esta idea de la fatalidad proviene del *Libro de la constancia* (“Justo Lipsio”, art. cit., p. 280).

<sup>42</sup> *Vid. Paradigmas*, ed. cit., pp. 196-197.

<sup>43</sup> Ed. cit., vv. 413-415.

En la *Consolación a Polibio*, Séneca expresa una idea muy significativa sobre la muerte: “me parece que la naturaleza hizo común lo que había hecho más penoso, para que la igualdad consolara la crueldad del hado”.<sup>44</sup> El fraile franciscano Francisco Núñez comenta: “no te engañes, pensando que siendo príncipe, rey, o obispo, tendras mas descanso (salvo si quieres perder el alma) porque antes tendras ninguno y trabajos sin cuento: porque cuando el sueño llamare a tu puerta y quisieres dormir y descansar, le has de despedir y velar”.<sup>45</sup> No existe, pues, distinción o jerarquías ante la muerte, ni tampoco en la práctica de la virtud, como sugiere el texto.

El carácter pasional de Basilio y Clarín es otro rasgo que los asemeja: el criado se mueve por el miedo, es un cobarde, y el rey también ha vivido medroso ante el Hado; es egoísta, pues, igual que el gracioso, sólo piensa en sí mismo. Mienten los dos personajes —el soberano a la corte, el criado a los soldados—, pero, además, el monarca es soberbio en su reto a la providencia, ya que no quiere ser humillado ni quiere perder su posición de rey invicto, de trascender al tiempo, de ser imperecedero. Son estas pasiones las que han movido sus actos y determinaciones en toda la obra. 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”.<sup>46</sup>

En esencia, la obra plantea que todos somos capaces de ser iguales en la abyección: el monarca conoce el remedio contra el Hado y actúa a la inversa, pues lo mueve su pasión por el poder y la inmortalidad; el príncipe, en su ceguera, llega a ser víctima de las pasiones; Clarín se esconde de la muerte; Astolfo se pierde en su arrogancia, fingimiento y ambición de mando; Rosaura en su desenfreno. Para la filosofía estoica sólo se trata de formas equivocadas de hacer uso de la libertad.

<sup>44</sup> Ed. cit., p. 128.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, f. 178.

<sup>46</sup> *Los viajes no procuran ni la sabiduría, ni la virtud*, en *Epístolas*, ed. cit., t. II, L. XVII-XVIII, E. 104, 22, p. 277.

Por otra parte, todos los hombres participan de la divinidad a través del alma para el estoicismo; sustenta Epicteto sobre el dualismo del hombre: “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”.<sup>47</sup> Esta noción de la igualdad de la condición humana también la comparten algunos pensadores reformistas del período, quienes pugnaban por ella volviendo a la concepción cristiana del pecado original. En el siglo xvi, el canónigo Miguel Giginta sostiene: “somos todos 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”.<sup>48</sup> 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 guardarè yo justicia a mi vassallo? Por ventura no es aquel de la misma massa que yo, y concebido, y nacido como yo?<sup>49</sup>

Ante la ley divina y la natural no existen distinciones. Muy claras e iluminadoras resultan las palabras de Benito de Peñalosa y Mondragón quien, hacia 1629, dice: “Todos somos vnos, y tenemos vna mesma descendencia, y calidad de sangre, sin que aya diferencia del Rey, al mas pobre labrador”.<sup>50</sup> Los ejemplos son muy abundantes, pero es innecesario insistir, pues su perspectiva es similar. Las diferencias entre los hombres se producen en las reacciones, en el ejerci-

<sup>47</sup> “Sobre el propio perfeccionamiento”, en *Máximas*, ed. cit., 3, p. 46.

<sup>48</sup> *Tratado de remedio de pobres*, Coimbra, 1579, ff. 86v-87r. (BNMadrid, R. 11590).

<sup>49</sup> *Op. cit.*, f. 4.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, f. 73r.

cio de la libertad frente a los acontecimientos: todos los seres humanos son semejantes para Dios.

En resumen, la escena de la confusión de Segismundo y Clarín, donde las actitudes de éste entran en el ámbito de lo bufonesco, preparan al espectador, justamente por los significantes que disuennan, para comprender las circunstancias igualitarias del hombre frente a la providencia (en el macrocosmos) y sus diferencias individuales que dependen de sus acciones (en el microcosmos). La situación dramática funciona dentro de la dinámica conceptual del texto en su conjunto. La dialéctica estructural de la obra se produce también en los personajes: el criado es similar y distinto al príncipe o al monarca. Al respecto, nada más *ad hoc* que las palabras del profesor Ruiz Ramón: “Clarín porta en sí virtualmente la capacidad de emitir significados nuevos y de crear nuevos sistemas de relación entre personaje y sociedad”.<sup>51</sup>

El idealismo social de la aristocracia se hallaba en evidente contradicción con las premisas de la concepción cristiana y neoestoica. En el contexto mental de la época de Calderón este universalismo teológico se encuentra al servicio de una corriente de pensamiento que valora una nobleza de mérito en contra de la idea nobiliaria del linaje y los estatutos de limpieza de sangre, como tan brillantemente ha demostrado Michel Cavillac en su obra sobre el *Guzmán de Alfarache*.<sup>52</sup>

### 3. EL REY ¿REPRESENTANTE DE DIOS EN LA TIERRA?

Dentro del estoicismo existe la idea de que el gobernante representa a Dios en la tierra. Séneca lo concibe como elegido de los dioses “para hacer en la tierra las veces de ellos”, y acto seguido coloca las razones en labios de César Nerón:

<sup>51</sup> *Paradigmas*, ed. cit., p. 214.

<sup>52</sup> *Gueux*, ed. cit., pp. 231-249.



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 destruídas [*sic*] 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.<sup>53</sup>

De manera similar, en los Siglos de Oro se conserva una concepción sobre el soberano, basada en san Pablo, que lo asocia con la divinidad. El padre Pedro de Rivadeneira llama a los reyes “ministros de Dios”, “un Dios en la tierra”;<sup>54</sup> Saavedra Fajardo piensa que “son asistidos por la virtud divina”;<sup>55</sup> Juan de Mariana define a los monarcas y gobernantes como “hombres que colocó Dios en las cumbres de las sociedades humanas”;<sup>56</sup> 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*”;<sup>57</sup> González de Cellorigo opina que es “imbiado de Dios à la tierra”;<sup>58</sup> Juan de Santa María, confesor de la infanta doña María de Austria, sostiene que reina por la voluntad de Dios;<sup>59</sup> Benito de

<sup>53</sup> *De la clemencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, I, 2, pp. 319-321.

<sup>54</sup> *Tratado de la religión y virtudes*, ed. cit., p. 470.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, empresa LXXXVI, p. 229.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 518.

<sup>57</sup> *Conservación de monarquías*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1926, t. 25, p. 495.

<sup>58</sup> *Memorial de la politica necessaria*, ed. cit., f. 39.

<sup>59</sup> *Tratado de Republica y policia christiana para Reyes y Principes: y para los que en el gobierno tienen sus uezes*, Madrid, 1615, p. 7 (BNMadríd, R. 19241).

Peñalosa y Mondragón afirma que es una dignidad instituida por el Ser Supremo.<sup>60</sup>

La visión del soberano como representante de Dios en la tierra que, como tal, debía actuar bajo las normas y cualidades cristianas no implica negar su carácter humano. En *Gustos y disgustos son no más que imaginación*, dice la Reina: “Esto asentado, y también / asentado que tenemos / nuestras pasiones los reyes”.<sup>61</sup> Tal señalamiento es un punto importante para desarrollar ciertas ideas críticas sobre la máxima autoridad, que entrañan una modificación interior radical. La aspiración era conducir a un buen ejercicio del poder y, en consecuencia, a un mejor funcionamiento del Estado.

Como vimos, Calderón caracteriza un monarca que no sólo no domina sus pasiones, sino cuya conducta hubiese ameritado la excomunión. Miedo (cumplimiento del Hado), egoísmo (piensa en sí mismo siempre), soberbia (se enfrenta a Dios con su ciencia, compite con el tiempo), falsedad (miente y finge), impiedad (no cree en el libre albedrío), ambición de poder (control y conservación), corrupción (violenta la ley) falta de escrúpulos “científicos” (experimento con el propio hijo, ocultación, suministro de la pócima) son sus móviles.

Fray Francisco Núñez considera que el soberano no debe cansarse de ser virtuoso para poder ser guía de los súbditos.<sup>62</sup> Francisco Ortiz Lucio, a principios del siglo XVII, afirma: “Christo à los justos llama Reyes, porque el Rey ha de ser un pedaço de virtud, y sabiduría, y honestidad, y muy señor de sus passiones”.<sup>63</sup> Juan de Santa María sustenta que el monarca “enseñoreándose de sus passiones primero se rige, y gouierna a si mismo”.<sup>64</sup>

De acuerdo con estos planteamientos, por consiguiente, tampoco podemos otorgar a Basilio el privilegio de ser un representante de

<sup>60</sup> *Op. cit.*, f. 90.

<sup>61</sup> Ed. cit., III, VII, p. 17.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, f. 177.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, f. 3.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, f. 14.

Dios en la tierra como proponía la ideología aristocrática de la época. De nuevo, en *La vida es sueño* se cuestiona una concepción del pensamiento tradicional del período. Pero hay más todavía.

Ya hemos observado que un tema de suma importancia es la relación de Basilio con la legalidad, pues como vicario de Dios debía custodiar la justicia. El punto de partida del derecho natural estoico, recordemos, es la idea de ley inspirada en la razón divina. A partir de dicha concepción, la teoría política de Santo Tomás plantea que la ley jurídica, basada en la razón para poder establecer los medios y llevar al orden social, se funda en la *lex naturalis*, que es la participación del hombre en la ley eterna —plan racional del Ser Supremo—. A ésta accede por el razonamiento que le caracteriza, y su principio fundamental es la realización del bien, con su contraparte, evitar el mal. Para la Stoa, el mundo se basa en la prudencia y en la ley;<sup>65</sup> en este sentido, el Derecho positivo es motor de la justicia y el acto moral del soberano, en cuanto a su función social, es la aplicación racional de la misma.

Dentro de la ética estoica del deber, Diógenes Laercio, según citamos, lo define como “aquello que, llevado a la práctica, puede ser sólidamente defendido con la razón”.<sup>66</sup> En un intento de transmitir dicha idea, Basilio simula la virtud ante la corte manejando el objetivo de velar por el bienestar común, para justificar la mentira sobre la muerte de su hijo y el encierro de éste. Recurre a estrategias discursivas que se basan en la autoridad que detenta y su fama de sabio. Es decir, apela a un uso del razonamiento en sus actos contra el sucesor, en aras de la comunidad, a la que se entrega como el más ínfimo de los siervos: privado de la libertad que negó al hijo. El motivo evidente de estas estratagemas es que ha obrado corrompiendo la legalidad. Su conducta arbitraria de ninguna manera refleja la justicia divina. Por ello Segismundo, con toda razón, reclama a Clotal-

<sup>65</sup> *Escolios a Lucano* II 9 [S.V.F. 1 162], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 263, p. 110.

<sup>66</sup> *Ibid.*, Diógenes Laercio, VII 107-108, 369, p. 138.

do haber sido traidor a la patria al negarle el Estado “contra razón y derecho”, y lo acusa: “Traidor fuiste con la ley” (v. 1305). Ante la intervención del Criado 2, argumenta que no se obedece al rey en las leyes injustas y alude a la naturaleza respecto a sus derechos de sucesión. La apelación a la *lex naturalis* es un eco del neoestoicismo que, como vimos, se funda en vivir de acuerdo con la naturaleza cuyo orden supremo es Dios. Segismundo se rebela contra la transgresión del monarca a la ley humana.

La reacción de los vasallos es explicada en un aforismo de la obra de Tácito: “La nouedad en el modo de la sucession en las casas de los Príncipes se tiene por mudanza, y descomposicion dellas; como si auiendo siempre sucedido varón, entra hembra; o si siempre ha sucedido hijo, y hereda extraño”.<sup>67</sup> No seguir los dictados del Derecho positivo manifiesta la desestabilidad social, el atropello de las normas jurídicas cuyo origen es la divina providencia. De ahí que la mayoría de los súbditos considere el sometimiento a las órdenes injustificadas del soberano un atentado contra la ley eterna, fuente de inspiración de la justicia terrenal que, en consecuencia, debe fundarse en la razón para ejecutarse tratando de imitar la equidad divina.

Sin embargo, dentro del mismo texto se presenta otra perspectiva. El hecho de que el monarca sea vicario de Dios en lo temporal permite suponer, a los súbditos más cercanos, que sus normas coinciden con las leyes naturales y eternas, lo que significa su carácter inviolable. Replica el Criado 2 a las palabras de Segismundo sobre lo justo del mandato de Basilio ejecutado por Clotaldo: “Él no debió examinar / si era bien hecho o mal hecho” (vv. 1324-1325). Actitud que, a lo largo de la obra, asume el privado, quien ha permanecido fiel aun a costa de la vida. Esto motiva que, incluso cuando el soberano violenta la legalidad, no deban cuestionarse sus disposiciones, a menos de caer en agravios de *laesa* majestad. La obediencia al rey, pues, conlleva un concepto absolutista, tal como ocurre en la obra,

<sup>67</sup> *Aforismos*, ed. cit., *Anales*, L. XII, c. VIII, af. 113.

ya que, amparado en su poder, Basilio es juez de Segismundo al sentenciarlo a prisión desde su nacimiento. Los poderes legislativo y judicial los concentra movido por las pasiones, no por la recta razón. Para Álamos de Barrientos el monarca sólo debía ser “celador de la justicia”,<sup>68</sup> lo que implica que, ya en el siglo xvii, se proponía la separación de los tres poderes.

En lo que respecta a la idea del pueblo, hay dos perspectivas diferentes en la tragedia: es “vulgo” para Astolfo (v. 556), el Soldado (v. 2288), Basilio (v. 2435) y Clotaldo (v. 2478); “vasallos” (v. 2373) para Segismundo. Resulta notoria la distinción que hace el rey, pues sólo reconoce como “vasallos” a los miembros de la corte (vv. 603, 852). Covarrubias define “vulgo” como la gente ordinaria del pueblo, en tanto que los vasallos son los que viven en la tierra de algún señor, cuyo deber es honrar al virtuoso y castigar al ruin, al que respetan como tal. Empero, aunque la concepción de pueblo que proporciona alude a las personas de un lugar, la hace sinónimo de “gente ruin, el vulgo”.<sup>69</sup> Es decir, éste se constituye por gente ruin que, de acuerdo con el *Diccionario* de la época, podemos deducir, sólo merecía un castigo. En resumen, hay un grupo de personajes que emplea una expresión peyorativa para denominar al estrato popular, mientras que el príncipe se refiere a éste desde una perspectiva política que entraña el ejercicio de la justicia.

Por otro lado, Astolfo llama al vulgo “astrólogo cierto” (v. 556), pues, según él, asegura su casamiento con Estrella. No obstante, como anota Ruano de la Haza, no ha sido el pueblo, sino el rey quien ha llamado a sus sobrinos para concertar su matrimonio.<sup>70</sup> El hecho de adjudicar al vulgo la decisión de Basilio no impide que éste sea considerado como “voz del cielo”, de acuerdo con el refrán citado por Ruano. A pesar del castigo propinado al soldado, quien acaudilla

<sup>68</sup> *Discurso político*, ed. cit., p. 89.

<sup>69</sup> *Vid. op. cit. s. v.* “Poblacho”.

<sup>70</sup> Ed. cit., n. v. 556, p. 142.

al pueblo, hay que puntualizar que en el hecho de hacer “noble desprecio / de la inclemencia del hado” (vv. 2293-2294) subyace el conocimiento generalizado del derecho de sucesión, lo que lo lleva a la victoria. Ese fundamento en la legalidad humana y natural aproxima al pueblo a la divina providencia, ya que busca que se ejerza la justicia a imitación de la *lex aeterna*. El levantamiento en armas es una lucha por el restablecimiento de la estabilidad y la ley, con independencia de que se albergue una profunda xenofobia o un temor a gobernantes extranjeros.

Clotaldo define al vulgo como “monstruo despeñado y ciego” (v. 2478), porque él representa los intereses de la monarquía. Sin embargo, curiosamente, tales características son las mismas de Rosaura: la dama se autodenomina monstruo, el valido la considera despeñada —así inicia el texto— y ciega por las pasiones, como ella ha dicho que bajará del monte. En tal caso, desde la perspectiva textual y del privado, el vulgo y su hija están en igualdad de circunstancias: dominados por las pasiones. Hay, empero, notables diferencias: los súbditos sublevados actúan por un fin político y en busca del bienestar colectivo, que era más seguro teniendo un rey natural, lo que implica un razonamiento, mientras que Rosaura, amén de ser un personaje muy pasional, lucha por un beneficio individual. El pueblo atenta contra los supuestos designios tanto del pronóstico como de quienes ostentan el poder: Basilio y su corte, representada por Clotaldo, Astolfo y Estrella. Al final logra su objetivo y tiene a quien por derecho natural era el nuevo rey, por el cual empuñó las armas. Rosaura también lleva instrumentos bélicos, pero arrebatada por la ira (dice a Segismundo que de sólo nombrar a Astolfo, su corazón “se encoleriza y se enoja” [v. 2783]). Ella, al igual, logra su propósito, pero gracias a la conversión del protagonista y a que éste derrota a Basilio acaudillando a los “vasallos”. Aquí encontramos un nuevo paralelismo estructural de la obra.

Mientras el pueblo es “voz del cielo”, el rey es caracterizado como maquiavélico en el ejercicio del poder, tan ávido de éste que no se

conforma con el imperio terrenal, sino que aspira a dominar las estrellas, el tiempo y los designios divinos; además, junto con Astolfo y Clotaldo, es despectivo con el sustento básico de la sociedad estamental: el pueblo. El sentido despectivo de “vulgo” es un indicador de que el rey no cumple con su función básica: el bienestar de la república. Dentro del estoicismo cristianizado, es imposible concebir a este soberano como representante de Dios. Calderón nos muestra, pues, que no cualquier monarca es ayudado por la divinidad: Basilio simboliza la antítesis del verdadero rey.

#### XIV. LA VERSIÓN DE ZARAGOZA

El análisis de la obra quedaría incompleto si no estudiamos la versión de Zaragoza y vemos sus nexos político-filosóficos con la edición de Madrid. Como pudimos observar, en *La vida es sueño* existe una dicotomía política: por un lado, el maquiavelismo del rey Basilio, secundado por el fiel Clotaldo; por otro, el tacitismo de Segismundo. Todo ello dentro del marco de una concepción neoestoica que privilegia la razón al servicio de la virtud en una lucha constante contra las pasiones.

La lectura del texto zaragozano,<sup>1</sup> en comparación con el madrileño, nos suscita algunos interrogantes en cuanto a sus planteamientos en el área de las mentalidades. 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”.<sup>2</sup> En efecto, hay algunos temas que pierden su función prioritaria. No obstante, el análisis de las variantes nos permite, más que percibir modificaciones radicales de pensamiento, ver una mayor precisión en la segunda, no sin observar que muchas son correcciones de errores evidentes<sup>3</sup> o cambios<sup>4</sup> que poco o nada afectan a la semántica global de la tragedia.

<sup>1</sup> Aunque conozco la polémica, no es mi intención discutir sobre el carácter de “primera versión” del texto.

<sup>2</sup> “Introducción” a *La primera versión de La vida es sueño, de Calderón*, ed. de José María Ruano de la Haza, Liverpool University Press, Liverpool, 1992, p. 27.

<sup>3</sup> Por ejemplo, en la versión de Zaragoza dice Rosaura: “Con asombros de escuchar, / con admiración de oírte” (vv. 249-250); en la de Madrid cambia a “Con asombro de mirarte” (v. 243), por la repetición de los verbos referidos a la audición.

<sup>4</sup> En la edición zaragozana escribe: “La calma de mis sentidos / tú volviste en alegría” (vv. 2086-2087); en la de Madrid modifica el segundo verso: “tú trocaste en alegría” (v. 2123).



Ahora bien, las transformaciones más palpables y profundas, en cuanto al asunto que nos interesa, se dan en varios sentidos: por una parte, la posición política del monarca y, aparejada a ésta, la actitud de Crotaldo; por otra, ciertos rasgos del carácter de Segismundo y su relación con los vasallos sublevados. Dichos elementos otorgan un sentido ético-político general al texto.

En principio cabría preguntarnos sobre los lazos entre el conflicto personal de Basilio con su hijo y el Estado. En el primer acto de la versión de Zaragoza nos encontramos con un rey aparentemente afligido por el destino de Polonia; sin embargo, una vez enfrentado al príncipe sólo se lamenta de su propia desgracia: “Yo mismo, yo, mi muerte he pretendido / mi mortaja tejí, gusano he sido” (vv. 2428-2429). En el nivel del discurso, Basilio manifiesta a la corte su preocupación por la patria, mas en el momento de la acción revela sus verdaderos intereses cifrados en sí mismo. Lipsio opina que el fingimiento es uno de los principales enemigos de la constancia; expresa al respecto: “O buenos ho[m]bres comedia representays, y enmascarados con la mascara de la patria, llorays con verdaderas, y viuas lagrimas, vuestros daños particulares”.<sup>5</sup> A pesar de que también en esta línea se expone la intranquilidad del rey en la edición madrileña, difiere de la anterior: “Con lo que yo guardaba me he perdido; / yo mismo, yo, mi patria he destrüido” (vv. 2458-2459). En el primer caso, la angustia del monarca es por la propia muerte, lo que produce una autodenigración al compararse con una oruga que, aunque sea de la seda, no deja de ser un animal que se arrastra, denota humildad y abatimiento al perecer atrapada en su propia red; en el segundo, si bien se habla de un interés personal, hay explícito un reconocimiento de que el método empleado fue erróneo, lo que provocó serios conflictos al Estado. La calificación de Basilio pasa del menosprecio a la toma de conciencia de una equivocación que condujo a la ruina del reino. Entre ambos soberanos hay una diferencia

<sup>5</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 25.

radical del concepto sobre sí mismos. Cuando van a salir a la guerra, se dice respectivamente:

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. 2438-2441)

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., vv. 2484-2487)

En el texto inicial salta a la vista una visión del personaje que se centra, de nuevo, sólo en cuestiones individuales, como la autocompasión por la fatiga propia de los años, en quien existe la duda sobre la factibilidad de derrotar al hijo “inobediente”, que, además, no menciona su interés por defender el trono. El propio Maquiavelo, refiriéndose a los ministros, sostiene: “quien administra el poder de otro no debe jamás pensar en sí”.<sup>6</sup> En la versión madrileña, por el contrario, se presenta un rey fuerte y decidido que se enfrenta a las circunstancias, a quien, si no le fue posible modificar el Hado con la ciencia, lo hará, movido por la conservación de la corona, mediante las armas.

Hay, asimismo, una gran distancia entre la desobediencia y la ingratitud con que se califica al príncipe, pues si bien el sometimiento al padre era un valor de suma importancia en la época, la ingratitud nace del oportunismo. Es concebida por Séneca como un acto deleznable que, en este caso, apoya la conducta resuelta de Basilio, aunque Segismundo no le deba nada, pues el haberlo procreado no

<sup>6</sup> *El príncipe*, ed. cit., xxii, p. 136.

es un beneficio. Como vimos, para el filósofo el agradecimiento es una virtud y sólo puede ser consciente de ello “el alma divina y afortunada”. Y añade: “nada hay más honroso que un espíritu agradecido”.<sup>7</sup> La asociación de esta virtud con la divinidad y la honra manifiestan su gran ponderación. Lo que mueve a los hombres a ser ingratos es “la codicia de los [favores] que esperamos recibir”.<sup>8</sup> La desobediencia puede ser contingente, aunque fuera una obligación; la ingratitud, una línea de conducta del hombre que carece de virtud. De tal forma, el uso del calificativo hace más congruente la actitud del rey que se cree benefactor, con lo que se presenta un planteamiento político coherente: la lucha a ultranza por el poder.

A pesar de que en ambas versiones el monarca asevera tener miedo a los brazos del príncipe, pues ha arrojado al Criado por el balcón, Calderón matizó su carácter. En el texto de Zaragoza, Basilio pregunta: “¿Quién vio / manchado el lugar adonde / a otro hombre dieron muerte / que no tiemble?” (vv. 1473-1476). En la edición de Madrid: “¿Quién vio, / sangriento, el lugar adonde / a otro hombre dieron muerte / que no sienta?” (vv. 1463-1466). En el primer caso presenciamos un soberano medroso ante la muerte; en el segundo, alguien que responde ante la violencia de manera natural.

También es notorio el distinto papel que juega la ciencia en ambos textos, dado que, en la versión de Zaragoza, los deudos de Basilio —Astolfo y Estrella se dirigen a él en términos afectivos— no lo distinguen como científico en el encuentro inicial; es el propio rey quien debe referir sus incursiones en dicha área del conocimiento. En el último verso es evidente que, en la edición de Madrid, se llega a la idea de que la ciencia erró porque hay una apreciación socializada y una jactancia del personaje como sabio que la refuerzan; en la otra, en cambio, se habla, con vaguedad, de “lo que el consejo erró”. A esto se suma que, al explicar su intento a la corte y

<sup>7</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 81, 21, pp. 24-25; 30, p. 27.

<sup>8</sup> *Idem*.

hacer la petición de que avale su experimento, el orden de los versos indica que subordina el papel de sabio al de “anciano” (Rey, padre, anciano, sabio, esclavo). El mismo monarca resta importancia a la función otorgada a la ciencia y sólo llega a desengañarse de persuasiones menos específicas.

En lo que atañe a la relación con su hijo, cuando Basilio se retira de la torre después de ver lo ocurrido con el príncipe en el palacio, Crotaldo señala en un aparte: “([...] Fuese el Rey; que la piedad / más lágrimas no podía reprimir. [vv. 2106-2108])”. En la edición madrileña indica: “(Enternecido se ha ido / el Rey de haberle escuchado. [vv. 2138-2139])”. Las palabras del valido muestran un personaje que expresa sus sentimientos hasta el llanto, causa de su partida; en las segundas, el soberano no va más allá de la ternura. Al desatarse la guerra, en la versión de Zaragoza, inicia preguntándose: “¿Hay padre más desdichado?” (v. 3079), y una vez vencido, dice: “Segismundo, si a tu padre / y a tu rey busca tu saña...” (vv. 3154-3155). El interrogante no existe en la edición madrileña y los otros versos se modificaron: “Si a mí buscándome vas, / ya estoy, príncipe, a tus plantas” (vv. 3146-3147). Su posición es distinta, pues se da prioridad a la relación filial sobre la política y viceversa.

Estos elementos caracterizan un rey abatido y sentimental que, si bien no descartan su concepción maquiavélica, le quitan fuerza. Sigue al pensador florentino en los procedimientos engañosos, en justificarse por una razón de Estado, en poner en duda el libre albedrío, en partir de la idea de que los hombres son malos desde su nacimiento. Su objetivo de quedar invicto también será relativizado en el contexto global de la obra, tema al que volveremos adelante. Además, cuando habla a la corte de que su hijo vuelva a la torre, reconoce: “pues lo que hoy es tiranía, / entonces será castigo” (vv. 820-821). Concepción que se eliminó de la otra versión: “siendo, el volverle a la cárcel, / no crueldad, sino castigo” (vv. 824-825). La definición de Basilio de sus actos contra Segismundo como tiranía revela una faceta que se elude en la obra de Madrid.

Coincido con la apreciación del profesor Ruano sobre la deidad en la versión de Zaragoza: “los personajes están tratando a los cielos con menos del debido respeto”.<sup>9</sup> La incredulidad del monarca en el libre arbitrio del protagonista, a pesar de que se alude a la falsedad de la Reforma (“verdad de Lutero fue”, expresa Clarín [v. 1347]), también tiene otras connotaciones, ya que hay algunas referencias al Ser Supremo que permiten una ambigüedad. En las décimas que el príncipe dirige al cielo, cuestiona: “¿En qué ley, en que razón, / divina o humana, cabe” (vv. 183-184). En la edición de Madrid, pregunta: “¿Qué ley, justicia, o razón / negar a los hombres sabe...” (vv. 167-168). Crotaldo dice “cielo airado” —“hado triste” en *M.*—, “(...¡Cielo impío! [v. 941])” —“(Mal resisto...)” *M.*—. Segismundo, después de encomendar a la divinidad a Astolfo, le “*Vuelve las espaldas*”, de acuerdo con la didascalía, situación que no sólo denota descortesía en el personaje, sino que resta importancia al carácter religioso del saludo. Rosaura declara que estaría “triste, afligida y quejosa” (v. 2841) si fuera a un convento. La acotación y el verso no aparecen en la edición de Madrid. En resumen, se culpa a Dios igual que a los hombres, encomendar a él es una fórmula desgastada, y hay un rechazo a dedicarse a servirlo. Por otro lado, aun cuando Crotaldo se refiera al cielo en el sentido cosmológico o, según Covarrubias, al aire, con una expresión común, en el mismo texto se asevera que la divinidad es quien dispone el orden del universo, por lo tanto otorgar pasiones o atribuir impiedad al cielo podría estimarse como cierta irreverencia. Hay, pues, un contraste entre un Dios que nunca engaña al conformar los astros y escribir en el “cielo” —en lo que debe creerse, incluso Segismundo en la torre o cuando es coronado—, que otorga libre albedrío al hombre, y otro que se asemeja al Jehová del *Antiguo Testamento*. No es fortuito que Calderón haya eliminado esa perspectiva que podía parecer ambivalente.

<sup>9</sup> “Introducción” a ed. cit., p. 53.

Clotaldo, personificación incondicional del concepto de Basilio sobre el Estado, de acuerdo con Alcalá-Zamora,<sup>10</sup> es fiel a la concepción política maquiavélica que priva en la edición madrileña —aunque en ambos textos no comparte la opinión de Basilio sobre el papel del libre albedrío—. Sin embargo, en la versión de Zaragoza encontramos un personaje que expresa varios parlamentos cargados de sensibilidad en relación con su hija y con el príncipe. Al referirse a Rosaura, quien puede ser condenada a muerte, dice: “Ese joven / —mal las lágrimas reprimo—” (vv. 870-871); en el texto madrileño, en lugar del verso que entraña un sentimiento de dolor, califica al hijo: “Este bello joven, / osado o inadvertido” (vv. 870-871). Más adelante, al lograr el perdón del rey para su hijo, manifiesta en la zaragozana: “Bien, rendido corazón, / del primer lance salimos” (vv. 888-889); mientras que en la otra asume una actitud oportunista: “(Mejoró el cielo la suerte; / ya no diré que es mi hijo, / pues que lo puedo escusar. [vv. 890-892])”. Es notorio que se produce un cambio en la caracterización del privado, ya que hay versos que se eliminan, como en los que exclama muy líricamente, siguiendo a Garcilaso: “¡Ay, hija desdichada! / ¡Ay, dulce prenda, / por mi mal hallada!” (Z., v. 1660-1661).

Respecto a la relación de Crotaldo con Segismundo, cuando regresa a aconsejarlo, en la segunda jornada, dice: “Vuelvo desesperado, / que es mi príncipe en fin y le he criado” (vv. 1634-1635). La inquietud del valido se debe tanto al reconocimiento político del protagonista cuanto a su afecto por él. Luego, en el momento en que el protagonista amenaza a Rosaura en el palacio, y pregunta a Crotaldo cómo ha llegado hasta allí, le responde: “De los afectos de mi amor llevado” (v. 1683); en la edición de Madrid, en cambio, contesta: “De los acentos desta voz llamado” (v. 1675). Por otra parte, en la versión de Zaragoza, se reitera su disponibilidad de morir tanto por Rosaura como por el príncipe. Cuando éste quiere matarlo, dice a su

<sup>10</sup> Vid. *La reflexión política*, ed. cit., p. 42.

hija: “Tú, Rosaura, / deja mi vida, mas tu honor restaura” (vv. 1694-1695); y después que Astolfo interviene armado para detenerlo, le pide: “Menos importa, Astolfo, que yo muera; / no le ofendas, detente, aguarda, espera” (vv. 1712-1713); adelante repite la misma idea al rey, que es la única que aparece en *M*. No presenciamos, pues, un Crotaldo frío y calculador al servicio del Estado, sino un padre conmovido por la situación de su hija y angustiado por las circunstancias de su discípulo Segismundo, a quien habla de su afecto y cuya vida protege, sin que esto merme su lealtad al rey.

Recordemos que para Lipsio 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, de manera más marcada, por las pasiones de la libido. En el protagonista se manifiesta un aire de erotismo, mediante la alusión a la experiencia sensual, que fue eliminado de la edición madrileña. Segismundo, por ejemplo, confiesa que hubiera sido capaz de soportar el cautiverio con una mujer hermosa, como Estrella, a su lado; comenta a la dama:

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)

La inhumanidad de Basilio, por su trato y encierro en la torre, la reduce a la carencia del sexo opuesto, sin importar la libertad, las relaciones sociales, y el conocimiento de su origen, aunado al derecho de sucesión. De forma similar, ante Rosaura afirma la posibilidad de

perder “a tu respeto el miedo” (v. 1649), en tanto que en la edición madrileña el verso 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 veo; / éste es el triunfo y gloria que deseo” (Z. vv. 2664-2665). Sus objetivos políticos o de lucha desaparecen ante la protagonista, pues su pasión por ella lo lleva a concluir que ésa es la verdadera conquista. En *M.*, donde tales versos no existen, lo primero que Segismundo se plantea es la relación entre la realidad y el sueño, se contrasta el conocimiento sobre lo ocurrido en el palacio. Una vez que el príncipe sabe el problema de Rosaura en la versión de Zaragoza, después de convencerse 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 desapareció de la edición de Madrid, permite comprender mejor la actitud pasional y las acciones de Rosaura, así como el apoyo y consejo de su madre. La idea de que querer a una mujer deshonrada —con una referencia sexual carente de finura— es una bajeza que envenena el corazón, su repudio y su



disgusto restan fuerza a la conversión final: el vencimiento de sí mismo. El carácter prioritario de esta prueba en su contienda contra las pasiones pierde vigor. Su decisión de restaurar el honor de la dama casándola tiene menos peso, pues es difícil para el espectador, que ya ha escuchado el rechazo del príncipe, creer que en la última escena está dominando sus sentimientos; no presencia una verdadera lucha interior de renuncia ante el sujeto amado, como ocurre en la edición madrileña. En ésta el concepto de Segismundo sobre Rosaura no ha cambiado, lo que explica que no la vea, de ahí que sea más verosímil su autovencimiento cuando determina desposarla con Astolfo. Hay, pues, otros valores en el personaje, coherentes con todo el proceso reflexivo de transición de la pasión a la virtud, que cuestionan las ideas del período sobre la mujer deshonrada.

Al finalizar el acto segundo, en el parlamento del príncipe, que es muy breve (doce versos), no hay reflexión alguna sobre lo efímero de los bienes terrenales, como se da en la edición de Madrid (cuarenta versos). Este tema, esencial en relación con los verdaderos bienes planteados por el neoestoicismo, al no ser desarrollado impide que Segismundo sea consciente del escaso valor de los falsos bienes. Cuando llega a sitiar el recinto real, exclama al verlo: “¡Ah vida de palacio, / emulación del orbe de topacio!” (vv. 2618-2619). La comparación es muy elocuente, así como la forma de expresarla; hay un gusto y una admiración, nacidos de su experiencia pasada, que lo inducen a establecer un símil entre el mundo cortesano y la mítica isla de Topacio. Situada en el mar Bermejo, debía su nombre a estas piedras, y dado que siempre estaba cubierta de niebla, a los navegantes les resultaba casi imposible descubrirla.<sup>11</sup> La dificultad del príncipe para lograr vivir en el palacio es semejante a la de llegar a las anheladas gemas. En esta versión estamos frente a un personaje más ligado a lo material, mundo del que logra desprenderse en la edición de Madrid.

<sup>11</sup> Vid. Covarrubias, *op. cit.*

El concepto de las “materias amorosas” trae como consecuencia que en el vencimiento de sí mismo se dé más importancia al dominio de la ira, la vanagloria y el deseo de venganza. En general, se enfatizan las pasiones de Rosaura y Segismundo; por ejemplo, el objetivo de la protagonista es “Dar muerte a Astolfo y vengarme” (v. 2590), Crotaldo califica este acto como “furia”, ella como “honor” (v. 2608); confiesa estar celosa de Estrella; Segismundo, en un aparte, habla de su “cólera” (v. 2339) e “iras” (v. 2342) con Crotaldo, porque no va a ayudarlo. En la edición madrileña, aunque Rosaura expresa su idea de matar al duque, desaparece la palabra vengarse; en vez de furia dice “desatino”, de honor, “valor”, y los otros versos fueron reducidos (de diez a tres). Asimismo, Estrella revela tener “celos” (v. 2445), sentimiento que no se explicita en la versión de 1636. En ambos textos se manejan las pasiones como parte fundamental de la conducta de los personajes; sin embargo, el uso de un léxico específico es más recurrente en la versión de Zaragoza que en la de Madrid, lo que le da medida y elegancia, sin restar profundidad.

En lo que respecta a la participación del pueblo y de sus representantes, los soldados 1 y 2, es más amplia en la versión de Zaragoza y presenta notables variantes. Las finalidades de la lucha son tener un príncipe natural y alcanzar la libertad; el soldado 2 especifica: “ejércitos numerosos / de bandidos y plebeyos / que aclaman la libertad / te esperan” (vv. 2232-2235). En *M.* esta idea se disuelve: “ejércitos numerosos / de bandidos y plebeyos / te aclama. / La libertad te espera” (vv. 2302-2305). En el primer caso, la batalla, amén de la xenofobia, es también contra la tiranía del rey, aunque Segismundo sólo responde: “En mí tenéis / quien os libre, osado y diestro, / de extranjera sucesión” (vv. 2296-2298). En el segundo es evidente el cambio, pues la lid se reduce a la imposición sucesora de Basilio y no entraña una definición tajante sobre el carácter del ejercicio gubernamental.

En la disputa entablada entre los soldados y Crotaldo sobre la lealtad, se considera que éste actúa contra el “bien común”: los representantes del pueblo tienen claro que la incondicionalidad al rey

perjudica a la sociedad. El protagonista replica a la respuesta del privado:

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 que todos tienen honor y que, por tanto, no es lícito imponer una moral absoluta (‘bien hecho, o mal hecho’) revelan un Segismundo maquiavélico, para quien las consideraciones éticas son secundarias al pragmatismo político”.<sup>12</sup> El análisis de esta aseveración implica una lectura atenta de los códigos de valor de la versión antigua. Este texto tiene como núcleo ideológico el factor de integración por excelencia de la sociedad española de la época: el honor. Si bien en ambas obras se presenta el problema de la mujer deshonrada, la pérdida del honor se lleva al extremo en la de Zaragoza, pues recae en la máxima autoridad, además representante terrenal de Dios.

Particularmente en el acto tercero se expone la trascendencia de dicho valor; Crotaldo expresa: “Con mi mismo honor peleo; / con mi mismo agravio lucho. / ¿Qué haré? Mas, viva el honor, / siempre honor, siempre leal” (vv. 2480-2483). Estos versos se omitieron en la edición de Madrid. Asimismo hay una mayor recurrencia a los términos honor y honra, por ejemplo: “mi deshonor” (v. 2883) se transformó en “mi congoja” (v. 2911); “De mi honor fuerte caudillo” (v. 2890) se cambió a “Ea, pues, fuerte caudillo” (v. 2892); “Y

<sup>12</sup> “Introducción” a *La primera versión*, ed. cit., p. 85.

da honra a una mujer” (v. 2912) se eliminó; Segismundo dice a Basilio que le ha ocurrido lo mismo que a quien se arroja “contra honor, ser, vida y honra” (v. 3218). En *M.* alude a fiera, espada y borrasca (vv. 3206-3209).

Ahora bien, el planteamiento de Calderón, al hacer partícipe del honor al pueblo, es que toda la sociedad gira en torno a dicho valor. Aunque el príncipe todavía no se ha transformado por completo, su apertura política proclama el sentido de nacionalidad, a lo que él agrega un reconocimiento social igualitario. Todos comparten el derecho al honor significa un código de valores que es expresado con acciones; el término adquiere un sentido 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”.<sup>13</sup> Lo que el príncipe cuestiona es el privilegio ancestral de la nobleza sobre el honor, y su punto de partida es fundarlo en la virtud, hecho que no se traduce en disociar la moral de la política como propone el pensador florentino. Se busca o exige romper el monopolio de la aristocracia sobre los códigos de valor, no se niega la ética de manera oportunista. Afirmar si una acción es buena o mala no es privativo del estamento dominante que también violenta la legalidad, como es el caso de Basilio al negar el derecho de sucesión al príncipe, a quien ha privado del honor al que accede por sus méritos. Circunstancia que el dramaturgo aclara en la edición madrileña cuando Segismundo especifica que la grandeza proviene de la ley natural (vv. 1510-1511); mientras que en la versión de Zaragoza expresa: “es propria de mi nobleza, / por su decreto y su ley” (vv. 1520-1521). En este caso la legalidad se circunscribe al estamento dominante, en tanto que con la corrección se dirige al hombre en general. Es evidente que Calderón, al referirse a la *lex naturalis*, es más preciso en la edición de 1636. Es decir, la ley

<sup>13</sup> *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1984, p. 17.

eterna se conoce por la ley natural y se manifiesta en la ley humana, que es la que permite el buen funcionamiento social. Dado que las disposiciones del monarca, quien busca su beneficio y no el común, no concuerdan con la ley natural, la corrompe. De ahí que su disposición de colocar en el trono a sus sobrinos carezca de validez y sea cuestionada por los vasallos inconformes. En resumen, repito, Basilio actúa contra el Derecho positivo. Por ello Calderón desdén el acceso diferenciado o gradual al honor: no existe “honor segundo” como sostienen el soberano y el privado en ambas versiones (Z. vv. 2395, 2435). El rey, considerado como *fons honorum* por estar más cerca de la divinidad en la pirámide estamental, es similar al resto de la sociedad: todos tienen honor y pueden perderlo. Motivo por el cual se presenta a Basilio deshonrado en la culminación de la obra; dice el protagonista: “Sirva el honor de escarmiento” (v. 3226) (“Sirva de ejemplo este raro / espectáculo” [*M.* vv. 3128-3129]), es decir, ver al soberano postrado. De donde se deduce que no hay un honor primero, privilegiado.

Una vez que Segismundo y su padre se reencuentran, el nuevo rey expresa como objetivo: “Pues en señal de que aguarda / mi honor inmensas vitorias / empiezo con la más alta, / que es vencerme a mí” (vv. 3249-3252). En la edición de Madrid hay importantes variantes: “Pues que ya vencer aguarda / mi valor grandes vitorias / hoy ha de ser la más alta / vencerme a mí” (vv. 3255-3258). En ambas se trata de la capacidad racional de dominarse a sí mismo, pero la versión de Zaragoza resalta un factor de integración muy español: la cuestión del honor. La de Madrid amplía su perspectiva al autodomínio del hombre sin importar el espacio geográfico.

Por otro lado, es preciso considerar que Segismundo no desconoce la trascendencia de la lealtad y el honor; recordemos que en versos previos, ante la decisión de Crotaldo, el protagonista responde con ira, misma que reprime:

Suframós el sentimiento;  
 que, aunque la muerte le diera  
 mi cólera, considero  
 que es leal y no merece  
 morir un hombre por serlo.

(vv. 2337-2341)

La ponderación de la ley del homenaje evita la muerte del válido. Asimismo, en relación con la deshonra de Rosaura, en el momento en que ésta le solicita ayuda, una reflexión determinante de su conducta, similar en la versión madrileña, es sobre la función del gobernante: proporcionar honor.

En esta fase de la obra, pues, hay principios éticos que le conciernen: Segismundo subordina el poder a la consecución de un valor moral. Por lo demás, la misma apertura social<sup>14</sup> expresada a Crotaldo ante los soldados, a quienes ha llamado “Amigos”, será confirmada al dirigir el último parlamento largo al “Campo”, es decir, al ejército, al pueblo. Antes de iniciar su último parlamento, en la edición de Zaragoza, el príncipe solicita al ejército:

En tanto que vuestro Rey  
 veis en pena tan estraña,  
 dad a la cólera treguas,  
 suspended todos las armas.  
 Campo ilustre de Polonia...

(vv. 3164-3168)

<sup>14</sup> En mi artículo “Aspectos ideológicos de la versión de Zaragoza de *La vida es sueño*”, expongo una idea distinta sobre el asunto. Sin embargo, la relectura del texto me inclina a modificar mi punto de vista (Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro* (Münster, 1999), Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2001, pp. 260-266).

Los cuatro primeros versos no aparecen en la versión madrileña, y en el último se dirige a la corte. Las explicaciones sobre la actitud de su padre, que durante todo el discurso ha permanecido de rodillas, las ofrece a los combatientes, aunque están presentes miembros de su séquito. Manifiesta, pues, un respeto hacia el pueblo. Sin embargo, a pesar de que en este texto no ha reflexionado que someterá al rey cuando lo liberan, al postrarse ante Basilio lo llama “padre”, mientras que en la edición de Madrid le dice “Señor”. La solidaridad con los vasallos no incide en la sentencia pronunciada contra el soldado traidor para dar una lección pública. Así pues, el príncipe valora la lealtad —y en consecuencia castiga la traición—, el principio de la honra y reconoce al padre/rey como máxima autoridad.

Respecto al pueblo es notoria la distinción que se establece en la edición de Madrid donde Segismundo refleja una perspectiva política clara al tratarlo como “vasallos”, mientras que para el resto de los personajes es “vulgo”, inclusive para el Soldado. En el texto de Zaragoza no hay esta diferencia, ya que Crotaldo y Rosaura se refieren a éste como “vasallos”; en *M.* el primer caso no existe y el otro lo modificó por “soldados”. Estrella, al definir a ambos ejércitos como “tumulto”, dice: “fiero, soberbio, ciego y atrevido” (v. 2409), igualando a los dos bandos, lo que no figura en la edición de Madrid. Basilio habla del “vulgo” que osa atentar contra él; en la de Madrid lo califica, además, de soberbio. Se encuentra, como vemos, una acusada defensa general de los derechos de los vasallos frente al Estado en la versión zaragozana, actitud que no figura de manera tan evidente en la versión madrileña. De ahí que no coincida con la opinión del profesor Ruano.

La perspectiva filosófico-política mantiene lazos estrechos con el texto de Madrid, pues se relaciona también con el pensamiento neoestoico y tacitista. En su conversión, Segismundo domina sus pasiones mediante la razón y se vuelve un príncipe virtuoso, calificado como prudente por el mismo Basilio. Es preciso notar, sin embargo, que el concepto de prudencia es muy significativo en la obra: Astolfo

aprueba la petición del rey basado en uno de los pilares de la ideología dominante: “pues le basta ser tu hijo / para que prudente reine / de mil perfecciones rico” (vv. 845-847); Crotaldo solicita: “Consejo me dé el prudente; / éste a los cielos le pido” (vv. 976-977). La relación de esta virtud con Dios proporciona la medida del valor que le otorga el personaje y que es esencial para el tacitismo. Segismundo responde al Soldado 1: “el que es prudente / del que fue traidor se guarda” (vv. 3280-3281); y Basilio, al oír esto, exclama: “¡Gran prudencia!” (v. 3282). La ponderación de la prudencia y la práctica de ella por el nuevo rey se conectan con el tacitismo. Por otro lado, afirma:

|                                                |                                      |
|------------------------------------------------|--------------------------------------|
| La fortuna no se vence                         |                                      |
| con injusticia y venganza;                     |                                      |
| con prudencia y valor, sí;                     | porque antes se incita más.          |
| y así, quien vencer aguarda,                   |                                      |
| ha de esperarla <i>constante</i> <sup>15</sup> | a su fortuna, ha de ser              |
| cuerpo a cuerpo y cara a cara [...]            | con prudencia y con templanza. [...] |
| Sentencia del cielo fue;                       |                                      |
| y porque quiso escusarla,                      | Por más que quiso estorbarla         |
| sin valor y sin prudencia,                     | él, no pudo; y podré yo,             |
| no pudo; y hoy mi <i>constancia</i>            | que soy menor en las canas,          |
| ha de poder, siendo menos                      | en el valor y en la ciencia,         |
| (Z., vv. 3220-3236 ).                          | vencerla.                            |

(M., vv. 3214-3241).

Parece más pormenorizada, en términos filosófico-morales, 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

<sup>15</sup> Esta concepción se presenta en *La puente de Mantible*; dice Florípes: “no me he de dar a partido / a la fortuna inclemente, / pues la he de esperar constante, / vista a vista, frente á frente, / cara á cara, cuerpo á cuerpo: / porque así viva quien vence” (ed. cit., III, IX, p. 219).



sobre el tema, Lipsio la define como “vn recto y inmutable vigor de animo, que no se ensoberuece, ni abate con los sucesos exteriores, o fortuitos”.<sup>16</sup> Su compañera es la razón, mientras que de las pasiones es la liviandad.

En el texto zaragozano, Segismundo, quien además no ha reflexionado sobre poner a sus plantas a Basilio al ser liberado (a diferencia de *M.*), no lo reconoce como su monarca, expresa “vuestro Rey” al dirigir su parlamento al “Campo ilustre de Polonia”, mientras el soberano permanece arrodillado y se refiere a su deshonra como escarmiento y ejemplo. La humillación del monarca es verdaderamente patética y rigurosa, pues está siendo exhibido frente al pueblo que participó en la batalla y al que el príncipe concede el derecho al honor. Además lo presenta como un cobarde que no fue capaz de enfrentarse a la fortuna con valentía, ya que trató de excusarla; por el contrario, se autodefine con un vigor anímico superior. En la edición de Madrid, el rey, “esperando cara a cara” (v. 3135), busca la muerte; Segismundo se dirige a la corte y no hace referencia al honor, sino a una situación inusitada, habla de la necesidad de prudencia, pero muestra humildad al reconocer que su experiencia (edad), su valor y conocimiento son menores.

La alusión a la constancia como virtud fundamental, con la que hay que afrontar la fortuna, disminuye la personalidad del rey en la edición de Zaragoza, pues vuelve a remitirse a su valentía, que hemos visto abatida y devaluada. De ahí que Calderón opte, en la edición madrileña, por matizar y quedarse sólo con la prudencia, que incluye la constancia, virtud capital del tacitismo y del neoestoicismo. La conversión de Segismundo es mucho más coherente, sólida y, sobre todo, convincente en el texto de Madrid, donde al valor femenino no degrada la deshonra y la ponderación de los verdaderos bienes implica el rechazo de lo material. Asimismo, la derrota de Basilio entraña mayor dificultad al tener como guía del ejército a un rey decidido, y

<sup>16</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 11.

no a un monarca autodenigrado y autocompasivo que duda de su capacidad para triunfar en la batalla.

Por otra parte, el hecho de nombrar a Crotaldo como su privado, lo que no ocurre en la edición madrileña, puede tener dos lecturas: hay una continuidad política, y por lo tanto el tacitismo se relativiza o, dado que el personaje ha sido fiel seguidor del rey y ha obrado con lealtad, Segismundo pretende garantizar la misma actitud bajo su regencia. No obstante, el lector/espectador ha tenido un antecedente significativo de esa relación. Cuando el príncipe solicita ayuda a Crotaldo le dice: “que tú has de ser norte y guía / de quien fíe mis acier-tos” (vv. 2320-2321). Palabras que permiten suponer una gran influencia, por parte del privado, en el destino político de Polonia. Quizá esa sea la causa de que, aunque dichos versos están en la versión madrileña, Clotaldo no fuera elevado a tal rango.

Si bien en ambas versiones encontramos un Segismundo regido por las pasiones en un primer momento, vemos que ha sido posible su transformación; sostiene Lipsio al respecto: “Porque 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”.<sup>17</sup>

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”.<sup>18</sup>

En conclusión, la línea de pensamiento de ambas versiones es, en general, semejante: se sigue el planteamiento neoestoico y tacitista introducido por Justo Lipsio. No obstante, en la de Zaragoza se per-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>18</sup> “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* (Actas de las XIX Jornadas de Teatro Clásico, Almagro, julio de 1996), Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 127-158; p. 157.

cibe más claramente la influencia lipsiana de *El libro de la constancia*, mientras que en la madrileña ésta se matiza. El maquiavelismo del rey se suaviza porque el personaje pierde fuerza. Su decisión de quedar invicto se disuelve al emplearse el mismo término en varias ocasiones: Segismundo habla de su “valor invicto” (v. 2300) —“inmenso valor” en *M.*—, Rosaura se refiere a su “invicta fama” (v. 2906), y antes ha dicho al protagonista: “tu reino invicto restaura” (v. 2900).

Salta a la vista una marcada tendencia y respeto hacia el pueblo: mayor intervención, polémica con Crotaldo, defensa de su honor, denominación de vasallos por los cortesanos, de amigos por el príncipe, discurso final dirigido a éste. La búsqueda del bienestar colectivo en el ejercicio del poder es un resultado que se anuncia. Las modificaciones permiten diferenciar nítidamente las dos perspectivas sobre el Estado: la maquiavélica de Basilio, cuyas acciones responden a meros intereses personales y no considera como vasallos al pueblo, y la tacitista de Segismundo, quien obra por el bien común.

La conducta y carácter de los personajes es mucho más afinada en la edición de Madrid, cada uno sigue una línea coherente con una perspectiva ética y política. Así, aunque Basilio también piense en términos individuales, es un hombre frío y decidido; y Clotaldo es su fiel representante. En cuanto al príncipe, su concepción de la mujer es más delicada y su transformación hacia la virtud se presenta con más claridad y verosimilitud. En ambas versiones se ponen en práctica los postulados del maquiavelismo; hay una conversión neoestoi-ca del protagonista —usa la reflexión—, por sus propios méritos, que lo lleva a actuar en beneficio de la colectividad, habiendo considerado el antimodelo del rey como ejemplo de lo que hay que evitar, y enarbolando la prudencia como máxima virtud, de acuerdo con la propuesta del tacitismo. Las variantes, pues, muestran una mayor afinación, elegancia y consistencia, y no un cambio político-filosófico. No obstante, la problemática ideológica nacional —el honor— se minimiza, para ampliar el horizonte a una cuestión universal: la transformación del hombre viejo en nuevo.

Para cualesquiera 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”.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> *Idem.*



SEGUNDA PARTE

ESTOICISMO Y TACITISMO  
EN OTRAS OBRAS DE CALDERÓN



## TRAGEDIA

### I. PASIÓN Y DESTINO: *EL MAYOR MONSTRUO DEL MUNDO*

Publicada en 1637, en la *Segunda parte* de las comedias de Calderón, *El mayor monstruo del mundo*,<sup>1</sup> tiene como fuente la *Historia de los Judíos* de Flavio Josefo (L. I, c. xxii).<sup>2</sup> Sin embargo, como ocurre en otras obras del dramaturgo, aunque se base en sucesos históricos o bíblicos, dota a sus personajes de libre albedrío. Así pues, desde mi perspectiva,<sup>3</sup> el texto es una tragedia cristiana en la que el cumplimiento del Hado se produce a través de la libertad de los protagonistas, pero de una manera negativa —didáctica inversa—, situación muy diferente en Segismundo.

Son varios los paralelismos que se presentan entre *La vida es sueño* y esta creación, los hay incluso de carácter textual, pero uno de los más importantes es el pensamiento neoestoico que aparece en ambas, a pesar de que el desarrollo de los acontecimientos anunciados por el horóscopo sea opuesto. Esto se encuentra en estrecha relación con el empleo del razonamiento para dominar las pasiones o sucumbir ante ellas, de lo cual depende que una tenga un final fatídico, mientras la otra culmina felizmente.

<sup>1</sup> Ed. cit. Con el fin de evitar repeticiones, proporciono la paginación de cada jornada: I, pp. 61-100; II, pp. 101-141; III, pp. 143-184.

<sup>2</sup> Vid. José María Ruano de la Haza, "Introducción", *ibid.*, p. 12.

<sup>3</sup> El profesor Ruano de la Haza considera que es una tragedia mixta, pues depende del punto de vista 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"; por otro, una interpretación cristiana de un Dios que castiga a los malos y premia a los buenos. Sugiere que, antes de que finalice la obra, algunos espectadores pueden sentir compasión por Herodes, para después darse cuenta de que recibe el castigo que merece (*ibid.*, p. 49).



José María Ruano de la Haza sostiene que “la ética cristiana no parece formar parte del universo conceptual”<sup>4</sup> de la obra, es decir, que Calderón podría haber concebido un drama amoral, pagano. Herodes, en efecto, lo primero que dice es: “Hermosa Mariene, / a quien el orbe de zafir previene / ya soberano asiento, / como estrella añadida al firmamento” (p. 62). Versos que, si bien pueden responder a un acto cortesano, se relacionan con el pensamiento órfico y platónico. Las estrellas eran consideradas por los órficos como mundos habitables. El alma “vuela a las estrellas, o se convierte en estrella, pues el éter es la sustancia de que las estrellas están hechas, ya que existen en esas puras regiones exteriores”.<sup>5</sup> Para Platón, las almas se crearon “iguales a las estrellas en número”. Una vez en el cuerpo, el alma debía vivir justamente y dominar las pasiones: “al llegar el tiempo conveniente, iría de nuevo a la morada del astro al que estaba ligado y tendría allí una vida feliz y semejante a la de dicho astro”.<sup>6</sup>

El resurgimiento renacentista del neoplatonismo y el pensamiento de “magos” y “profetas”, entre los que figuraba, amén de Zoroastro y Hermes, Orfeo, con cuyo pensamiento se consideraba emparentado Platón, podría explicar esta referencia en la tragedia. Sin embargo, el cristianismo y el neoestoicismo tienen varias cuestiones en común, como el problema del libre albedrío<sup>7</sup> o el uso de la razón en el dominio de las pasiones, puntos centrales en la mentalidad áurea que se encuentran en la obra y forman parte de su estructura dramática. Por otra parte, a pesar de que el protagonista es pagano, Calderón lo dota de plena conciencia en la realización de sus actos, lo que contextualiza el asunto de la predestinación y la libertad.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>5</sup> William Keith Chambers Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 186. Cita a Aristóteles.

<sup>6</sup> *Timeo*, ed. y tr. de Francisco P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 4ª ed., 1981, pp. 41e, 42b, respectivamente.

<sup>7</sup> La cuestión de la responsabilidad humana y el libre albedrío también es importante para el sistema órfico. *Vid.* Guthrie, *op. cit.*, p. 184.

Como señalamos, la metáfora de la vida y el teatro es de fuente senequista; también en esta tragedia hay dos afirmaciones en las que se vuelve a dicha figura: una de Octaviano, quien, refiriéndose a Cleopatra, expresa: "...que en los teatros del mundo / hizo la mayor tragedia!" (p. 103); y otra del Tetrarca, cuando, al ordenar la muerte de la reina, dice: "que para representarla / a los teatros del mundo, / como, al fin, trágica farsa..." (p. 119). A esto habría que añadir los versos de Sirene, "Filósofo hubo que dio / causa en la naturaleza, / para aumentar la armonía..." (p. 175), que bien pueden referirse al principio estoico fundamental de vivir de acuerdo con la naturaleza, como hemos visto.

Para el profesor Francisco Ruiz Ramón, Calderón "pone especial cuidado en caracterizar al Tetrarca como modelo de varón estoico que ni teme a las desgracias ni a los infortunios ni a las adversidades".<sup>8</sup> Herodes, es cierto, no se amedrenta con las predicciones ni las desdichas, y así lo afirma: "Al magnánimo varón, / no hay prodigio que le espante" (p. 76). De igual forma, en consonancia con el penamiento neoestoico, expresa a Mariene que no es prudente adelantarse al daño; habla de la brevedad de la vida, de no temer al futuro, de la autodeterminación para vencer las estrellas (pp. 66-68). No obstante, de nuevo se presenta una contradicción entre el nivel del discurso y el comportamiento, pues, igual que Basilio, de principio a fin de la obra el protagonista vive atormentado por el miedo debido a su inseguridad amorosa, lo cual es inaceptable para el estoicismo.

Impregnada del pensamiento de la Stoa, en una didáctica al revés, la tragedia se conforma de personajes, Herodes —el Tetrarca—, Mariene, Octaviano, e incluso Libia, en algún momento, movidos por las pasiones. Recién iniciada la obra, el Tetrarca, que aún desconoce el pronóstico, habla de dos características pasionales de su personalidad en su primera intervención: la traición y los celos; dice a Mariene:

<sup>8</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 21.

¿Y yo, con falso trato y doble estilo,  
 de Antonio no defiende  
 la parte? Porque así turbar pretendo  
 la paz y que la guerra  
 dure, a fin que después, cuando la tierra  
 de sus huestes padezca atormentada,  
 y el mar cansado de una y otra armada,  
 pueda, deshechos ambos, declararme,  
 y en Roma, tú a mi lado, coronarme.  
 (p. 63)

Versos después aclara su amor patológico, ya que muestra un temperamento movido por los celos que le despierta cualquier indicio en la conducta de su esposa que estime ajeno a él:

...pues con temores graves  
 a celos me ocasionan tus desvelos...  
 No sé más qué decir; ya dije celos...

Apegado al mundo material, su concepto de satisfacer o enaltecer a Mariene es coronarla reina de Roma, ya que no quiere que envidie<sup>9</sup> a nadie u otro hombre lo aventaje, para lo cual trata de hacerla “la más alta” (pp. 76-77). Rivaliza por los bienes exteriores en una lucha desesperada impuesta por él mismo. Como hemos señalado, los verdaderos bienes, para el estoicismo y Erasmo, radican en la vida interior, son aquellos que dependen de la voluntad. Ante esa contienda del Tetrarca para llegar a lo que considera la felicidad, nada más contundente de lo que le ocurre que las palabras de Séneca: “yerras el camino, ya que confías alcanzar ese objetivo en medio de las riquezas, en medio de los honores; es decir que buscas el gozo en

<sup>9</sup> Séneca dice de la envidia: “—dardo éste en gran manera nocivo para los mejores—” (*Epístolas*, ed. cit., E. 74, 4, p. 429).

medio de los afanes. Estas cosas que tú ambicionas, convencido de que te proporcionarán alegría y placer, son fuente de dolor”.<sup>10</sup>

Es evidente que cualquier tipo de aprensión es penosa, pero, en este caso, el personaje vive bajo el tormento y la obsesión. En la segunda jornada, una vez que ha visto el retrato de la reina, accidentalmente llegado a manos de Octaviano, el suplicio interior que padece es de tal magnitud que, sin importarle estar prisionero, haber perdido Roma, que su traición ha sido descubierta y va a perecer, lo lleva al extremo: “y voy a que otro dolor / es tal, que el morir no basta / para acabar con él...” (p. 116). Su pasión sobrepasa los límites terrenales para prolongarse hasta la eternidad. De tal forma, aun cuando emplea la razón en algunas partes de la tragedia, siempre es vencida por la aflicción. Intenta fundarse en el razonamiento, tiene momentos de lucidez, pero jamás logra triunfar sobre sus pasiones. La dialéctica dramatúrgica del texto así lo exige para un funcionamiento coherente del libre albedrío. Adelante, insiste en su sufrimiento interno; declara a Filipo:

Si todas cuantas desdichas,  
si todas cuantas desgracias  
ha inventado la fortuna,  
deidad de los hombres varia,  
se perdieran, todas juntas  
hoy en mí solo se hallaran,  
que soy epílogo y cifra  
de las miserias humanas...

(p. 120)

Ante todo tipo de vicios, cabe repetir que el estoico cordobés sostiene que el alma no debe abatirse con el duelo o por ningún tipo de flaquezas; aconseja: “ fortalécete frente a los temores; deja de enumerar

<sup>10</sup> *El gozo del sabio frente al gozo de los necios, ibid.*, t. I, L. VI, E. 59, 14, p. 343.

a aquellos que te infunden miedo”.<sup>11</sup> El dolor que le provocan los celos lo lleva a la pérdida de la cordura, por lo que dispone el homicidio de Mariene. En un recuento de sus penas, aclara su falta de fundamento: “hoy lloro agravios, sospechas, / temores, desconfianzas / y... Celos iba a decir, / pero imaginarlos basta” (p. 120). La suposición es la fuerza motriz de su conducta, por ello repetirá, dentro de una línea característica de su personalidad: “...si es de los desconfiados / la imaginación verdugo?” (p. 181). Es decir, sin averiguación alguna, su abatimiento es tal que determina la muerte de una esposa fiel a la que adora.

La ambigüedad de su pasión, “de amor hija y madre de odio”, lo hace definir los celos como un compuesto animal: mortífero (basilisco), mudable (aire y luz), ciego (topo), engañoso (sirena), etcétera (p. 164), de donde deduce que son el mayor monstruo. La característica de ceguera que les atribuye, en particular, es muy elocuente respecto a su alejamiento del uso de la recta razón.

Como ya señalamos, entre los pensadores españoles de los siglos XVI y XVII —empezando por Erasmo—, como Giginta, Juan de Mora o Juan de Mariana, es frecuente la relación de las pasiones con las bestias, cuyo lado opuesto, igual que para los estoicos, es la virtud regida por el razonamiento. Recordemos que para Séneca ésta 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”.<sup>12</sup> De hecho, “A la razón Zenón la llama Dios”.<sup>13</sup> Por el contrario, las pasiones son una patología de las que hay que liberarse.

Es necesario considerar, por otra parte, el sentido de responsabilidad de Herodes, quien considera “prodigiosa”, “terrible”, “cruel”, “temeraria”, “fiera” y “bárbara”, su decisión de ordenar la ejecución de

<sup>11</sup> *Las amonestaciones deberán hacerse oportunamente*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. III, E. 29, 9, p. 219.

<sup>12</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 76, 9, p. 449.

<sup>13</sup> Minucio Félix, XIX 10 [S.V.F. 1 160], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 256, p. 109.

Mariene. Idea que se refuerza cuando, ante la interrumpida réplica de Filipo sobre su mandato, reconoce: “Calla, / que sé que tienes razón; / pero no puedo escucharla” (p. 125). Desde la primera jornada, el lector/espectador ya ha tenido un antecedente de la conciencia del personaje respecto a sus actos:

Piérdase la armada; muera  
Antonio, mi parcial; falte  
Aristóbolo; Octaviano  
sepa o no mi intento; mande  
vuelva el prodigioso acero  
a mi poder; que a postrarme  
nada basta, nada importa,  
sino que el medio se atrase  
de hacer reina a Mariene  
del mundo. Ya en esta parte  
dirás, y lo dirán todos,  
que es locura.

(p. 77)

El Tetrarca, antes de que sus celos enfermizos tengan algún elemento en qué apoyarse, sabe que su conducta es censurable, un desvarío. No obstante, elige obrar en contra de los intereses del Estado y la comunidad. El conocimiento de la irracionalidad de sus móviles dota al protagonista de juicio pleno sobre lo inconveniente de sus acciones. Hay un uso del libre albedrío en el que, además, se manifiesta su desdén por la política, los súbditos, la honra, la moral. Su actitud la determinan las pasiones, por ello resuelve aniquilar deshonrosamente a Octaviano: “pues él a mis celos muera” (p. 108).

Por otro lado, Herodes pasa del escepticismo al temor sobre el pronóstico.<sup>14</sup> En la interpretación del Hado se puede errar o acertar,

<sup>14</sup> En su relato a Herodes sobre el horóscopo, Mariene señala del astrólogo: “que es

y así lo expresa el protagonista cuando define la astrología como “ciencia que tanto yerra” (p. 66) o, más adelante, habla de “la dudosa / ciencia del hado” (p. 92). A pesar de estas afirmaciones, una vez que Tolomeo le cuenta su derrota bélica, dice del puñal que le “hace / tenerle por sospechoso” (p. 75). El arma se convierte en objeto simbólico de la tragedia por el vaticinio y el terror de la reina, luego al herir a Tolomeo y, paulatinamente, en el miedo del Tetrarca. Al ver el puñal que lleva Filipo, Herodes lo define como “fatal instrumento” (p. 90), para después afirmar no temer a prodigios. En versos posteriores, dice a Mariene: “no sé qué nuevo temor / en mi pecho ha introducido / verle volver a mi mano, / que con asombro le miro” (p. 92). De haber descartado la confianza en la lectura del cielo, admite que “a quien le sabe leer / es encuadrado libro, / donde están nuestros alientos / asentados por registro” (p. 93). Se convence, pues, de la certeza del augurio, que lo conduce, igual que a la reina, al temor.

En lo que se refiere a la posible percepción dual de Herodes, si bien la intensidad de su amor podría confundir al público para otorgarle un rasgo positivo, el protagonista lo concibe como una fuerza completamente ajena a la razón; comenta a Filipo: “No te espante, / que cuando amor no es locura, / no es amor...” (p. 77). Idea que permite percibir la magnitud de su existencia atormentada. Sin embargo, nada justifica en la máxima autoridad ser dominado por las pasiones y olvidar su obligación con la república, menos aún por los espectadores de la época, inmersos en una situación crítica de la monarquía españo-

---

oráculo vivo / de todo ese volumen fugitivo / que, en círculos de nieve, / un soplo inspira y una mano mueve” (pp. 64-65). De nuevo se presenta la idea del universo aristotélico-ptolomeico, también estoico, conformado por esferas, al que gobiernan los dioses o la divina providencia, cuya definición proporcionamos antes en las palabras de Justo Lipsio. La divinidad determina el curso de los acontecimientos, mismos que 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 sueño* y en el *Ensayador* de Galileo.

la, cuyo responsable era el Estado. Concuero con el profesor Ruiz Ramón, cuando asienta:

el espectador barroco entiende como ruptura del orden y amenaza de la armonía universal, consecuentemente como una inversión del sistema de valores, la supeditación de las funciones inherentes al papel de Rey, responsable del reino, Herodes se comporta imprudentemente, al someter la suerte de sus ejércitos y de sus aliados a la pasión amorosa que priva como bien supremo por sobre el bien común.<sup>15</sup>

Es evidente que el temperamento pasional del Tetrarca conduce sus acciones y que, de haberlo sometido, algunos hechos fortuitos se hubieran evitado. La inseguridad y el temor son las fuerzas motrices que lo llevan a socorrer a Marco Antonio para que continúe la guerra contra Octaviano, por ello envía los barcos en su ayuda. Esto, a su vez, aunado a las circunstancias naturales, provoca su derrota, que el César se entere de su traición y encuentre el retrato de Mariene. De aquí en adelante a un acontecimiento azaroso se va sumando otro en un proceso de causalidad. Si bien, como afirma el profesor Parker, en el hombre “lo fortuito está siempre fuera de su dominio”, también es verdad que se produce la interacción de los *acazos* y las pasiones en una relación dialéctica, de acuerdo con Francisco Ruiz Ramón.<sup>16</sup>

En lo que se refiere a Octaviano, aunque se ha señalado que juega una función dramática de contraste frente al Tetrarca, hay varios puntos en los que coinciden. La idea sobre el amor/pasión es similar; al prendarse del retrato de Mariene, creyéndola muerta, dice:

Pasión tan desesperada,  
que al primer paso tropieza  
en un imposible, y cae

<sup>15</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 28.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 33.



en otro, queriendo ciega  
 dar una esperanza viva  
 en una hermosura muerta,  
 bien se ve que no es pasión  
 sino locura...

(p. 102)

Como podemos observar, la asociación de la ceguera y la pérdida de lucidez, que se traduce en un sentimiento ajeno a la razón y por tanto es incontrolable, también está presente en este personaje, que insiste en llamar “delirio” (p. 103) a su amor por Mariene. Desde esta perspectiva, “triumfos”, “lauros” y “empresas” tampoco, análogo a Herodes, lo consuelan; disculpa la necedad y violencia de Marco Antonio; ante el asombro del Soldado 1º, confunde los tambores que anuncian la entrada del Tetrarca con exequias por la muerte de la mujer retratada (p. 104). Su tormento es afín al del protagonista, sólo que en él la locura se lleva al extremo de amar a una mujer que supone muerta. El personaje oscila entre la prudencia y la pasión: frente a Mariene, en un aparte, declara: “Mi pena es mucha, / pues la muerta ceniza es viva llama” (p. 148). Luego, también para sí, afirma: “Por ella, por mí y por él / importa que satisfecho / viva, pues ha de vivir. / ¿Adónde hallará el ingenio / disculpas para un marido, / que es plática de tal riesgo / que aun satisfaciendo agravia?” (p. 151). De manera similar a Segismundo y don César (*Para vencer amor...*), promete no verla ni oírla, mas se confiesa: “(...La voz miente, / no el alma [p. 152])”. Es decir, procede igual que Herodes, con engaño, como vemos en el desarrollo de la acción.

En lo que respecta a la protagonista femenina, sus actos están determinados por el terror de que se cumpla su destino trágico, el enojo y la venganza; desde las primeras escenas, tiembla y se horroriza al ver el puñal (pp. 68-69). Los siguientes versos son muy significativos:

¡Ay de quien ha de esperar  
a morir y no matar!  
Y más cuando considero  
cuánto se acerca el severo  
hado contra quien no sé  
en mi defensa qué haré.

(p. 176)

Mariene parece desconocer la función positiva del libre albedrío en el dominio de su miedo y la posibilidad de vencerse a sí misma. Séneca sostiene sobre 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”.<sup>17</sup>

El alma decae porque el temor impide el uso de la razón, la dama se adelanta al daño y sufre anticipadamente.<sup>18</sup> Además, cuando 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 (p. 141), con lo que a una pasión se suma otra. Una de las ideas de los estoicos es, como vimos, rechazar el miedo; sin embargo, el sometimiento absoluto de todas las pasiones es imprescindible para esta filosofía.

En cuanto al problema de la razón de Estado, presente en *La vida es sueño*, maquiavélica en Basilio, tacitista en Segismundo, si analizamos los móviles de los personajes que ejercen el poder, hemos visto que el objetivo de Herodes es conquistar Roma con la finalidad ofrecérsela a su esposa como trofeo, para obtener con ello cierta confianza respecto a la fidelidad de la reina, sacudido por un afán competitivo con otros hombres. El emperador Octaviano, asimismo, perdona la vida al Tetrarca, la deslealtad, motivado por la pasión amorosa que le despierta Mariene. No hay una racionalización en la

<sup>17</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 13, 9, p. 145.

<sup>18</sup> *Vid. ibid.*, 4, p. 143.

vida personal y tampoco en la política, aunque es preciso reconocer que el César, en determinados momentos, responde a la conducta del buen gobernante, por ejemplo, escuchar a la reina, no acudir a la traición, en lo que contrasta con Herodes.

El Tetrarca se sirve del engaño en su contienda bélica; tal como aconsejaba Maquiavelo, se vale del “falso trato y doble estilo” para provocar que la guerra entre Antonio y Octaviano continúe. Volvemos a encontrar justificada la falsedad y el principio de que el fin justifica los medios. Su estrategia militar es prolongar la lucha, en la que arrastra al ejército, y debilitar al enemigo. Su amor enfermizo por Mariene rige sus acciones, mismas que implican una visión política pasional, con un profundo interés en los bienes materiales, ajena a la estabilidad y al bien común. Por otra parte, los celos lo conducen al acto deshonesto de atacar por la espalda al emperador para matarlo.

El gobierno de la persona lleva aparejado el bienestar colectivo y Herodes no lo pone en práctica, arrastrado siempre por los vicios desencadenados por su vida privada. Si el Tetrarca fuera un modelo de varón estoico, en el estricto sentido filosófico del término, la obra, aunque de estructura trágica por el enfrentamiento contra el Hado, no hubiera culminado de manera funesta, porque el uso del libre albedrío, para dominar sus pasiones a través de la razón y alcanzar la virtud, hubiese modificado algunos acontecimientos “fortuitos”. Para Séneca el hombre virtuoso puede transformar la adversidad del azar: “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”.<sup>19</sup> El personaje, pues, es un antihéroe: no se gobierna a sí mismo para liberarse de las pasiones con el razonamiento, ni le interesa el Estado (tacitismo) ni se preocupa por la ética

<sup>19</sup> *Ibid.*, 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” (E. 82, 5, p. 30).

(tacitismo/neoestoicismo). No es, como tampoco Basilio, un representante de la deidad en la tierra.

Una de las principales ideas de la filosofía estoica es el autocontrol mediante la razón, así como el rechazo de los falsos bienes. Erasmo, como los estoicos, plantea el regreso a la vida interior. Es decir, que si bien hay una predeterminación, también es verdad que los personajes pueden cambiar ciertos sucesos con el uso recto de la razón. La reforma de la lectura basileana del destino en *La vida es sueño*, referido al temperamento de Segismundo, se produce porque el protagonista se vence a sí mismo, cosa que no ocurre en *El mayor monstruo del mundo*, donde tanto Herodes como Mariene son arrastrados por la irracionalidad, aunque el primero tenga momentos de lucidez.

En conclusión, el dominio de las pasiones y la vida virtuosa, bajo el imperio de la razón, son la manera de hacer un uso positivo del libre albedrío que conduzca a la modificación del destino de los personajes que podrían haber sido verdaderos héroes. El apasionamiento, en cualquiera de sus manifestaciones y la subordinación del Estado al interés personal llevan a que la visión “maligna” del Hado se cumpla irremediablemente.



## II. LOS CABELLOS DE ABSALÓN

### I. “*REX ERIS SI RECTE FACIAS: SI NON FACIAS NON ERIS*”

De acuerdo con el profesor Francisco Ruiz Ramón esta obra<sup>1</sup> es “una de las piezas clave del modelo trágico calderoniano, fundado en el conflicto libertad/destino”.<sup>2</sup> Afirmación que me parece indiscutible. La temática bíblica del texto, cuya fuente es el *Antiguo Testamento*, constituye un verdadero reto para cualquier literato español del siglo xvii que, como Calderón, siguiera las principales ideas del catolicismo después del Concilio de Trento: el hombre posee un libre albedrío y su justificación requiere ser activa, es decir, por medio de las obras. El primer problema que tiene que enfrentar el dramaturgo es, paradójicamente, conciliar el destino y la libertad,<sup>3</sup> ya que debe presentar una alternativa frente a la predestinación en personajes que no han cometido transgresión alguna *a priori* del castigo de Jehová impuesto no sólo a David, sino a su progenie. Mismo que, desde mi

<sup>1</sup> Pedro Calderón de la Barca, *Los cabellos de Absalón*, ed. de Evangelina Rodríguez Cuadros, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

<sup>2</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 36.

<sup>3</sup> 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, ed., *Calderón* (Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el Teatro Español del Siglo de Oro, Madrid, 8-13 de junio, 1981), Anejos de la Revista *Segismundo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 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 una cuestión 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 el texto anteriormente citado.

perspectiva, dada la estructura de la tragedia cristiana,<sup>4</sup> por necesidad intencional, no menciona Calderón.

Lo interesante del asunto 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 erasmismo<sup>5</sup> en busca de un racionalismo de carácter ibérico especial, al que se dio continuación recurriendo al neoestoicismo y al tacitismo.

Uno de los primeros recursos dramáticos, como mencioné, es la omisión del castigo de David. El objetivo es responsabilizar a los personajes de sus violaciones a las leyes divinas y presentar un rey 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 la condena, ya que, en la tragedia cristiana, lo que interesa es la manera en que se produce el *fatum*. Esto, sin embargo, para fines prácticos del espectador de los corrales,<sup>6</sup> es sólo aparente, retórico, pues el dramaturgo no puede romper el candado que le impone el suceso bíblico. No obstante, Calderón lo adapta a la evolución del pensamiento teológico-político. Quedaría por estudiar, en otro momento, qué ocurre con el público 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, donde se continúa dentro de la misma tradición justificadora.

El ambiente en el que escribe Calderón, tenga en mente o no a Felipe IV<sup>7</sup> —aunque sería muy difícil olvidarlo—, se halla invadido por una problemática ético-política de respuesta de los pensadores españoles al maquiavelismo, a la que resulta casi imposible sustraer-

<sup>4</sup> Vid. Francisco Ruiz Ramón, *Calderón y la tragedia*, ed. cit., *passim*.

<sup>5</sup> José Luis Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 209 y ss.

<sup>6</sup> Vid. Francisco Ruiz Ramón, *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 43.

<sup>7</sup> Vid. Susana Hernández Araico, *Ironía y tragedia en Calderón*, Potomac, Maryland, 1986.

se 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 dramaturgo con una gran formación intelectual, con una concepción específica 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 el estoicismo,<sup>8</sup> y la armonía de la ética y la religión con la política, como postula el tacitismo.<sup>9</sup> En este contexto mental, la empresa que se propuso el autor era bastante complicada, dado que el final de los sucesos estaba resuelto, es decir, que los personajes cumplen con un destino conocido por el público en la historia bíblica. Esta situación es muy diferente a una creación ficticia hecha con libertad, aunque ésta sea relativa, como la de *La vida es sueño*.

En principio es preciso 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 magnífico del perdón en el *Nuevo Testamento*.

Ahora bien, aunque la tragedia se ubique en el período 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, que es lo desarrollado en el texto calderoniano.

Luego de la posesión de Betsabé y la muerte de Urías ordenada por David, el profeta Natán le comunica la sentencia de la divinidad por tales acciones:

<sup>8</sup> Vid. Séneca, *De la ira, Tratados morales*, ed. cit., t. II.

<sup>9</sup> Vid. Modesto Santos, “El tacitismo de Pérez-Álamos”, ed. a *op. cit.*, p. xxxiii.



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 (2 *Samuel* 12: 10-11).

Aunque el Dios de Israel no lo condena a muerte, 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 modifica la pena.

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, el personaje cree en la existencia de un libre albedrío capaz de transformar cualquier estado interior. Hay que recordar que para Séneca<sup>10</sup> las mayores dificultades pueden vencerse con la razón;<sup>11</sup> sostiene en una de sus cartas: “Ninguna muralla resulta inexpugnable contra la fortuna; equipémonos por dentro; si esta parte está asegu-

<sup>10</sup> Es probable que Evangelina Rodríguez Cuadros tenga razón, como suele en su brillante trabajo, cuando sostiene: “De todos los accidentes transmitidos por la cultura trágica anterior, incluido el poderoso filtro senequista, me atrevo a decir que en la realidad reflexiva del seiscientos sólo permanece un sedimento: la idea de *mimesis* [sic] como la creación de una realidad hipotética, como la configuración de un mundo posible al modo leibnitziano, para permitirnos un viaje al centro del sufrimiento humano (por tanto universal), pero localizado en los flancos inevitables de nuestro accidente histórico” (“Introducción” a ed. cit., p. 27). No obstante, considero que esa *mimesis* entraña una propuesta específica de cambio que inicia en el interior del hombre (neostoicismo), para revertirse en la sociedad (tacitismo).

<sup>11</sup> *De la ira, Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. II, XII, 3, p. 115. Vid. también *Es más fuerte el ánimo que la fortuna*, en *Tratados filosóficos. Cartas*, ed. cit., p. 194.

rada, puede uno ser golpeado, pero no dominado”.<sup>12</sup> Sin embargo, varios de los personajes se ven sometidos a diversas pasiones: Amón a la lujuria, Tamar a la venganza, Absalón a 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, dada la actualización de la tragedia a conceptos del *Nuevo Testamento*, ¿por qué, si el perdón es uno de los principios cristianos, David resulta “más que vencedor, vencido”? (v. 3228). Para empezar, el dramaturgo concibe a Amón como un personaje consciente<sup>13</sup> 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 incestuoso deseo. Según Felipe Pedraza “el horror al incesto es anacrónico, pues en el Israel davídico el matrimonio entre hermanos de padre estaba permitido”.<sup>14</sup> Suponiendo, sin conceder, que tal idea fuese aceptada, es pertinente señalar que en *Levítico* la ley mosaica sostiene lo contrario. Jehová 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)”. Parece entonces que la actitud del Amón calderoniano responde más bien al conocimiento de estas leyes divinas. Incluso, cuando el príncipe resuelve atacar a su hermana, por consejo de su criado Jonadab, sabe que existe una contradicción entre su voluntad y el carácter moral de la acción, por ello afirma 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 obedecer a dos causas que quedan a la discreción del especta-

<sup>12</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 74, 19, p. 434.

<sup>13</sup> *Vid.* Francisco Ruiz Ramón, *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 39.

<sup>14</sup> *Art. cit.*, p. 553.

dor informado: la impotencia individual en el 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 de Jehová, es posible que sólo la primera alternativa sea viable para el espectador ingenuo —y con ello es forzoso pensar en nuestra época—, imbuido en la moralidad cristiana. No deja de llamar la atención que Amón se sienta sujeto a una voluntad extraña:

¿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 personaje pronuncia un texto que difiere de las ideas tridentinas, ya que 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 percibir la idea de que el Hado no lo determina la voluntad de Dios, sino una fuerza extraña, infiel. Se pretende exculpar a la divinidad buscando incriminar a un poder pro-

fano. Cabe aquí cuestionarnos si en realidad Amón se excusa porque es incapaz de vencerse a sí mismo —como logró hacerlo Segismundo con Rosaura en una obra de ficción—, si trata, como opina el profesor Ruiz Ramón, de “enmascarar su debilidad”,<sup>15</sup> o era posible que una fuerza “impía” ejerciera un control sobre el personaje y determinara su conducta.<sup>16</sup> El carácter maléfico del acto se refuerza cuando, en su repudio a Tamar, Amón la denomina “Infierno” (v. 1044).

Curiosamente Calderón, como señalé, ha puesto en labios del rey que el individuo tiene la factibilidad de someter su condición y dominarse; dice a Amón:

imperio tiene  
el hombre sobre sí propio,  
y los esfuerzos humanos,  
llamado uno, vienen todos.  
No te rindas a tí [*sic*] mismo,  
no te avasalles medroso  
a tu misma condición...  
(vv. 175-181)

No obstante, se contradice cuando huye de Jerusalén al verse sitiado por Absalón; en el momento en que Semey lo maldice, “¡Mal haya quien a padecer nos trujo!” (v. 2987), asevera: “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, a su conveniencia, olvida que el castigo divino se debe a una acción suya, realizada de manera premeditada, ocasionado por su falta de control sobre las pasiones que le despertaron Betsabé y su marido Urías. Datos que, en la tragedia, los proporciona Absalón desde la primera jornada, en un alter-

<sup>15</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 41.

<sup>16</sup> *Vid. ibid.*, p. 40.

cado con Salomón, a quien denomina: “reliquia de dos delitos, / homicidio y adulterio: / hablen Bersabé y Urías, / una incasta y otro muerto” (vv. 839-842). Habría que considerar, asimismo, que David —igual que Amón— no sólo no se aproxima, sino que sigue un camino opuesto al ideal neoestoico del siglo XVII; idea muy clara en las siguientes palabras de Epicteto: “Es propio del profano reclamar a los 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”.<sup>17</sup> Deshonesto, el rey no admite su yerro y responsabiliza al Hado de que estalle una guerra civil en el reino. Esta manipulación resulta obvia para Semey, de ahí que exprese: “¡Conmigo y con él medras!” (v. 2994) y desate su enojo apedreándolo. En la historia bíblica Semey maldice y lanza las piedras por el rigor de David contra la casa de Saúl. Los versos no aclaran si la queja se debe a lo anterior, al mal ejercicio de la justicia o al castigo divino. Lo que queda claro es que mal uso del libre albedrío del gobernante perjudica a la sociedad en su conjunto.

La necesidad de someter las pasiones no se refiere sólo al caso particular de Amón, que es lo que aconseja David sin llevarlo a la práctica. Fundada en el argumento de que sirve a Dios, en su denuncia al hermano, Tamar demanda: “Véncete, Rey, a ti mismo: / la justicia a la pasión / se anteponga...” (vv. 1238-1240). En términos políticos y personales, a David se le presenta la disyuntiva entre cumplir con su función de autoridad y aplicar la ley, mediante el uso de la razón, o ser padre y dejarse llevar por el amor filial convertido en pasión: “Rey me llama la justicia, / padre me llama el amor, / uno obliga y otro impele: / ¿cuál vencerá de los dos?” (vv. 1266-1269). Al acudir ante Amón, la reflexión de David parte de que la justicia no vencerá sobre su amor paterno, de ahí que se refiera a prenderlo como escarmiento. Dada su vacilación se pregunta: “Pero ¿qué es de mi valor? / ¿Qué dirá de mi [*sic*] Israel / con tan necia remisión? /

<sup>17</sup> *Manual*, ed. cit., c. v, p. 186,

Viva la justicia, y muera / el príncipe violador. [vv. 1333-1337])”. El personaje tiene claro que su decisión repercute en la sociedad. No obstante, da un giro teológico: el perdón, que va de la mano del amor al prójimo, mueve al amor cristiano, en el cual sólo existe la justicia divina. Con esto se recurre a conceptos del *Nuevo Testamento*, para exonerar a su hijo, marginando a Tamar:

Adulterio y homicidio  
siento tal, me perdonó  
el justo Juez, porque dije  
un pequé de corazón.  
Venció en El [*sic*] 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)

Ciego, el personaje supone que Jehová le otorgó el indulto —idea que no figura en el texto bíblico—, debido a su contrición, actitud que el autor clarifica desde las primeras alusiones a Amón, en el desarrollo de la acción y el desenlace. Calderón enfatiza la poderosa influencia de un amor paterno ligado a la pasión, sobre el ejercicio de la justicia, ya que el rey carece de bases para sentirse absuelto. Salta a la vista el acierto de Evangelina Rodríguez Cuadros cuando afirma: “Lo que se produce, en cierto modo, es una concatenación entre un conflicto de ética privada y otro de ética o cuestión pública”.<sup>18</sup>

El concepto cristiano de la confesión,<sup>19</sup> el sentido de “pecar de corazón”, aparece con frecuencia en la dramaturgia del período,

<sup>18</sup> En “Introducción crítica” a ed. cit., p. 74.

<sup>19</sup> Esto es evidente, por ejemplo, en *El condenado por desconfiado* de Tirso. La edición que realicé para Castalia está en prensa.

como forma eficaz para alcanzar la salvación.<sup>20</sup> Por ello existe la posibilidad de que el “siento tal” no se refiera al arrepentimiento, sino a una apreciación subjetiva sobre el perdón.<sup>21</sup> De ser así, el lector/espectador podría interpretar sin ambigüedad la justificación interesada de David, el considerarse eximido y con derecho ejercer, a su vez, una legalidad basada en el perdón a imagen de Dios: Amón, Absalón, Semey y Joab. El rey establece una relación causal entre la contrición y el perdón, propio de la divinidad, que choca con la idea de la ley positiva, fundada en la ley eterna: si Jehová conmuta el adulterio y el crimen, y lo deja vivir, él disculpa el incesto y el homicidio alevoso en sus hijos. A diferencia de la deidad, que le impuso un castigo irrevocable, realizado “con vara de hombres” (2 *Samuel*, 7:14), aunque le perdonó la vida, David omite la pena. Séneca sostiene: “no conviene perdonar a todo el mundo, pues cuando se quita la diferencia entre los malos y los buenos, nace la confusión y brotan los vicios”.<sup>22</sup> La deducción conveniente que ha hecho y la irracionalidad de sus acciones distan mucho de la prudencia y el bien común. Se recurre a un argumento neotestamentario para desarrollar en la trama la actitud individualista e injusta del rey al colocar la piedad sobre la ley.<sup>23</sup> Podemos, pues, observar la transformación de una concepción judaica a una filosofía cristiana.

Ante la obnubilación del rey/padre, Absalón decide cumplir con la justicia propia del mandatario; elije “la justa satisfacción; / que a mi padre la pasión / de amor ciega” (vv. 1375-1377). Debido a que Amón no reina en su apetito, lo descalifica como sucesor y desea despertar a su padre del sueño hechicero del amor. Volvemos a encontrar definido este sentimiento, en su manifestación exacerbada,

<sup>20</sup> Vid. *La venganza de Tamar* o *La Santa Juana* de Tirso, como ejemplo.

<sup>21</sup> También podría tratarse de una errata y sea “siendo tal”.

<sup>22</sup> *De la clemencia*, *Tratados morales*, ed. cit., t. II, L. I, II, 2, pp. 323-325.

<sup>23</sup> Textualmente el gracioso dice sobre la muerte de Absalón: “diréle el suceso al Rey / como si él fuera muy bueno” (v. 3174-3175). Como toda anfibia, nos deja en la duda de si se refiere al hijo muerto o al padre.

como inhibidor del buen uso del razonamiento, con lo que se aleja del amor cristiano y el neoestoicismo. La claridad del personaje es sorprendente: un gobernante debe dominarse a sí mismo y emplear la razón. Dado que la legalidad es tergiversada, David se distancia de Jehová, y a imagen del padre, su primogénito. Sin embargo, de manera similar a Segismundo en la segunda jornada, la objetividad de Absalón se demerita por sus propias pasiones.

La inconstancia del rey en la aplicación de la justicia se manifiesta cuando, en su artimaña, Teuca argumenta sobre la violencia de los jueces: “porque aunque razones tengan / en la justicia fundadas, / tal vez debe la prudencia / moderar a la justicia; / pues no es dudable que sea / tiranía que la ley / a lo que pueda se extienda” (vv. 2049-2055). Al respecto son muy iluminadoras las palabras de Séneca:

La clemencia tiene libre albedrío; no juzga formulariamente, sino de acuerdo con la equidad y la bondad; le es lícito absolver y tasar el pleito en lo que quisiere. Nada de esto lo hace como quien hace menos de lo justo, sino quien tiene por lo más justo lo que ha decidido. Mas perdonar es no castigar a quien juzgas que ha de ser castigado: perdón es la remisión de la pena debida.<sup>24</sup>

Este tipo de racionalidad en la aplicación de la ley, al que también alude la adivina persuadida por Joab, no es el *modus operandi* de la máxima autoridad, quien es engañado por segunda vez.

Ahora bien, la función del gobernante en la aplicación de la legalidad se presenta en relación con el problema de la razón de Estado. Situados en el ámbito bíblico, en realidad no es necesario meditar mucho sobre el papel teológico que juega Aquitofel cuando aconseja a Absalón someter a las concubinas de su padre: el personaje es un instrumento de Jehová para que se cumpla al pie de la letra la condena del rey. La maestría de Calderón se encuentra en aprovechar este

<sup>24</sup> *De la clemencia, op. cit.*, L. II, VII, 3, p. 381.



resquicio bíblico para exponer la perspectiva maquiavélica del arte de gobernar, centrada en la 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 este planteamiento el dramaturgo opone la “justa razón de Estado”, proclamada por Joab, propia del tacitismo: la unión de la política con la ética y la religión.

La tendencia racional de Joab, personaje de escasa, pero esencial intervención, se patentiza desde la primera jornada. 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. Al militar tal concepción y actitud le parecen signos de “cordura”; idea que suscita un reclamo de Absalón, a quien responde: “Yo siempre / la razón, señor, defiendo” (vv. 857-858). Luego, ante la amenaza de éste, insiste: “Entonces haré lo mismo, / y aun quizá entonces tendré / más ocasión para hacerlo” (vv. 864-866). La escena anticipa y explica su futura conducta con Absalón cuando decide matarlo mientras está atrapado 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.  
Desvanecido mancebo,  
muere, aunque el Rey me mandó  
que no te tocasse.

(vv. 3140-3149)

La justicia de la razón de Estado, aun contraviniendo los preceptos del rey, lleva implícita la objetividad que había perdido éste por su

ceguera paterna —hecho que, recordemos, no ocurre en *El alcalde de Zalamea*—. La buena razón de Estado se plantea en relación con el beneficio común, del que depende el equilibrio social, y no con sentimientos individuales, incluso si se trata de monarcas o príncipes. No obstante, Joab explica los motivos de su resolución, y se define como representante del cielo que lo manda enterrar las tres lanzas en el Absalón indefenso: por fratricida, deshonesto e inobediente. De acuerdo con el estoico español, el rey debe proponerse un objetivo: la enmienda del que castiga, que su sanción haga mejores a los demás o que, quitando a los malos, los demás puedan vivir más tranquilos.<sup>25</sup> Movido por la racionalidad, ubicado en el marco de la *lex aeterna*, el militar transgrede el mandato del rey David y restablece el orden.

En realidad, insisto, la concepción de David sobre la justicia — quiere predicar con el ejemplo— y el dominio personal es ambivalente. Su itinerario en la tragedia consiste en perdonar violaciones, crímenes y violencia dentro de su propia familia y séquito real. La obra es muy ilustrativa socialmente, ya que de ella se desprende el desmoronamiento familiar y ético, que revierte en el cuerpo social, proporcionándonos una muestra de todo tipo de vicios: 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 en forma velada. Es tal su ceguera que quienes quieren engañar, como sostiene Maquiavelo, siempre lo encuentran como alguien dispuesto a ser engañado: Teuca, una ocasión, Absalón, dos, y, quizá, sin proponérselo, hasta Joab. Sólo al final se produce la anagnórisis: David acepta haber corrompido la ley eterna. De ahí que denomine a Semey, al apedrearlo, Ministro de Dios “que a castigarme / envía, y pues que son justicias tuyas...” (vv. 3007-3008). Es decir, el rey es consciente de que hay una causa del castigo divino y con ello admite su culpa. El concepto y acción de Joab por una buena razón de Estado revela, con claridad, la manipulación imprudente de la justicia, en beneficio par-

<sup>25</sup> Vid. *ibid.*, L. I, XXII, 1, p. 361.

ticular contra el bien común, por parte de David. La conversión de Teuca debida a que “es grande Dios el que sabe / medir castigos y premios” (vv. 3196-3197) explica la equidad de la justicia divina que el rey, como representante de Jehová, fue incapaz de imitar.

Asimismo, es preciso recordar que el viejo militar Ensay, a pesar de su dedicación y experiencia, no es designado como miembro del consejo por el mandatario, pues ha seleccionado para el puesto al conspirador Aquitofel, ya que le teme. Aunque el papel del personaje es breve, manifiesta la trascendencia de la lealtad al Estado a un rey que premia la traición y deshecha las obras. Esto aclara la recriminación posterior del soldado: “mira a quien premias allí / y mira aquí a quien ofendes, / pues él tu muerte apresura / y yo defendiendo tu muerte” (vv. 2264-2267). En el *Viejo testamento*, es David quien solicita a Husai que sirva a Absalón para espiarlo. De tal suerte, a Calderón le interesa resaltar la importancia de que el gobernante se base en el mérito, el conocimiento y la virtud para otorgar cargos, idea que repiten hasta el cansancio los pensadores reformistas de la época. Por ejemplo, Castillo de Bobadilla sostiene: “...no hay cosa mas perjudicial para vn Rey, que dar los grados y oficios por fauor: porque demas que se haze agrauio a la virtud, viendo los valiosos y buenos que se haze mas caudal de los indignos, apartarse de su seruicio, y muchas vezes de su obediencia”.<sup>26</sup> Juan de Santa María exclama: “O quantos inconuenientes se escusarian, si las personas, a cuyo cargo esta el repartir los oficios, y premiar los seruicios, tuuiessen cuidado de darlos a quien los merece, y no a quien los negocia y pide...”<sup>27</sup>

Lo que, en la actualidad, 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 un “santo rey” y afirmar, como hace Felipe Pedraza que,

<sup>26</sup> *Politica para corregidores*, Madrid, 1597, p. 43 (BNMadrid, R. 26197).

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 285.

a pesar de ser incompatible con el buen gobierno, el rey tiene una “admirable actitud moral”. Es comprensible el amor paterno, pero es dudoso que a la ceguera y la pusilanimidad, o a la marginación de Tamar, pueda ubicárseles dentro del marco de la moralidad. 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”.<sup>28</sup> Yo creo justamente lo contrario. La gran genialidad y riesgo de Calderón al elegir dicho tema bíblico radica en hacernos ver los errores humanos, pasiones, maquiavelismo, desde la perspectiva neostoica —representada en España por la segunda Contrarreforma—. Ésta, como la primera, “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”.<sup>29</sup>

Podemos observar la incapacidad de los personajes de dominar las pasiones a través del uso de la razón y con ello llegar a la virtud, como proponen los estoicos y el erasmismo; una vez alcanzada ésta, aplicarla a la justicia social —empezando en el seno familiar— y a la política, mediante la prudencia, como plantea el tacitismo. Dicha 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 eris si recte facias: si non facias non eris*”.<sup>30</sup>

## 2. RECURSOS DE ACTUALIZACIÓN: FUNCIONES ADIVINATORIAS

La definición de la tragedia cristiana basada en que la voluntad divina se cumple a través del libre albedrío<sup>31</sup> me lleva a analizar los mo-

<sup>28</sup> Art. cit., p. 558.

<sup>29</sup> José Luis Abellán, *op. cit.*, t. III, p. 52.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 62.

tivos de Calderón para incluir un personaje con las características de Teuca —adivinadora etíope negra (lo que la asocia a los esclavos), de otra religión—, en un papel propio de los profetas.

Aunque los espectadores de la época conocieran el castigo de Jehová, cabría un cuestionamiento: ¿si la pitonisa sabe lo que va a ocurrir en el futuro, quiere decir que el destino está decidido previamente, de suerte que el ejercicio del libre albedrío se invalida? Sabe-dores de las posiciones calderonianas sobre la cuestión, es necesario estudiar 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 siglo xvii.

Como hemos dicho, uno de los primeros recursos es la omisión del castigo a la casa de David, ya que significaba una limitación para un desarrollo de aspecto más espontáneo de la tragedia y hubiese complicado 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 personajes han nacido predestinados. Hay que reiterar que el problema es ¿cómo dotar de libertad a personajes condenados por la divinidad? Recordemos que la teología tri-dentina excluye todo determinismo del mal, lo que significa una posibilidad de salvación igualitaria. El autor revitaliza la eficacia del libre albedrío en este texto.

En principio es preciso considerar 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, de manera rotunda, uno de los más encarecidos obsequios de Semey, quien define a Teuca como una “divina etiopisa, / en cuyo bárbaro acento / un espíritu anticipa / sucesos malos o buenos” (vv. 715-718); y más adelante, en la jornada tercera, afirma: “No hay / mujer de más alta ciencia / ni de más sutil ingenio / en el orbe (vv. 1936-1939). El rey es tajante y, aunque no deja lugar a dudas sobre

su sentimiento de júbilo por el regreso del militar, no oculta la tristeza que le ocasiona el regalo; señala que le ha traído juntos la alegría y la aflicción:

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, repudia a quien va a ser la portadora de una serie de presagios sobre su familia y sus colaboradores más cercanos, relacionándola 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, ni su familia ni los integrantes del aparato gubernamental piensan como el rey. Todos la consultan en forma directa o indirecta, ya sea con la convicción de que dice la verdad o con la duda. En la primera creencia está Absalón, por ejemplo, y, en la segunda, Amón, quien afirma sobre ella: “Desta gente / hacer caso es vanidad; / tal vez dirá una verdad / y después mil veces miente” (vv. 1670-1673). Joab es escéptico sobre el vaticinio; dice respecto al uso de las lanzas y las piedras: “Pero esto ahora no es del caso, / ni yo temo que suceda” (vv. 1950-1951); Semey vacila y no comprende el pronóstico; Aquitofel acude a la adivina.

Desde su aparición, Teuca se conmociona ante el futuro que prevé en Semey y Joab: uno que apedrea al rey y el otro que mata a Absalón. Las profecías, en su totalidad, van consumándose 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 de Satanás reiteradamente: Amón la llama “Demonio” (v. 1714) o Semey dice “que un demonio la atormenta” (v. 2015). No obstante, quien se encarga de enfatizar dicho nexo es Jonadab. Su función dramática en torno a la adivinación, por una persona no sólo común, sino negra e impía, es muy clara y pertinente. Cuando Teuca se disfraza, comenta el gracioso: “si bien pudiera excusarlo / porque la Naturaleza / por la muerte de lo rubio, / le dio un luto de bayeta” (vv. 1930-1933). Versos con los que, además, introduce un anacronismo, como ha hecho antes al hablar del talego vacío “hecho esqueleto de anejo”.<sup>32</sup> En la jornada tercera, la denomina “antípoda de aurora” (v. 2365), “diablo”, dice “que se va el demonio endemoniando” o alude a su color con notoria insistencia:

Yo aqueste negro día,  
con esta negra compañera mía,  
aqueste negro monte atravesaba.  
Cuál fue el negro camino que llevaba,  
ella te lo dirá.

(vv. 2396-2400)

Jonadab satiriza a la adivina, convirtiendo en oscuridad todo su entorno: la luz, la naturaleza, las intenciones de Teuca. Esta comicidad sería imposible en el caso de que Calderón hubiera elegido como personaje al profeta Natán. Se crea, pues, siempre un ambiente de gracia y con éste de incertidumbre, rechazo, temor o creencia.

<sup>32</sup> Otros personajes también utilizan anacronismos, como Amón al hablar de los ojos “fulleros” de Tamar vestida de serrana (v. 1780), por ejemplo.

A diferencia de Natán o Basilio, la pitonisa habla siempre de manera oscura, no es transparente en sus predicciones. Por ejemplo, dice a Aquitofel: “que por tu consejo, / torpe desesperación / aun te niegue el monumento” (vv. 774-776), significando que se ahorcará; pronostica a Absalón: “que te ha de ver tu ambición / en alto por los cabellos” (vv. 783-784), con el sentido que el espectador verá al final cuando muere atrapado por sus cabellos en una encina; o advierte a Amón, al usar el símbolo de la azucena equiparada con Tamar, “que si la ofendéis, guardaos” (v. 1717). En efecto, como sostiene Francisco Ruiz Ramón “la acción entera del drama está ambigualmente predicha mediante un vaticinio”.<sup>33</sup> Queda claro que la forma de enunciar las profecías juega un papel que se relaciona con el libre albedrío. Dado que son enigmáticas para los espectadores, incluso algunos de los corrales, dan cabida al suspenso. La palabra directa de un profeta hubiera no sólo anticipado el final, sino impedido la función del gracioso en torno a la pitonisa en la jornada tercera, donde su participación es más extensa.

Aun partiendo de que el espectador de los Siglos de Oro conociera bien el texto bíblico, al construir un personaje como la adivina se daba mayor margen de participación al libre albedrío, tanto por el simbolismo de sus predicciones, como por su asociación con el Demonio y el odio. La caracterización, unida a la pertenencia a otra Ley (henoteísmo), permitía anteponer una duda sobre lo predicho, como es el caso de Basilio, o que a los personajes predestinados les fuera factible actuar bajo las normas de su propia conciencia. La simple enunciación del castigo de Jehová hubiera anticipado el final de la tragedia, pues era inquebrantable, aunque lo interesante sea la manera en que se cumple el destino. De esta forma, siendo negra, bárbara y pagana, cabía siempre la posibilidad de que la pitonisa estuviera loca o incluso equivocada, pues es típico del Demonio servirse del engaño. Además, su comportamiento arrebatado da lugar al escepticismo sobre sus predicciones.

<sup>33</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 44.



Aunque la función de la pitonisa y la de Natán sea similar, ella sólo es una mujer que cree en otros dioses, mientras que éste es un profeta y, como tal, habla por la divinidad. De acuerdo con las palabras bíblicas sobre la adivinación, es evidente que cualquier común mortal que intentara conocer los designios de Dios corría el riesgo de ser relacionado con el mal, con el Demonio y, por tanto, hacerse merecedor de la pena de muerte.

Esto marca la tragedia con un punto de partida distinto al de *La vida es sueño* respecto al tratamiento del Hado, pues el rey, representante de la deidad en la tierra, se equivoca y Segismundo nos lleva a ser escépticos, en lo que a su temperamento se refiere, sobre la lectura del pronóstico. Los parlamentos vaticinadores de Teuca, en cambio, no tienen la nitidez de los de Basilio, ya que, sin lugar a dudas, será cumplido el destino. La estrategia de 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 una de las predicciones, lo que envuelve al texto en la ambigüedad. 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 alto por los cabellos” (vv. 782-784); y Absalón después de hablar de su propia hermosura, infiere que será el sucesor. Más adelante, la adivinadora repite la misma idea: “Cortaos 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 confiere a la representación interesantes cuestionamientos dentro del suspenso. Mientras tanto, el público culto se centra más en el desarrollo de la tragedia que lleva a una culminación que conoce. De ahí, entre otras razones, la magia y la perdurabilidad de esta obra.

Calderón acerca al espectador a los misterios cristianos de la salvación, situándolo en su época, a través de Jonadab y de Teuca:

se forma un puente entre lo inefable y lo material, entre el pasado y el presente. Es así como el gracioso y la pitonisa cumplen con una función de actualizadores de la temática bíblica del *Antiguo Testamento*, son un resorte que conduce al período del auditorio, pues ambos llevan 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”.<sup>34</sup>

La verdad de las predicciones de Teuca se justifica con su conversión. El público/lector ya ha recibido antecedentes en la escena donde intercede por Absalón ante el rey David, pues apela al perdón, a la prudencia en la aplicación de la ley (aunque sea para transgredirla), y a la piedad, ya que estos son elementos fundamentales del cristianismo y el tacitismo. La pitonisa expresará casi al final: “Cumplió su promesa el cielo” (v. 3169). Con lo que indica que sus adivinaciones estaban dictadas por la deidad. Así, no es raro que, cuando Tamar determina enclaustrarse, ella tome la misma decisión y se convierta; manifiesta: “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 disponerlo 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 posttridentino del problema del Hado y la libertad.

<sup>34</sup> “Las comedias religiosas de Calderón”, art. cit, p. 191.

## 3. ABSALÓN ¿UN PERSONAJE MAQUIAVÉLICO ANTICRISTIANO?

La obra inicia con las palabras de bienvenida de los hijos al rey David: Salomón le dice que vuelve “de laurel coronada la alta frente” (v. 2); 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 todo el drama. La recurrencia a un campo semántico determinado es un eje central de la tragedia: la corona concreta y la metafórica. Desde el principio se emplea un léxico específico; sin embargo, la segunda jornada tiene alrededor de 143 versos en los que hay, o debe haber, una corona frente al espectador. Asimismo, en la última jornada encontramos alusiones al respecto, por parte de David, Absalón, Teuca, Tamar, Aquitofel y Ensay a “la sagrada diadema” (v. 2257); “Aquella cumbre / corona una confusa muchedumbre” (vv. 2428-2429); el “crespo esplendor de sus cabellos” hace parecer al sol “caduco” (v. 2487); la corona en Absalón, etcétera. Como indica el profesor 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”.<sup>35</sup>

Apenas comienza la tragedia, el público observa a Absalón como el 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 —especificada por Aquitofel, su consejero—, que se desarrolla y concretiza: las consideraciones de carácter moral no existen 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

<sup>35</sup> Calderón y la tragedia, ed. cit., p. 53.

es el punto de partida de la teoría política de la segunda Contrarreforma, que ve su expresión en el tacitismo.

La configuración psicológica del personaje anticipa al auditorio la forma equivocada de su uso del libre albedrío. Respecto al vaticinio de Teuca, Absalón supone:

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 un 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 —de ahí que lo haya reproducido *in extenso*— permite al lector/espectador conformarse una imagen más completa de la mentalidad del personaje y proporcionarnos elementos para la argumentación. El narcisismo —que es refrendado por Adonías primero (vv. 1090-1116), y luego por Teuca quien, cuando reparte las flores a los hermanos, da un narciso a Absalón (v. 1743)— lo hace arrogante, y el ansia de poder es casi una consecuencia natural de su belleza. Para Francisco Ruiz Ramón “la ambición de reinar [es la] fuerza rectora de las acciones de Absalón”.<sup>36</sup> Ese vigor se asocia al hecho de que el protagonista relaciona la belleza física, otorgada por Dios para ser amado, con la nobleza del alma: sostiene 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 que nos remite a la concepción de que Luzbel también era un ángel bello, pero soberbio.

Inmediatamente después, cuando Salomón critica su “hermosura / afeminada” (vv. 829-830), Absalón nos da a conocer los orígenes manchados del hermano por el homicidio y el adulterio cometidos por su padre. El comentario en contra de su progenitor añade un elemento más a las características psicológicas del personaje, ya que Salomón deja en manos del cielo el castigo, indicador de la gravedad de la falta. 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 fatal, Absalón se encarga de cumplir buena parte de la condena de Jehová. Desde la primera jornada (v. 870) tiene planes con Aquitofel para apoderarse del trono, de ahí que el público esté preparado para ver la guerra civil desatada contra David en Jerusalén. A esto se añade que mata a su hermano Amón usando el engaño para atraerlo, pues miente al invitarlo a su casa, después de que éste ha perpetrado el incesto contra Tamar. Esta acción tiene un doble objetivo: eliminar al primogénito,

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 49.

sucesor del reino, y vengar a su hermana. Luego simula su reconciliación con el rey, para apoderarse del trono. La esfera política permanece ajena a la moral como sustenta Maquiavelo, quien aconseja no cumplir la palabra dada y servirse de la falsedad, si es necesario, para conseguir los fines propuestos.<sup>37</sup>

El protagonista jura obediencia a su padre cuando éste lo perdona después de dos años. No obstante, Aquitofel piensa que es un error, y le pregunta: “¿No sería / acción más prudente y cuerda, / primero que te perdone, / obligarle a que te tema?” (vv. 2306-2309). El pensador florentino considera que entre el afecto y el miedo de los súbditos “es más seguro ser temido que amado”.<sup>38</sup> Esas 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 con el padre/rey. Aquí vuelve a emplearse un recurso que permite actualizar el tema bíblico, pues las acciones se ejecutan en nombre del honor. De tal forma, Absalón, aconsejado por Aquitofel, posee a las concubinas de su progenitor, el rey David. No existe ningún tipo de consideraciones morales en la lucha por el poder. Al respecto, 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 confianza de sus súbditos, ya que con muy pocos castigos ejemplares resultará más compasivo que quienes por excesiva compasión dejan que se produzcan los desórdenes con sus consiguientes matanzas y rapiñas”.<sup>39</sup> No hay idea más *ad hoc* para esta obra: en primer lugar, en torno a la conducta de Absalón, quien decide eliminar a su hermano 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.

<sup>37</sup> *El príncipe*, ed. cit., xviii, pp. 101-105.

<sup>38</sup> *Ibid.*, xvii, p. 97.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 96.

Recapitulando diremos, pues, que el móvil de las acciones de Absalón es su ambición por el poder, debido a la soberbia narcisista que le provoca su hermosura. A estas pasiones se añaden la mentira, la venganza y el homicidio de su hermano Amón, la vanagloria, la deslealtad, y un terrible acto de lujuria contra el padre y monarca: Absalón es un bello personaje cruel y despiadado, perversamente maquiavélico.

Mientras que en el *Viejo 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 los sucesos, con gran habilidad, recurriendo a la problemática teológica e histórica contemporánea. El “Dios de los ejércitos”, iracundo, del *Viejo Testamento*, que da instrucciones y señala estrategias militares, queda excluido. Por otra parte, si en el texto bíblico Aquitofel funciona como un medio para que Absalón abuse de las mujeres de su padre/rey, en la tragedia se apela a una razón de Estado propuesta por Maquiavelo. El objetivo de tal acción es distanciarse de David en términos políticos, de un modo radical, mediante una cuestión de honor, para lograr la confianza del pueblo. La posición antiética que encierra la actitud de Absalón ha reforzado su imagen negativa en el lector/espectador, que se relaciona con los principales planteamientos del maquiavelismo, asociados 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 à servirse della quando 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.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> *Tratado de la religión y virtudes*, ed. cit., p. 482.

Aquitofel es muy elocuente cuando, al hablar con Ensay sobre haber aconsejado a Absalón poseer las mujeres del rey/padre, enuncia un principio del pensador florentino sobre la razón de Estado: la autonomía de la política respecto a la moral y la religión. Vuelve a presentarse, de manera implícita, la máxima maquiavélica de que el fin justifica los medios, por lo cual los principios teológicos y éticos son descartados cuantas veces sea necesario. El personaje aspira a ser juez en el próximo reinado; define sus funciones: “Que contra la malicia / en mi [*sic*] su dueño tenga, pues justicia / he de hacer: teman todos su castigo, / que va el ministro del rigor conmigo” (vv. 2510-2513). Se introducen las ideas de Maquiavelo sobre la preferencia a ser temido que amado. El viejo militar Ensay, rechazado por David, apela a la clemencia como fuente de amor en los vasallos. Sostiene: “que una monarquía fundada / en rigor, no permanece” (vv. 2860-2861). Séneca aconseja a Nerón: “...la clemencia hace más cierta la seguridad de los suyos, porque el castigo frecuente reprime el odio de pocos e irrita el de todos”.<sup>41</sup> A pesar de que Absalón secunda esta concepción, con lo que da indicios de una perspectiva política distinta, su red de acciones lo condena. Ahora bien, si en la historia bíblica Aquitofel se ahorca porque sus consejos fueron desplazados, en *Los cabellos* lo hace por no ser recompensado. En Ensay y Aquitofel se contrastan la lealtad y la traición, los premios y los castigos fundados en la razón o nacidos de la pasión (temor).

El propósito del príncipe cristiano era mantener en armonía su reino; por el contrario, Absalón desata una guerra civil. Los españoles antimaquiavelistas 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 del gobierno con la moral y la religión. Por otra parte, Joab, privado del rey y general de su ejército, como hemos citado, habla de que la razón de Estado justa no se guía por el amor de un individuo, sino por el beneficio colecti-

<sup>41</sup> *De la clemencia*, op. cit., L. I, VIII, 6, p. 335.



vo. Los tratadistas contemporáneos a Calderón identifican esta razón de Estado positiva con el vínculo entre la política, la religión y la ética, propuesta por el tacitismo. Joab se define como ministro que el cielo envía para matar a Absalón con tres lanzas, aun contraviniendo las órdenes de David, pues sabe que una de las funciones esenciales del rey es velar por el bien común. Atrapado de sus cabellos en la encina, el personaje es ultimado; dice Joab: “tres [lanzas] son las que contra ti / me manda blandir el cielo” (vv. 3154-3155), en nombre de la buena razón de Estado. Aniquilar el mal, representado por Absalón, es ejercer la justicia —fundada en la ley eterna— en provecho de la república. Entre los pensadores de la época Juan de Mariana justifica la muerte del tirano, sostiene: “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”.<sup>42</sup> De ahí que el privado denomine como “justa” su acción. Además, subordina los objetivos tanto del rey como personales, ya que transgrede la orden del rey, a los fines políticos y salva al reino con la ayuda de la deidad. El espectador se encuentra colocado ante el cristianismo en su más alta manifestación: Dios al amparo del Estado.

Por el contrario, Absalón, y de su mano Aquitofel, representa el maquiavelismo relacionado con el mal o, más concretamente, con el Demonio, en España. Los recursos de actualización de que se sirve el dramaturgo son magistrales: en el árbol, Absalón no sólo pende de sus cabellos y es victimado por medio de un instrumento como la lanza, sino que las ramas de la encina lo coronan. El suceso evoca la crucifixión de Cristo, como nos dice San Juan (19: 31-37) en el *Nuevo Testamento*.<sup>43</sup> El paralelismo que se establece es que la cabeza

<sup>42</sup> Juan de Mariana, *op. cit.*

<sup>43</sup> Escribe San Juan: “Pero uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua” (19: 34). La relación con el *Viejo Testamento* se da con el texto de Zacarías: “y mirarán a mí, a quien traspasaron” (12: 10). *Vid.* al respecto David Federico Strauss, *Nueva vida de Jesús*, F. Sampere y Compañía, Editores, Valencia (s.f.), t. II, pp. 304-309.

de Cristo fue ceñida con espinas y se le punzó el costado con una lanza, mientras que los cabellos de Absalón terminan enlazados en la encina y recibe la muerte con tres lanzas. Por ello, la escena de la corona de David puesta en un bufete es esencial como núcleo de la final coronación metafórica por la encina. De acuerdo con Covarrubias: “De sus ramas se hacía la corona cívica, y este árbol estava consagrado a Júpiter”. Absalón, luego de tomar el objeto simbólico de la realeza y el poder, expresa en un soliloquio:

Mi cabeza quiero honrar  
con vuestro círculo bello;  
mas rehusaréis el hacello,  
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 la ceñirá, a pesar de que se haya producido, como indica el profesor Ruiz Ramón, una identificación entre el objeto (corona) y el sujeto (Absalón), quien lo considera nacido para él (vv. 1410-1413). Pendiente de la encina, entre el cielo y la tierra, el protagonista parece flotar como el ángel maquiavélico del mal, con lo que culmina el castigo impuesto a la casa de David en la obra dramática. Mientras el personaje asocia el pronóstico con el objeto real que adornará sus cabellos, el lector/espectador tiende un puente semántico entre la corona final de Absalón y la del anticristo aludido por Rivadeneira. Desde mi perspectiva, el protagonista es el símbolo de la contradicción entre la belleza física y la perversidad del alma (Luzbel), hecho que, además, nos permite entender la profundidad del título de la tragedia. La obra, que ha iniciado con David coronado de laurel, tiene una estructura circular.

Si bien el final había sido predeterminado en el *Antiguo Testamento* y Calderón debía concluir *Los cabellos de Absalón* como estaba

previsto, el texto actualiza la tragedia de la casa de David: por una parte, caracterizando un personaje con una conducta maquiavélica, en quien el libre albedrío cumple su función. Por otra, al recordarnos, amén del tema del honor, a través de la coronación y muerte del “villano”, la crucifixión de Cristo con base en el *Nuevo Testamento*, en nombre de una razón de Estado positiva, es decir, reuniendo la política con la ética y la religión, como proponía el tacitismo.

### III. ¿DRAMA RELIGIOSO O TRAGEDIA?

#### EL NEOESTOICISMO DE 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 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 en Fez. El tacitista Baltasar Álamos de Barrientos sostiene hacia finales del siglo xvi (¿1598?): “Los Moros y sus príncipes de Fez y Marruecos están muy cerca de nosotros; enemigos también por la religión”.<sup>1</sup> Son justamente ambas naciones las opuestas al cristianismo en el texto. Es factible, pues, que las circunstancias político-morales de la época influyeran en que tales hechos sirvieran a Calderón como fuentes de *El príncipe constante*,<sup>2</sup> donde, desde la perspectiva neoes-toica de su época, aparecen los postulados fundamentales del pensamiento de Justo Lipsio expresados en su *Libro de la constancia*.<sup>3</sup> Amén de que el título es por demás sugerente, es necesario analizar cómo se manifiestan, en la estructura dramática, las argumentaciones de Carlos Langio, interlocutor de Lipsio en su tratado.

En un magnífico trabajo, el profesor Alan Paterson<sup>4</sup> examina las relaciones entre el texto calderoniano y la obra del erudito belga. Encuentra estrechas conexiones desde el título mismo, la idea de la mutabilidad cósmica en el soneto de Fénix y, a mi parecer lo

<sup>1</sup> *Discurso político*, ed. cit., p. 50.

<sup>2</sup> *El príncipe constante*, ed. de Enrica Cancelliere, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

<sup>3</sup> Ed. cit.

<sup>4</sup> “Justo Lipsio”, art. cit., *passim*.

más sorprendente e iluminador, en los versos ilícitos contra fray Hortensio Paravicino. De tal forma, apuntaré hacia otras líneas de coincidencia.

Antonio Regalado opta por 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”.<sup>5</sup> Luego se refiere a la idea del pensador florentino respecto a que la fortuna reina en la mitad de nuestros actos y el albedrío en la otra. Considera que Maquiavelo sigue a los estoicos en tanto que la felicidad depende de vivir en concordancia con los dictados de la naturaleza: el hombre puede aprovecharse de la fortuna, pero no oponerse a ella. Sin embargo, señala: “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”.<sup>6</sup> Sostiene que su moral “no se refugia en el ámbito de la contemplación como el estoicismo, sino que se resuelve en la acción”. De inicio, discrepo con la idea de pretender que sólo los filósofos pueden seguir los postulados del estoicismo, pues, como señalé, se dirigen a la mayoría, motivo de que el estilo senequista sea claro y sencillo. Esto no significa que el comportamiento del príncipe no sea excepcional, de ahí que sirva como paradigma y sea beatificado. En segundo lugar, reduce esta corriente de pensamiento a la especulación que, como he intentado demostrar, tiene un principio fundamental: la acción. Si los estoicos plantean un arte de vivir para la sociedad en su conjunto, ¿cómo puede suponerse la ausencia de la práctica? Por otro lado, no comprendo su planteamiento de reconocer un rasgo estoico en la obra de Maquiavelo y negarlo en *El príncipe constante*. El nexos —“de manera insólita-

<sup>5</sup> *Op. cit.*, t. I, p. 510.

<sup>6</sup> *Ibid.*, t. I, p. 512.

ta”— de la religión (amor al prójimo) y la política (razón de Estado) es la base del tacitismo, lo que no tiene nada de inusitado si consideramos el pensamiento antimaquiavélico de la segunda Contrarreforma. Esto, es evidente, no permite reducir a don Fernando a una representación de la “imagen medieval del soberano”. Calderón, como en otras creaciones, actualiza el tema histórico.

El título del texto anuncia al espectador una característica del personaje que va a conducir sus actos: la constancia. De tal forma, mi interés radica en estudiar cómo, a través de que actitudes y acciones, se va a desarrollar esta virtud que responde a una serie de presupuestos filosóficos.

Langio, interlocutor de Lipsio, le explica que, en principio, la guerra es considerada como un mal público, pues perturba a los hombres “no porque este daño es de muchos, sino porque ellos están entre aquellos muchos”.<sup>7</sup> Contra dicho concepto, producto de la opinión, Langio señala: “con el primero pelear sustentando que estos males publicos son enuiados de Dios, con el segu[n]do, que son necessarios, y que proceden del hado, con el tercero, que son prouechosos para nosotros, co[n] el quarto que no son graues ni nuevos”.<sup>8</sup>

En la obra<sup>9</sup> se presenta a la armada portuguesa, comandada por los infantes don Enrique y don Fernando, que va a sitiar Tánger, cuyo objetivo es luchar por la fe de Cristo en nombre de su patria. Por el contrario, en el inicio del diálogo entre Lipsio y Carlos Langio, se plantea que el primero huye de su nación, Flandes, porque está en combate, lo que da pauta para desarrollar las ideas citadas. Por su parte, Calderón demuestra, mediante los actos de los personajes, los argumentos neoestoicos aducidos por Carlos Langio sobre la concepción de los males públicos y su conexión con los decretos de la

<sup>7</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 26.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>9</sup> Hay toda una discusión respecto a considerar esta obra como tragedia. Vid. Alexander Parker, *La imaginación*, ed. cit.

providencia, esto es, la relación entre lo visible, lo físico, y lo invisible, la elevación del alma hacia lo divino.

La necesidad es hija de la providencia y emana de Dios e interviene en los males públicos por medio tanto de las cosas como del Hado.<sup>10</sup> Si bien éste no aparece de manera explyada como en otras obras, hay varios anuncios que coinciden con el destino final del protagonista y, de su mano, del de Fénix. En primer término, Muley refiere al Rey de Fez: “que quizá se cumple hoy / una profecía heroica / de Morábitos, que dicen / que en la margen arenosa / del África ha de tener / la portuguesa corona / sepulcro infeliz...” (vv. 371-377). En segundo lugar, la caída de don Enrique, sus representaciones de la muerte, la naturaleza airada, presagian el desenlace. Cuando cae expresa: “¡Válgame el cielo!, / hasta aquí los agüeros me han seguido” (vv. 483-484). Accidente que relaciona con las imágenes de la muerte que tiene desde que salió de Lisboa, para luego describir los cuatro elementos en el mismo tono:

cuando de un parasismo el mismo Apolo,  
amortajado en nubes, la dorada  
faz escondió, y el mar sañudo y fiero  
deshizo con tormentas nuestra armada.  
Si miro al mar, mil sombras considero;  
si al cielo miro, sangre me parece  
su velo azul; si al aire lisonjero,  
aves nocturnas son las que me ofrece;  
si a la tierra, sepulcros representa,  
donde mísero yo caiga y tropiece.  
(vv. 523-532)

Por otra parte, Fénix sueña que un oráculo le dice: “«¡Ay infelice mujer! / ¡Ay forzosa desventura! / Que en efecto esta hermosura /

<sup>10</sup> Vid. *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 39.

precio de un muerto ha de ser!» (vv. 1027-1030). La profecía árabe, los agujeros del infante y el sueño de Fénix, apuntan en la misma dirección: el deceso de don Fernando. Al final de la obra, la dama afirma: “Precio soy de un hombre muerto, / cumplió el cielo su homenaje” (vv. 2744-2745).

De acuerdo con la definición del profesor Ruiz Ramón sobre la tragedia cristiana (lucha entre libertad y *fatum*),<sup>11</sup> se observa que el infante se sujeta a los decretos de la providencia, que no se opone a su destino, presentado a través de augurios, sino que lo sigue pacientemente. No obstante, hace uso del libre albedrío, pues, aunque se le ofrece la posibilidad de abandonar Ceuta, decide, en un acto voluntario, seguir siendo esclavo y luchar por el cristianismo. Tales características nos obligarían a considerar la obra como un drama religioso o a plantear una variante en el concepto de tragedia.

En su estudio sobre el héroe trágico, Francisco Rodríguez Adrados distingue como una peculiaridad de la tragedia griega la acción que, “al referirse a los más altos móviles, tiene siempre un trasfondo teológico: acaba por tener una trascendencia que la sitúa en el sentido de la voluntad divina o enfrente de ella, sin perder por eso en ningún caso libertad”.<sup>12</sup> En esa lucha aceptada de motu proprio, que implica sufrimiento de modo ineludible, es en donde radica su grandeza. Desde este punto de vista, el hecho de que don Fernando no se oponga al Sino augurado, no lo descalificaría como héroe trágico y justificaría su beatificación.

El conflicto se produce en el ámbito humano, pues se confrontan dos mentalidades que implican concepciones distintas del mundo: la de don Fernando y la del monarca, como en *Antígona*. El Rey de Fez, representante del islamismo, contiende contra la autodeterminación del príncipe en un afán de dominarlo. Hay caracterizaciones contrastantes de ambos personajes. Curiosamente, la virtud primor-

<sup>11</sup> *Calderón y la tragedia*, ed. cit., p. 40.

<sup>12</sup> *El héroe trágico y El filósofo platónico*. Taurus, Madrid, 1962, p. 28.



dial que se esgrime, la constancia, es característica no sólo del infante don Fernando, sino del Rey de Fez (amén de Muley y Fénix), pero en manifestaciones opuestas. Sostiene el monarca: “que en un ánimo constante / siempre se halla igual semblante / para el bien y el mal...” (vv. 162-164). A lo largo del texto, el Rey perseverará en su indiferencia ante el suplicio de don Fernando y, por consiguiente, en su propuesta inquebrantable: la libertad del infante a cambio de la entrega de Ceuta. Hay, pues, en el Rey de Fez, un objetivo político, obra por una razón de Estado que excluye 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—. Maneja un concepto maquiavélico del Estado,<sup>13</sup> de ahí que su constancia se manifieste en el rigor y la impiedad tanto humana como teológica, por ello es contraria a la virtud. Caso muy distinto es el del protagonista, quien considera su cautiverio como una misión cristiana y no revela rastros de ningún tipo de pasiones.<sup>14</sup> Dice a su hermano: “Enrique, preso quedo; / ni al mal ni a la fortuna tengo miedo” (vv. 949-950). Existe, pues, una disparidad entre la constancia negativa y la positiva. La definición lipsiana implica un vigor anímico, engendrado por la justa razón, inmutable frente a los sucesos exteriores,<sup>15</sup> que se relaciona con el mundo humano y divino.

El pensamiento y la conducta del infante sobre los males privados, tiene estrechos lazos con el neoestoicismo. Para esta filosofía, el hombre participa de la deidad a través de la razón que es la parte más noble del ser, por ello debe tenerse como guía. Séneca sostiene: “Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti”, y se hace patente a

<sup>13</sup> Vid. *El príncipe*, ed. cit.

<sup>14</sup> El profesor Leo Spitzer encuentra una relación amorosa entre Fénix y don Fernando. Vid. “The Figure of Fénix in Calderon’s *El príncipe constante*”, Wardropper, *op. cit.*, pp. 137-159; p. 141. Sobre el particular, Fernando Cantalapiedra y Alfredo Rodríguez López-Vázquez proporcionan una nota muy pertinente y esclarecedora en el verso 1462 de su edición. *El príncipe constante*, Cátedra, Madrid, 1996.

<sup>15</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 11.

través del alma, que es lo propio del hombre, “y en el alma la razón perfecta”.<sup>16</sup> De tal forma, en el desarrollo del texto, vemos que don Fernando parte del principio tácito de que el hombre se compone de dos partes: alma y cuerpo; la primera es la que debe regir y gobernar a la segunda. Al respecto señala Lipsio: “En el ho[m]bre [...] ay dos partes, anima y cuerpo aq[ue]lla mas noble q[ue] dize espiritu y Fuego, este mas vil que dize Tierra, ambos estan ju[n]tos...”. La tierra se levanta contra el fuego y hay una continua batalla “de quie[n] son capitanes, y como generales, la razo[n], y la opinio[n], aquella pelea por el anima, y en el anima, esta por el cuerpo y en el cuerpo. El orige[n] de la razo[n] es del cielo, o por mejor dezir de Dios”.<sup>17</sup> La opinión es “vna vana imagen y sombra de la razon, cuyo verdadero assiento es el sentido, y el origen la tierra, y por esto es abatida y vil, y no se leuanta, ni alça, ni mira alguna cosa alta, o celestial”.<sup>18</sup> Esta pugna entre lo visible y lo invisible es materializada por Calderón en la obra.

Don Fernando permanece ajeno a los falsos bienes, “*los quales* —indica 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*”.<sup>19</sup> Alejado de la azarosa mundanidad, se dirige al Rey, a los moros, a los astros y a los cuatro elementos: “...todos sepan, / que hoy un Príncipe Constante / entre desdichas y penas / la fe católica ensalza, / la ley de Dios reverencia” (vv. 1410-1414). Posteriormente, ante la postura inflexible del monarca, expresa: “Mayor que su rigor es mi paciencia” (v. 1516), virtud a la que ya ha aludido en otras ocasiones (*vid.*, vv. 1470 y 1492). Estas actitudes concuerdan con el pensamiento del erudito belga: “Mas la verdadera madre de la Constancia es la Paciencia, y la Humildad, y difiniendo la paciencia, digo que es *un voluntario sufrimiento sin ninguna quexa*

<sup>16</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 41, 1 y 8, pp. 257, 259.

<sup>17</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 13.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

*de todos los trabajos que al hombre le suceden*".<sup>20</sup> Durante todo su cautiverio, el infante no manifiesta ningún temor ni se lamenta, asume su condición de esclavo. Con un ánimo inquebrantable, comunica al Rey de Fez:

aunque más tormentos sufra,  
 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 quieres, triunfa;  
 Dios defenderá mi causa,  
 pues yo defiendo la suya.

(vv. 2450-2466)

Los elementos que pueden aquejar al cuerpo, las pasiones como el dolor o la vanagloria de su linaje, no son el núcleo de sus acciones, sino la recta razón orientada a la deidad. Para Lipsio, la pobreza y la infamia, igual que para don Fernando, son consideradas falsos males.

¿Cuáles son los verdaderos bienes que mueven al infante? En principio la fe, pero también la sabiduría que radica en el dominio de

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 12.

sí mismo y entraña una perspectiva del mundo social. El erudito belga sustenta: “La sabiduría es realmente lo que junto, con las divinas letras puede guiar a donde esta la tranquilidad y la quietud”.<sup>21</sup> Partiendo de esta premisa, con toda la adversidad que lo rodea, el personaje agradece las cosas que le ofrece Dios a través de la naturaleza. En las peores circunstancias, tullido, sucio y enfermo, lo sacan al sol, ante cuya vista exclama: “¡Oh inmenso, oh dulce Señor, / qué de gracias debo darte!” (vv. 2209-2210). En el infortunio, el protagonista se presenta como un hombre, cuya razón determina su voluntad de servir a Dios para conservar la fe cristiana en Ceuta.

A la efímera belleza material de Fénix, el infante opone la virtud eterna (como hace Segismundo), pues tiene claro que existe una igualdad natural del hombre: nacer y morir:

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. 2385-2390)

La alusión a la fugacidad de la existencia, igual que en *La vida es sueño*, se patentiza a lo largo de la obra, como bien ha estudiado Alan Paterson. Lipsio expresa: “Desde el principio del mundo, fue promulgada en el esta eterna ley del nacer, y el morir”.<sup>22</sup> Además, recordemos que define al hombre como sombra y sueño, debido a la brevedad de la vida. A partir de este presupuesto, el infante reacciona con una gran sabiduría que consiste en el dominio del cuerpo mediante el uso de la razón.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 40.

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 voces, y sentimientos, de la naturaleza”.<sup>23</sup> El príncipe no tiene debilidades ni cuestiona a la deidad; dice a otros cautivos: “mas pensad / que favor del cielo fue / esta piadosa sentencia” (vv. 1075-1077). Don Fernando reconoce, en la línea de Lipsio, que los males son un decreto divino, proceden del Hado y de la providencia, por lo tanto son provechosos, aunque a primera vista no lo parezcan.

Una parte de la necesidad es el ciclo natural, por ello, el infante puede escoger su muerte, pero no evitarla. Es decir, hay una causalidad en los sucesos que el personaje no ignora: “Un día llama a otro día, / y así llama y encadena / llanto a llanto y pena a pena” (vv. 1129-1131). Esto no significa la coerción del individuo, ya que el *fatum* no fuerza al hombre, existe el libre albedrío. Señala Lipsio: “Dios con el impetu del hado trae todas las cosas humanas, pero a ninguna le quita su propria fuerça, o mouimiento”.<sup>24</sup> La voluntad divina se cumple, pero siempre con la participación activa de la voluntad humana: don Fernando dispone “morir / por la fe” (vv. 2421-2422).

El profesor Parker hace una distinción poco afortunada entre lo político, como humano, y lo religioso (espiritualidad). Desde su perspectiva, “los problemas humanos naturales” radican en “status real, éxito militar, poder, prestigio, riqueza, salud y la propia vida”,<sup>25</sup> cuestiones que, para el estoicismo, no dependen del individuo porque no son, salvo la vida, partes de la naturaleza, sino productos sociales azarosos. En la obra, hay una negación de los valores mundanos vigentes en el período, pero, como hemos visto, existe una profunda diferencia moral entre los verdaderos bienes (espirituales) y los falsos (materiales).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>25</sup> *La imaginación*, ed. cit., p. 372.

Sostener que “No existe triunfo alguno en la acción humana de la obra. Todos fracasan...”,<sup>26</sup> es olvidar que alcanzar la virtud en aras del ideal cristiano, es una victoria sobre sí mismo, razón de la santidad de don Fernando, hecho que implica un “triunfo” en la acción humana. Sin ésta no podría producirse ninguna conquista espiritual, que es la que reconoce el crítico: una es condición *sine qua non* para llegar a la otra, son inseparables. Arnold Reichenberger afirma: “both the Portuguese arms and the Christian faith triumph on both levels the secular and the religious. Fernando’s spirit leads the Portuguese army to the victory. His dead body is exchanged for the living *hermosura* of captive Fénix, thereby symbolically expressing the superiority of spiritual values over the worldly ones”.<sup>27</sup> El infante dignifica al hombre —lo humano— al hacer caso omiso de la opinión sobre los bienes aparentes, para acercarse a Dios. La victoria del mundo espiritual significa un regreso a la interioridad como proponen Erasmo y los estoicos. El profesor Parker acierta al afirmar que había que invertir los valores imperantes —sobre esto volveremos adelante—, pero no para ensanchar el imperio, sino para mantener la estabilidad social.

Ahora bien, desde la primera intervención, el Rey de Fez revela su objetivo de reconquistar Ceuta ayudado por Tarudante, rey de Marruecos, con el que dispone que su hermana Fénix se case; refiere: “Favor de su amparo tengo: / diez mil jinetes alista / que enviar a la conquista / de Ceuta, que ya prevengo” (vv. 113-116). La finalidad de los contrincantes portugueses es expresada por don Fernando: “...no se emplean / nuestras armas aquí por vanagloria / [...]. / La fe de Dios a engrandecer venimos,/ suyo será el honor, suya la gloria,/ si vivimos dichosos, pues morimos” (vv. 548-554).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>27</sup> “Calderon’s *El príncipe constante*, a Tragedy?”, en Wardropper, *op. cit.*, pp. 161-168; p. 163.

Es claro que el martirio del infante representa una derrota política<sup>28</sup> para el Rey de Fez, y que, si bien no se conquista Tánger ni hay un crecimiento del imperio, se conserva Ceuta y se asegura el cristianismo, que es la meta de don Fernando. La crisis de la monarquía española llevó a concluir a los pensadores de la época que era necesario aprender a dirigir el Estado y centrarse en la conservación. La frase emitida al duque de Lerma es un tópico del pensamiento político español del siglo XVII: “el buen gobierno se muestra más en el saber conservar que en el adquirir”.<sup>29</sup> Baltasar Álamos de Barrientos aconseja a Felipe III: “está bien a Vuestra Majestad apaciguar el mundo y tratar de conservar sus reinos en paz, y enriquecerlos con esto, y desempeñarse así; y no de conquistar los ajenos y hacerse odioso con esto...”.<sup>30</sup> Desde esta perspectiva, el meollo del asunto en *El príncipe constante*, no es si se realiza una nueva conquista o no, punto fundamental para el profesor Parker, sino si logran permanecer en Ceuta, a pesar de las condiciones adversas, y hay un triunfo sobre el Islam.

La victoria político-religiosa más alta es que el rey Alfonso, guiado por el alma de don Fernando, es auxiliado por la divinidad en la batalla contra Tarudante, lo que conduce a su ejército a derrotar al Rey de Fez. Además, el monarca lusitano se comporta con prudencia, pues aunque su tío ha muerto, se limita a recoger sus restos sin intención de declarar una guerra vengativa al Rey de Fez; libera a los cautivos y logra que el amor de los amantes venza, con lo que obtiene un logro político, ya que impide la unión de Marruecos y Fez. El soberano, pues, no sólo representa a Dios en la tierra, sino que recibe su ayuda cuando la moral (virtud) y la religión se unen con la política, planteamiento del tacitismo.

<sup>28</sup> En el conde-duque de Olivares se da tanto un ímpetu nacionalista como la defensa del catolicismo. *Vid.* Gregorio Marañón, art. cit., pp. 291-292.

<sup>29</sup> Beatriz Antón Martínez, *op. cit.*, p. 30.

<sup>30</sup> *Discurso político*, ed. cit., p. 57.

¿Cuál es el nuevo paradigma del gobernante que se presenta en la obra? Una vez que el infante es apresado, el consejo político/religioso que envía al rey lusitano respecto a su situación de cautivo es: “que haga aquí como príncipe cristiano” (v. 952), idea que repite (v. 956). La significación de estas palabras cobra sentido en el momento en que don Enrique regresa a liberarlo con el testamento de don Duarte. Don Fernando lo interpreta como una muestra de sus buenos deseos, pero arguye las funciones del gobernante: “Que un rey católico y justo, / ¿cómo fuera, cómo fuera / posible entregar a un Moro / una ciudad que le cuesta / su sangre...” (vv. 1287-1291). A esta razón añade: “moralmente hablando” (v. 1335) es inaceptable que alguien se atreva a ofender a Dios en su casa (Ceuta). El concepto de justicia se relaciona con la ley eterna y, en este sentido se define el principio de la obediencia al monarca. La subordinación al orden jerárquico establecido es inquebrantable siempre y cuando sea justo. El infante esclavizado se niega a ejecutar el mandato del Rey de Fez de entregar Ceuta, con el argumento de que pertenece a Dios. El soberano le pregunta: “¿No es precepto de obediencia / obedecer al señor? (vv. 1456-1457); don Fernando responde: “En lo justo / dice el Cielo que obedezca / el esclavo a su señor; / porque si el señor dijera / a su esclavo que pecara, / obligación no tuviera / de obedecerle, porque / quien peca mandando, peca” (vv. 1459-1466). En tanto que el rey siga los preceptos divinos, los vasallos deben acatar sus disposiciones, de lo contrario no están obligados. Esta concepción abre la posibilidad de crítica a cualquier dirigente del Estado y de cuestionamiento sobre su carácter representativo de Dios en la tierra.

Entre los moros, también se encuentran dos nociones sobre la justicia: la divina y la humana. Muley dice al Rey de Fez sobre Ceuta: “...que los cielos / quitaron a tu corona, / quizá por justos enojos / del gran profeta Mahoma” (vv. 183-186). En contraste con esta concepción se precisa la del Rey de Fez, quien clama ante el ataúd del infante:



Cristianos, ese padrón  
 que a las futuras edades  
 informe de mi justicia;  
 que rigor no ha de llamarse  
 venganza de agravios hechos  
 contra personas reales.

(vv. 2626-2631)

En el ámbito divino, sea cual fuere la religión, Dios no se equivoca; pero en la tierra, si la justicia se asocia con el rigor despiadado, se produce una contradicción. Las pasiones son incompatibles con la equidad, la anulan, el Rey islámico atenta contra la ley eterna al relacionarlas. De tal forma, la caracterización de este personaje en el ejercicio del poder sólo podía llevarlo a la derrota ante los lusitanos que conservan Ceuta y restituyen el orden social privándolo, incluso, de la decisión matrimonial de Fénix.

La noción de justicia entraña, para don Fernando, tomar una decisión contraria a las determinaciones personales de Herodes, el rey David y Basilio: su sacrificio se da por la religión y el bien común. Expresa cuando van a rescatarlo a cambio de Ceuta: “¿Fuera bueno que murieran / hoy tantas vidas por una / que no importa que se pierda?” (vv. 1358-1360).<sup>31</sup> La idea de la razón de Estado que se deriva es la aplicación de la justicia, la lucha por el cristianismo y la búsqueda del bienestar colectivo. A esto hay que añadir el concepto de penitencia como algo positivo; don Fernando confiesa su esperanza: “mas pensad / que favor del cielo fue / esta piadosa sentencia: / él mejorará la suerte” (vv. 1075-1078). Dentro de la conclusión lipsiana de que Dios “no es fautor, sino de lo bueno”,<sup>32</sup> la esclavitud y el

<sup>31</sup> En el manuscrito 15.1559 el personaje es más explícito e insistente en este punto: “yo soy el que importa menos, que una ciudad que confiesa / católicamente a Dios”. Ed. cit. de Fernando Cantalapiedra y Alfredo Rodríguez López-Vázquez, vv. 1334-1336.

<sup>32</sup> *Libro de la constancia*, ed. cit., p. 61.

fallecimiento del infante tienen el provechoso fin —derivado del mal público bélico— de permitir la continuación de la cristiandad en Ceuta.

Respecto a los valores del infante revelados en su conducta con otros personajes, hemos visto que rechaza los bienes exteriores en contraste con su elevada interioridad espiritual. Dichos bienes mundanos, y por tanto externos, radican en la posición estamental (linaje, riquezas, honras, etcétera). El príncipe explicita su concepción social del mundo al solicitar a los cautivos que lo traten como un ser humano común. Ante la resolución de su hermano de liberarlo a cambio de Ceuta, cuestiona:

¿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. 1361-1367)

Sobre la pregunta existencial del infante recordemos las palabras de Píndaro citadas por Lipsio: “*Que es ser ho[m]bre? y que es no ser? Sueño o sombra es el hombre*”.<sup>33</sup> Lo cual se relaciona con la brevedad de la vida. El personaje se comporta como un hombre más, con lo que demuestra la obligada humildad cristiana que, a su vez, manifiesta su posición social igualitaria, idea transgresora de la ideología dominante.

En su comportamiento cotidiano, el príncipe no sólo trata como amigos a sus vasallos, sino, imitando a la divinidad, quiere regalarles; es piadoso al perdonar la vida de Muley y trata de liberarlo del agra-

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 46.

decimiento, para no perjudicarlo. Algo muy relevante y ejemplar es que trabaja manualmente, hecho considerado como deshonra en la mentalidad imperante de la época. Dada la situación crítica de España, Gutiérrez de los Ríos recuerda que con el trabajo “se solía ganar honra y fama”, pues es un mandato de Dios, que el bien del Estado radica en él, y lanza las preguntas: “...quien haze las Republicas fuertes y temidas, sino el trabajo? Quien las enflaquece, sino la falta del?” La grandeza de los reyes —señala— nace de la industria y el trabajo, de los que carece España, no de la guerra. Especifica que su objetivo es: “que todos honremos y favorezcamos a qualquier genero de trabajo, estimando en mas al mas minimo y pobre oficial que al mas rico e inchado ocioso”.<sup>34</sup> La deshonra a la que conducía ganarse la vida queda clara en sus siguientes palabras referentes a las normas establecidas: “...por estatutos de las ordenes se pierden los habitos, no solo por las artes mecanicas, sino tambien por muchas de las que son liberales: segun lo qual es mucho mejor ser ociosos”.<sup>35</sup> De ahí que “los que trabajan dexan sus artes y oficios, por verse tenidos en poco por los ociosos, y no tan virtuosos como ellos”.<sup>36</sup> No en vano Pedro de Guzmán hace una apología del trabajo señalando que Dios creó al hombre con las manos: “Casi todo lo que abarca la anchura deste uniuerso, lo hazemos nuestro, por industria de nuestras manos. Pues manos formadas tan à proposito para el trabajo, no es razon esten ociosas, ni (como dizen) mano sobre mano, ni que el hombre se escuse del, pues se las dio la naturaleza para el”.<sup>37</sup> Y sugiere que España debería imitar a otras naciones en ocupar a los nobles jóvenes y ricos: “de quien es mas propia y conatural la ociosidad”.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pp. 261-268; p. 269.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>37</sup> *Los bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad en ocho discursos*, Madrid, 1614, p. 7 (BNMadrid, R. 7707).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 133.

Los factores de integración de la época, cifrados en el linaje, el honor y el *otium cum dignitate*, habían mostrado su rotundo fracaso en el declive del imperio español. De ahí la exaltación de la renuncia a los bienes materiales y la propuesta de valores auténticos, virtudes que se encuentran tanto en el cristianismo como en el neoestoicismo.

Ahora bien, la relación de don Fernando con el pensamiento tradicional se cifra en aceptar y practicar la ley del homenaje. Ante la posibilidad de liberarse ofrecida por Muley, coloca en primera instancia la lealtad al soberano; enfermo se arrastra a besar los pies del Rey de Fez, ya que “Es mostrar / cuánto debe respetar / el esclavo a su señor” (vv. 2298-2300), fundado en que “...la ley / de naturaleza ajusta / obediencias” (vv. 2315-2317). Si bien sus actos meritorios entrañan la virtud cristiana, en el ámbito terrenal se traducen en una subordinación al orden establecido. Tal idea no obsta para que sostenga que el ejercicio del poder debe ejercerse “con piedad y con cordura” (v. 2312) en cualquier creencia religiosa. La obediencia engendra la piedad, de la que dan muestra hasta las fieras y, en general, los cuatro elementos. La pertenencia del Rey de Fez al islamismo no lo exime, ya que “la crueldad / en cualquiera ley es una” (vv. 2371-2372). El personaje apela, pues, a la *lex naturalis* como propia de todo el género humano. En esta obra calderoniana se plantea una doble cuestión: la obligación de obedecer se limita a la justicia del mandato, en tanto que no atente contra el cristianismo; sin embargo, la ley del homenaje se eleva a la esencia del principio jerárquico entre inferior y superior basado en la ley natural. Es decir, existe la aspiración de realizar los ideales del derecho natural y divino en la sociedad, pero los hombres deberán someterse a la máxima autoridad, cuyo único juez es Dios.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> En *Saber del mal y del bien*, el Conde dice a Íñigo: “que es soberana justicia el Rey; y aunque yerre, vos no lo habeis de remediar porque nadie ha de juzgar a los reyes, sino Dios”. Hartzenbusch, *Comedias*, ed. cit., p. 22.

En cuanto a las perspectivas morales de los islamitas, Leo Spitzer considera que el valor de la constancia de Muley es irónico en su relato al príncipe: “We note the irony with which the adjective, which is so often accorded Don Fernando in the play as well as in the title, is here applied to a relationship that gives every indication of being inconstant and that arose merely through the accident of their being neighbors”.<sup>40</sup> Opina lo mismo respecto a Fénix, ya que observa dos sistemas conceptuales diferentes. En efecto, la perseverancia en el amor humano no se sitúa en el nivel de la íntima vinculación espiritual del príncipe con Dios. Empero, las virtudes, de acuerdo con los estoicos, tienen un mismo valor, que en el caso de los mahometanos es social, aplicada a la vida cotidiana, mientras que en el protagonista es trascendental. La constancia y la piedad de Muley y Fénix, la elevada ponderación del agradecimiento del primero, hacen factible la relación entre moros y cristianos, independientemente de sus creencias religiosas, mediante la virtud. Estos valores, aunque no se relacionen con el servicio específico a la divinidad, es imposible negarlos en don Juan, quien, si no se convierte en mártir, no deja de sufrir, ser leal y ayudar a su amado infante. En cualquier caso, la virtud es la clave de unión del cuerpo místico cosmopolita, ya se denomine cristiano, erasmista o estoico, en el cual Dios distribuye los papeles, de acuerdo con la fuente senequista.<sup>41</sup>

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 (dolor, temor) 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 comprender que todo ocurre por los decretos de la providencia y el Hado, que la guerra es producto de la necesidad y que lo existente nace para perecer. El príncipe es un

<sup>40</sup> Art. cit., p. 141.

<sup>41</sup> Dice don Fernando: “el tiempo estas miserias representa” (v. 1555).

hombre sabio cuyo ejercicio del libre albedrío coincide con los decretos de la divinidad —presentados a través de agüeros—, de ahí su aparición en escena santificado. La voluntad de Dios se cumple con su consentimiento, mediante un conflicto entablado contra las concepciones y el rigor implacable del Rey. Porque, en versos del trágico estoico, “sólo el que esté dispuesto a dar la vida podrá no ser en el naufragio víctima”.<sup>42</sup>

Por otra parte, el esquema de valores del personaje se encuentra por encima de las concepciones ideológicas de la nobleza. Los factores de integración de la aristocracia se ven subvertidos: a la concepción del linaje se opone la igualdad de los hombres, el honor se basa en la virtud y ante el *otium cum dignitate* se presenta el trabajo manual, sin que ello excluya a don Fernando de la beatificación. Su perspectiva sobre la ley natural y divina posibilita hablar de su tendencia hacia la justa razón de Estado que los españoles identificaban con el tacitismo: a través del ejemplo tomado de los hechos pasados vemos la política unida a la moral y la religión, el príncipe político-cristiano que defiende hasta la muerte sus principios teológicos por el bien común.

De acuerdo con el profesor Arnold Reichenberger: “El príncipe constante lacks the one essential quality for tragedy, catastrophe at the end”. Y concluye: “Fernando is a mártir and a saint, but not a tragic hero”.<sup>43</sup> No obstante, considero que el infante es un héroe y, en este caso, su tragedia radicaría no en que se entable una batalla entre la libertad y el *fatum* personal, o éste no aparezca anunciado en una sola voz, sino en las circunstancias adversas y las acciones que debe realizar para sostener su libre albedrío a favor del Hado, pero en contra del rigor despiadado del monarca. Su conducta está orientada por la constancia, la humildad y la paciencia, dentro de una perspectiva racional de la vida y los valores espirituales; virtudes básicas del pen-

<sup>42</sup> *Hércules en el Eta, Tragedias*, ed. cit., t. II, vv. 117-118.

<sup>43</sup> Art. cit., p. 163.

samiento neoestoico. Volvemos a encontrarnos con la estructura dramática que privilegia la forma en que se llega al cumplimiento del destino, en un conflicto religioso que se corporiza en los moros que luchan contra la elección cristiana de don Fernando sobre el mismo.

En la pluma genial del dramaturgo, el tema histórico se convierte en un gran ejemplo para la sociedad de un imperio decadente en el siglo xvii. La obra parece responder a la pregunta de su personaje: “¿Qué un instante mi historia / no deje de cansar a la memoria?” (vv. 1521-1523).

## COMEDIA

### I. ESTOICISMO Y TACITISMO EN LA VIDA COTIDIANA: *GUÁRDATE DEL AGUA MANSA*

Aunque en primera instancia el objetivo teatral de *Guárdate del agua mansa*<sup>1</sup> 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 mental implica analizar en qué medida es parte esencial en la configuración de los personajes y móvil de sus acciones o no, en una obra de humor con figurón, dedicada a la boda de Felipe IV con su sobrina Mariana de Austria, como esta refundición calderoniana.

El profesor D. W. Cruickshank considera que la fecha de recomposición es muy cercana a la del manuscrito autógrafo, unos meses después, en 1649. El comentario a las “guardas de peste” lo asocia con la epidemia que se suscitó en Sevilla. No obstante, asienta la posibilidad de que la referencia no sea contemporánea. Ignacio Arellano y Víctor García Ruiz sustentan que el texto base se escribió entre 1642 y 1644, pues se habían presentado otros brotes endémicos en Valencia y Cataluña.<sup>2</sup>

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 caracterización negativa que privaba en la época sobre los

<sup>1</sup> Pedro Calderón de la Barca, *El agua mansa. Guárdate del agua mansa*, ed. de Ignacio Arellano y Víctor García Ruiz, Reichenberger, Kassel, 1989.

<sup>2</sup> *Ibid.*, “Hipótesis sobre la refundición de AM en GAM”, “Introducción”, p. 59. Quizá sería posible considerar los decretos de Felipe IV contra ciertos usos y costumbres, proclamados en 1639.



indianos: por un lado, la posesión de una gran fortuna; por otro, la mezquindad de quien había estado en América. Si bien el personaje cruzó el Atlántico por un beneficio real, su regreso supone una acumulación monetaria; doña Eugenia comenta: “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); 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 propiedades 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.

El interés de don Alonso es casar a una de sus hijas con su sobrino don Toribio por su linaje —a pesar de su pobreza—, con la idea de 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 la importancia que tiene el hecho de reunir el caudal con la sangre para el personaje, como si los bienes traídos de las Indias por sí solos no fueran un buen justificante social y viceversa. Recordemos la duda que se creaba sobre la procedencia americana de la fortuna. La transformación dineraria de la sociedad<sup>3</sup> impuso un

<sup>3</sup> Vid. José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, t. II; en particular “Los cambios de mentalidad en relación con las nuevas formas políticas y económicas”, pp. 3-202.

lazo indiscutible entre la riqueza y el estamento dominante. La carencia de bienes materiales perjudicaba seriamente el concepto de nobleza. En dicho sentido, afirma Eusebio en otra obra del dramaturgo: “Pero la necesidad, / aunque ultraje la nobleza...”, o sostiene: “que es delito la pobreza”.<sup>4</sup>

Don Alonso alude, en concreto, a que su dinero proviene del fruto de su sudor, es decir, del trabajo.<sup>5</sup> 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, del que da claros ejemplos la narrativa picaresca—.<sup>6</sup> La valoración del esfuerzo personal que le ha costado reunir su riqueza explica su reticencia a que se derroche en el vestido. Argumenta a sus hijas este otro motivo de su decisión de casarlas con alguien como don Toribio:

...porque no quiero  
que lo que a mí me ha costado  
tanta fatiga y anhelos  
me malbarate un mocito  
que gaste en medias de pelo  
más que vale un mayorazgo.  
Si viera por un sombrero  
de castor dar veinte o treinta  
reales de a ocho yo a mi yerno,

<sup>4</sup> *La devoción de la cruz*, ed. cit., vv. 135-136; v. 182.

<sup>5</sup> Vemos un concepto típico de las generaciones posteriores del estamento mercantil respecto al trabajo-dinero en el hecho de que el padre busca invertir en bienes improductivos, como son conservar el solar y el lustre sanguíneo.

<sup>6</sup> *Vid.* por ejemplo, Alonso del Castillo y Solórzano, *La Garduña de Sevilla y Anzuelo de las bolsas*, ed. de Ángel Valbuena Prat, Aguilar, Madrid, 1986, t. II, pp. 556-672.

sacados de mi sudor,  
 perdiera mi entendimiento.<sup>7</sup>  
 (vv. 1096-1106)

Esto es, intenta consolidar el linaje sin descuidar el ahorro. En contraste con esta perspectiva del despilfarro, en la relación del recibimiento de la futura reina, don Juan describe el vestido de españoles, alemanes e italianos:

porque unos y otros hicieron  
 en costosas libreas ricas,  
 tratable el oro en sus venas,  
 fácil la plata en sus minas,  
 agotando de una vez  
 todo el caudal de las Indias.  
 (vv. 545-550)

Es muy poco probable que Calderón no estuviera al tanto de las serias dificultades que implicó reunir el dinero requerido para el viaje de doña Mariana de Austria. Antonio Domínguez Ortiz proporciona un texto muy esclarecedor sobre la correspondencia de las

<sup>7</sup> Juan de Zabaleta, amigo de Calderón, compuso obras en colaboración con éste, entre otras, el primer acto de la comedia *Troya abrasada*, escrita hacia 1640. Pese a su juventud y a que *El día de fiesta por la mañana* se escribió tiempo después, no resulta insólito que compartieran ciertas perspectivas. Sobre el uso de estas medias dice Zabaleta: “Yo no sé cómo hay en el mundo quien se ponga medias de pelo, porque ha menester andar con más cuidado que si trajera las piernas de vidrio [*sic*]. Las guarniciones de las faldas de las mujeres se las amedrentan, las conteras se las asustan, y los pies de las sillas se las espantan. Traer medias de pelo no es delito para castigado, pero es locura para corregida” (*El día de fiesta por la mañana*, en *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*, ed. de Cristóbal Cuevas García, Castalia, Madrid, 1983, p. 100). Respecto al sombrero proporciona información que permite entender la actitud de don Alonso: “Toma luego el sombrero de castor labrado en París, negro y luciente como el azabache, de precio tan crecido que con lo que él costó pudieran tener mantos con que ir aquel día a misa seis viudas pobres, que por estar sin ellos se quedan sin ella” (p. 109).

autoridades con don Diego Riaño de Gamboa, presidente del Consejo Real, respecto a la ayuda del reino:

Don Juan de Carvajal, presidente de la Chancillería de Granada, le escribía el 17 de nov. de 1648 que había hecho grandes instancias sobre el donativo para la venida de la Reina, “y estos señores mis compañeros entran en él tan violentados y lo rechazan de manera, que apretandoles yo, uno de ellos (que podría dar mucho) ofreció trescientos reales. Desestimé la partida por indecente a tales ministros, afirmandoles que yo era tan pobre como cualquiera y que buscaría para el donativo 200 ducados. Con esto, el mismo y otros se arrojaron a 500 reales; algunos se excusan y no se atreven a dar nada, no falta quien libre 50 ducados en las propinas, y en este genero se alargaran todos, y yo mas, pues me quedó a deber el receptor del Consejo de las Ordenes 1,800 reales. Es muy mala consignacion aquí y en todas partes. [...] Lo cierto es que todos tenemos harta mala ventura, y en tocandoles en esto representa cada uno miserias notables en un retablo de duelos. A los mas oficiales de la Chancillería no se les puede pedir, sino darles limosna, porque apenas tienen para poner olla”.<sup>8</sup>

Esta reacción también se produjo en Sevilla, cuyo regente, don Gerónimo del Pueyo, alegó: “aunque los deseos de todos son muy buenos el aprieto del año es muy grande, valiendo a 52 reales el trigo”.<sup>9</sup> Las cartas son muy elocuentes sobre la situación económica del reino y la reticencia a colaborar en los gastos de viaje de la consorte.

Por otro lado, en una recopilación de documentos, podemos observar la concepción de la época sobre el paradero de la riqueza proveniente de las Indias: “Dizen que el dinero q’ entra en España es como las animas en el Purgatorio que se sacan con Ave Marias. Y lo que entra en Italia y otras Provincias, es como si entrase en el Infer-

<sup>8</sup> *Política y hacienda de Felipe IV*, Pegaso, Madrid, 2ª ed., 1983, pp. 290-91.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 291.

no, donde no ay Redempcion”.<sup>10</sup> Miguel Caxa de Leruela se expresa en tono similar: “Quanto oro, y plata le entra de las Indias parece tesoro de duendes, y que el mismo viento, que lo trahe lo lleba...”.<sup>11</sup> De tal forma, la alusión al egreso desmesurado mediante la hipérbole, gastar el tesoro americano justo en la indumentaria usada en el festejo, se relaciona con la proveniencia de la riqueza, con base en el trabajo, de don Alonso y su deseo de gastar con mesura. Sobre la valoración de la dificultad que entrañaba cruzar el Atlántico, cuenta fray Luis de Rebolledo de un navegante: “...no fue a las Indias por cudicia, sino por necessidad y acrecentar a sus hijos, que no solo le costaron cuidados y quietud, sino hazienda y vida”.<sup>12</sup>

Lejos de la mezquindad a la que se asocia al indiano, el menaje de la casa de don Alonso es “extremado” según doña Clara, quien enumera los adornos para cuestionar la insatisfacción de su hermana:

¿No es  
de terciopelo este estrado  
y sillas, y con su alfombra?  
¿de granadillo y damasco  
estas camas, los tapices  
de buena estofa, los cuadros  
de buen gusto, y el demás  
menaje, Eugenia, ordinario,  
limpio y nuevo?

(vv. 787-493)

Me parece que el dramaturgo juega con un nivel de significación más profundo, perceptible para el lector/espectador que penetrara

<sup>10</sup> *Papeles curiosos en diuersas materias tocantes a Estado, guerra y gouierno*, S.l., s.f., (BNMadrid, ms. 3207), p. 517. [Por los datos parece ser de fines del siglo xvi]

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 31.

<sup>12</sup> *Primera parte de cien oraciones funebres*, Sevilla, 1600, f. 73 (BNMadrid, R. 28745).

detrás de las palabras: usa sedas y sus paredes están cubiertas, lo que era manifestación de holgura en la época.<sup>13</sup> Don Alonso dispone una vida cómoda para sus hijas, pero rechaza el dispendio en cosas superfluas, habitual en el estamento dominante y de todos aquellos de menor escala social que lo imitaban.

Además, es un hombre viejo que, empleando su conocimiento de la vida, envió a Clara y a Eugenia a un convento; después de verlas, lo primero que pregunta a Mari Nuño es cuáles son sus condiciones, pues, dice: "...mal puedo hacer juicio / que no sea temerario, / para que prudente y cuerdo / pueda como maestro sabio / gobernar inclinaciones / que pone el cielo a mi cargo" (vv. 139-144). Requiere información para ser capaz de formarse un juicio y obrar en consecuencia. Asimismo, aconseja a don Toribio actuar con "cordura" (v. 1717) en cuestión de celos; su preocupación por la desenvoltura de Eugenia es evidente, por ello, afirma: "previne ausentar prudente / de la corte a Eugenia..." (vv. 2908-2909). La prudencia y el razonamiento del personaje se ven frustrados por la pretensión de continuar dentro de la tradición del linaje impuesta por la ideología nobiliaria. La razón y la virtud debían, pues, orientarse hacia fines distintos.

El portador de la sangre, con la que don Alonso pretende afianzar su posición, es su sobrino don Toribio quien, desde que hace acto de presencia, luce ante el público como un figurón; en una acotación indica el dramaturgo: "*vestido de camino ridículamente*". Circunstancia que proporciona una perspectiva específica a su discurso y acciones. La manía que lo enajena es el linaje, con el cual intenta

<sup>13</sup> Respecto a las colgaduras que adornaban las paredes de las casas adineradas, el empobrecido Federico manda a sus tres hijos adornar la puerta para recibir a la reina: "Ansí / para el adorno os prevengo, / porque otras telas no tengo, / hijos, que colgar aquí [...]. / Adornad, brocados tiernos, / pues ansí el tiempo me humilla, los tres mi pobre casilla, / centro de llantos eternos; / que si la vista le aplica / la que tan soberbia pasa, / verá en la más pobre casa / la colgadura más rica" (Lope de Vega, *Dineros son calidad, Comedias de Lope de Vega*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1925, t. 41, vol. 3, pp. 59-75; p. 59).

deslumbrar a los demás personajes. Sin embargo, sólo consigue despertar comicidad, dado que, amén de su apariencia grotesca, coinciden en él varios vicios y otro tipo de fallas: la vanagloria, la gula, la ignorancia —no sabe leer—, desconocimiento de las reglas cortesananas y 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, se considera digno de cualquier distinción, de ahí que otorgue a su título un alcance desmedido. En la segunda jornada, justifica que las primas no vayan a misa, arguyendo: “Mi ejecutoria les basta / para ser cristianas viejas” (vv. 1589-1590). La contestación de don Alonso, considerando sus palabras como “disparate”, sumado al vestuario, alerta al lector/espectador —que ya ha escuchado alabar su sencillez por el indiano cuando narra la anécdota del borrico— sobre las descaminadas pretensiones del personaje. Este poder religioso y casi divino del título se hace mucho más patente en el momento en que, 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 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 al figurón de carecer de “filis”, éste, aunque desconoce 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). Don Toribio se apoya en la tradición del linaje, a tal grado, que ésta llega si no a sustituir la realidad, a ficcionalizarla profundamente.

Por otro lado, el figurón rechaza todo tipo de ceremonias desde que aparece, pues prefiere comer lo más pronto posible: “Perdonad-

me, que no soy / amigo de cumplimientos” (vv. 1073-1074). Sobre las excusas de don Félix al presentarse a don Alonso, acompañado de don Juan y don Pedro, expresa en un aparte: “¡Que ceremonia tan necia! ([v. 1556])”. Luego su futuro suegro lo pone al servicio del galán y, dado que protesta, le aclara: “Esta es acción cortesana”, a lo que replica: “Más me huele a corte enferma” (vv. 1567-1568). El protocolo, tan repudiado por Erasmo y los estoicos, es definido como un mal.

Aunado a lo anterior, el ignorante personaje asturiano enfatiza las circunstancias de la economía dineraria de la España de la época. Desde que ve a sus primas pide al tío enviar por dos dispensaciones para casarse con ambas: “Pues traigan dos, que yo quiero / dar el dinero doblado...” (vv. 1032-1033); asimismo, le solicita: “en extranjeros países, / haced que me compren luego / cuantos filis sean vendibles / y cuesten lo que costaren” (vv. 2024-2027). La alusión a la compra/venta de permisos de la iglesia y la importación de mercancías era un problema generalizado que había conducido a la monetarización eclesiástica, por un lado, y a la ruina del Estado, por otro. Erasmo pone en evidencia al clero, incluidos los Papas; se pregunta, por ejemplo, dónde están los pastores si “on voit des abbés et des évêques acheter leurs titres à grands frais auprès des monarques? Un abbé n’est pas jugé digne de considération s’il n’est pas en même temps compte. Acheter un titre de duc passe pour un ornement de la fonction sacerdotale”.<sup>14</sup> En cuanto al proteccionismo, son abundantes las leyes que prohíben adquirir productos extranjeros. La producción española, por el desprecio al trabajo manual, había llegado a tal

<sup>14</sup> *Les Silènes d'Alcibiade*, ed. y tr. de Jean-Claude Margolin, Les belles lettres, Paris, 1998, p. 50. Antes ha expresado: “On dit que l’Eglise est illustrée et honorée, non pas lorsque la piété se répand dans la foule, que les vices diminuent, et les bonnes mœurs son en progrès, mais lorsque les autels son étincelants d’or et de pierres précieuses...” (pp. 25-26). De los obispos, afirma: “sólo si se trata de atrapar dinero es cuando son pastores de verdad” (*Elogio de la locura*, ed. cit., p. 70).



extremo que se recurrió a llamar gente de los Países Bajos para elaborar tejidos.<sup>15</sup>

Respecto a la moda masculina, don Toribio, quien quiere ahuyentar a don Félix y sus amigos, especifica: “y más estos de melena / que, Filenos de golilla, / de candil y bigotera, / andan cerrados de sienes / y transparentes de piernas” (vv. 1532-1536). El afeminamiento de los hombres al que se refiere, con el apelativo empleado en la poesía bucólica, deja clara su perspectiva sobre la apariencia de los personajes. Juan de Zabaleta satiriza al galán cuando se viste: “Cálzase luego, y pónese unas medias de pelo tan sutiles que, después de habérselas puesto con grande cuidado, es menester cuidado grande para ver si las tiene puestas”. El uso de la golilla es considerado un tormento del que el autor clama: “plegue a Dios que no los ahogue”; se mofa de la melena: “De esta manera son las cabezas de metal, por defuera muy acabadas y por de dentro aire”.<sup>16</sup> La superficialidad del vestido y el arreglo exagerado, de acuerdo con Zabaleta, son reprobados por la divinidad, sólo la limpieza es justificada. Los bienes exteriores, para Séneca o Erasmo, son artificiales: “Los bienes verdaderos tienen el mismo peso, la misma dimensión; los falsos presentan mucha oquedad; por ello, hermosos y espléndidos a simple vista, cuando se les ha reducido a peso, muestran el engaño”.<sup>17</sup> Idea que subyace en la extravagancia del figurón.

Respecto a la indumentaria femenina, a partir de su desconocimiento de la moda, ridiculiza el uso del popular guardainfante:<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Como experimento para repoblar Castilla la vieja e industrializar la lana, se llevaron 500 labradores y artífices a Arévalo, donde trabajaban cien telares. Los buenos resultados (descenso de los precios, disminución de la mendicidad y baja importación sin sacas de oro y plata) son los argumentos esgrimidos para que el rey accediera a extender esta práctica “vniversalmente a todo el Reyno de Castilla” (*vid. Actas*. Madrid, 1929, pp. 208-217).

<sup>16</sup> *Op. cit.*, pp. 100, 106 y 107, respectivamente.

<sup>17</sup> Séneca, *Epístolas*, ed. cit., E. 66, 30, p. 376.

<sup>18</sup> De la prenda dice Juan de Zabaleta: “Éste es el desatino en que el ansia de parecer bien ha caído” (*op. cit.*, p. 116).

lo confunde con una escala que, sin duda alguna, sólo sirve para conducir caballeros a la habitación de la dama. Más aún, al recibir la explicación del tío sobre el objeto, lo vincula, sin ambages, con la connotación de la estructura léxica: la prenda puede ocultar embarazos. Debido a estas asociaciones, junto con otras peripecias a las que no se refiere, decide no casarse. Ante la anuencia final de doña Eugenia, responde: “¿A la Montaña? Eso no, / porque allá llevar no quiero / ni filis ni guardainfantes” (vv. 3483-3485). Para el personaje es preferible renunciar al matrimonio que contaminar la sencillez honrada de su vida rústica en Asturias.

Los dos personajes femeninos cumplen con funciones dramáticas contrastantes. Por una 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. 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; asevera don Francisco de Quevedo:

No podéis figuraros lo que rueda el pecado en ellos: doncella sube por una ventana, que con sólo pasar el 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.<sup>19</sup>

A pesar de dicha opinión, Eugenia aprecia el vehículo como la “mejor alhaja”, y cuestiona: “¿Qué Indias hay donde no hay coche?” (v. 811). Aunado a lo anterior, define el honor como un concepto anticuado y obsoleto. La mal entendida modernidad imponía un comportamiento social de mayor despejo:

<sup>19</sup> *Epistolario*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 48, t. 2, carta xxx, p. 531.

los “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 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 era lo moderno en el siglo xviii: el vestido, el coche, el galanteo mundano —incluida su afición por los versos—, que implican una idea del honor como arcaico.

En oposición, don Toribio manifiesta las degradaciones factibles de los valores tradicionales: el linaje basado sólo en la ejecutoria, con ello lo solariego y la hidalguía, y la exageración en la defensa del honor. Todo fundamentado en las palabras, y no en las obras, pues el figurón es un medroso e iletrado, cuyo discurso se opone a la acción, ya que sus bravuconadas disfrazan su cobardía. Bien pueden aplicarse las palabras de Francisco de Valles sobre vanagloriarse de los ancestros: “porque poderse loar de hijo de tales, pocas gracias a V. m. pues se lo dio Dios de balde, sin ningún mérito suyo: y le podemos decir: *Quid gloriaris quasi non acceperis?* Y si no tuuiesse de que, sino desto, y esto se lo dieron de balde, confiesse su poco ualor, y conozca lo poco que por sí merece...”<sup>20</sup>

<sup>20</sup> *Op. cit.*, f. 116.

De tal forma, la comedia presenta el contraste entre los límites a que puede llegarse viviendo en la montaña o en la corte, en estos dos personajes: uno a la más ríspida rusticidad y otro en la frivolidad más absurda. La propuesta de don Alonso para tratar de conservar el solar de Cuadradillos, fundiendo riqueza y linaje, cae en la grotesca situación de querer juntar dos extremos: unir la ignorancia cerril del sobriño y la banalidad bachillera de la hija.

En una vertiente distinta de comportamiento se construye el personaje de doña Clara, quien, prudente, religiosa 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 dirige a su hermana respecto a que en la corte “el brío y el desenfado / del buen gusto, aquí es delito; / que aquí dan los cortesanos / estatua al honor, de cera, / y a la malicia de mármol. [...] Y no es tan malo / no ser bueno y parecerlo / como serlo y no mostrarlo” (vv. 824-834). Luego le aconseja: “que tener valor y ingenio / es tenerle y no decirle” (vv. 2239-2240). Para que el decoro de la protagonista funcione dramáticamente, Calderón opone el desenvolvimiento de doña Eugenia y la ostentación de don Toribio: despejo cortesano que implica una idea moderna del honor y por ende de la conducta femenina, por un lado, y vanagloria del linaje y fanfarronería en defensa de un concepto exagerado del honor, por otro. Los versos de doña Clara, su amonestación, subrayan que el valor del individuo es inherente, pero hay que llevarlo a la práctica: no se reduce a las palabras, se manifiesta en las obras.

Don Félix se presenta como un personaje “comodón”, según los editores, que prefiere cortejar a las vecinas que trasladarse en busca de damas.<sup>21</sup> Emplea los artilugios de la época para rendirlas, es decir,

<sup>21</sup> Hay que notar que en *AM* el verso es distinto. Al enterarse de la llegada de las vecinas dice no interesarse en su riqueza y hermosura: “No será sino ser nueva, / que es mayor perfección, / pues nada la iguala” (ed. cit., vv. 280-282). Se refiere a que ya conoce a las damas de Madrid, con lo que la característica comodidad del personaje se matiza.

los sonetos, con lo que apoya la idea sobre la banalidad poética de Eugenia. Sin embargo, es preciso observar que manifiesta una actitud de recelo hacia el amor, debida a la inconstancia de las mujeres. Si bien don Juan duda de que Eugenia lo recuerde, ya que ha transcurrido mucho tiempo, don Félix precisa: “Vos estáis bien persuadido, / que en Madrid cosa es notoria / que en las damas la memoria / vive a espaldas del olvido” (vv. 365-368). Luego denomina “Necio” a don Juan, por creer en la posibilidad de perseverancia femenina en el amor (vv. 1147-1150). De ahí que, cuando observa la belleza de sus vecinas, aluda al dominio de sí mismo: “que yo acabaré conmigo / que mi honor a mi amor venza” (vv. 1675-1676). Las concepciones de don Toribio sobre el uso del “sospechoso” guardainfante se relacionan con esta desconfianza, que parte de la facilidad de las damas en la corte. Aunque reconoce que prefiere mentir a las mujeres que ser burlado, cuando don Juan le pide que vaya a casa de don Alonso para entrar en contacto con Eugenia, responde: “no / soy hombre tan bajo yo, / que ocasión procuraré / con nadie para engañarle” (vv. 1770-1773). Su desdén inicial hacia las damas se torna en una búsqueda de su honra al informarles de la presencia de los rivales, con lo que las palabras en que se ostenta de acomodaticio se desplazan, necesariamente, para dar lugar a la intriga.

Por otra parte, reúne varias características que se enlazan y dependen de la virtud del individuo. En primer término, lo ennoblece su respeto a la amistad; siempre leal, se opone a la infamia de cortejar o amar a la dama de sus amigos. Séneca sostiene que la amistad debe ejercitarse “a fin de que tan gran virtud no quede inactiva”;<sup>22</sup> “A la amistad no le empuja provecho alguno propio, sino un impulso natural...”; y recuerda a Lucilio: “Sabes que la amistad debes cultivarla religiosamente...”.<sup>23</sup> Una vez enamorado de Clara, el personaje lleva

<sup>22</sup> *El sabio busca la amistad desinteresada, pero no la necesita*, *Epístolas*, ed. cit., L. I, E. 9, 8, p. 124.

<sup>23</sup> *Ibid.*, E. 9, 17, p. 127; E. 94, 26, p. 170.

a la reflexión su conducta y sentimientos en apartes, desde su primera entrevista, por temor a traicionar a sus amigos.<sup>24</sup> Emplea el razonamiento para moderar una atracción amorosa que considera imposible, dada su fidelidad a don Juan y don Pedro.

Su valoración de la amistad se fortalece con un elevado concepto del honor femenino al rehusarse a mostrar el papel de Clara (suplantando a Eugenia) a los dos amigos, y ser capaz de llegar al duelo en su defensa. Sin embargo, cuando las explicaciones son forzosas y suficientes, se opone al uso de las armas, y apela a la prudencia. En la tercera jornada, al ser descubierto dentro de la casa del indiano, don Félix sostiene: “Teneos, señor Don Alonso, / que trances de honor el cuerdo / los venga con la prudencia / antes que con el acero” (vv. 3401-3404).<sup>25</sup> Palabras que encierran la concepción de utilizar la razón por encima de las pasiones como proponía el estoicismo, y la práctica primordial de la virtud tacitista: la prudencia.<sup>26</sup>

La segunda relación de don Félix es muy significativa en el conjunto mental de la comedia. En Denia, el Almirante sale a recibir a la reina, con gran lucimiento, acompañado de un gran séquito de deudos, criados y amigos, “que a no hacer particular / elección, pienso que fuera / dejar sin gente a Castilla / que de un almirante della / ¿quién de ser deudo o amigo / o criado se reserva?” (vv. 1467-1472). Gracias a la selección del cortejo —señala— no se despobló Castilla. La ironía me parece evidente, no sólo en cuanto al descenso demográfico de España, sino a la multitud de criados, amén de parientes y amistades, a la que alude. Luego expresa de nuevo con un doble sentido:

<sup>24</sup> Vid. vv. 2090-2094 y 2220-2224.

<sup>25</sup> Esta idea no es contingente en Calderón. Don Antonio, ante la posibilidad de un duelo entre amigos, expresa: “que antes que allá hable el acero, / lo puede aquí hacer la lengua” (*¿Cuál es mayor perfección?* Hartzenbusch, *Comedias*, ed. cit., II, xv, p. 81).

<sup>26</sup> En la obra citada anteriormente se contrasta la hermosura boba y la belleza interior basada en la prudencia. La comedia culmina con la participación de Todos: “Que para dama la hermosa, / para mujer la prudente” (*ibid.*, III, xxv, p. 91).

¡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 se refieren es emotiva, y la herencia biológica no tiene lugar. Sin embargo, la razón de que cualquiera desee estar cerca de los poderosos, lejos de ser afectiva, es la búsqueda de algún beneficio: “Éstas son las amistades que la gente llama oportunistas: quien ha sido escogido por razones de utilidad agradecerá no más tiempo del que fuere útil. Por este motivo, a los de próspera fortuna les acosa una multitud de amigos, a los arruinados les acompaña la soledad...”<sup>27</sup> En contraste, Calderón presenta el sentido de la amistad desinteresada de don Félix, dispuesto al sacrificio de su amor (bien personal) por los demás. Lo superfluo es lo que mueve la vida cortesana, las apariencias (lo bien visto) han llegado a sustituir los verdaderos valores, incluso un factor de integración tan trascendente como el linaje por el que se obsesiona don Toribio y busca consolidar don Alonso.

Las circunstancias históricas de la Península eran altamente desfavorables: industria precaria, población mermada, sucesos naturales, economía en bancarrota, ideología en entredicho. Don Juan, en la primera parte de la relación, es muy claro al hablar de que la calma del mar en que navega doña Mariana se debe a la clemencia de “la Fortuna, porque mira / que con sólo este festejo / que hace a España, se despierta / de otras penas que la debe / la vanidad de su envidia” (vv. 652-656). Habla del amor de los vasallos y señala que la reina viene “para bien común de España” (v. 689). Don Félix retoma el relato y culmina explicando el motivo de darle fin:

<sup>27</sup> Séneca, *Epístolas*, ed. cit., E. 9, 9, p. 125.

mi relación se suspenda  
 divertida en la esperanza  
 de que generosa venga  
 a ser fin de nuestras ansias,  
 término de nuestras penas,  
 logro de nuestros deseos  
 y a par de las dichas nuestras...

(vv. 1496-1502)

Tanto uno como otro personaje alude a la situación lamentable en que se encuentra el reino; la mención a la Fortuna implica la esperanza de la que habla don Félix claramente, quien insiste en el beneficio colectivo que debe imperar en la república, con la expectativa —y no seguridad— de que la reina sea magnánima. Lejos de estar tan deshilvanadas como se ha dicho, las relaciones tienen una carga semántica que agudiza la crítica social, pues la representación era para la realeza.

Luego de las reflexiones previas, cabe volver a preguntarnos si la obra sólo cumple el objetivo de divertir. La propuesta moral calderoniana en este texto dista mucho 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 lector/espectador distintas maneras de pensar con sus consiguientes formas de comportamiento, y las consecuencias que provocan en cada caso. Lo cómico, centrado básicamente en el figurón, tiene una función social satírica sobre los usos y costumbres de la época. Además, hay que recordar que Felipe IV había promulgado una ley para restringir el uso del guardainfante a las prostitutas, otra para el empleo del oro y la plata en ropa interior y jubones, y una más para las guedejas, en 1639.<sup>28</sup> Don Toribio es el vehículo más apropiado para lanzar una

<sup>28</sup> Respecto al guardainfante: “El uso de esta prenda fue prohibido por Felipe IV en la *Novísima Recopilación de 1639*, 3ª pragmática, L. XI, Tít., XIII, Ley VI”. Quedó confirmada en el pregón del 13 de abril del mismo año; “el uso del oro y plata en tela y guarnicion de todo y cualquier género de vestidos, aunque sean jubones, manteos, ropas



crítica mordaz desde su presunta ignorancia y ridiculez. Cabría recordar que era la reina Mariana de Austria<sup>29</sup> quien, por su uso habitual del guardainfante, había actuado contra los decretos sobre el empleo de la prenda.

No obstante, es en doña Clara donde se subvierte por completo el orden establecido, ya que, en aras del amor, rompe las reglas establecidas de una manera muy inteligente: siguiendo sus normas más elementales (cubrirse el rostro, ser callada y recatada, etcétera). Sin embargo miente, engaña al padre, escribe cartas suplantando el nombre de su hermana y se hace pasar por ella y, más aún, esconde dos caballeros en su casa. La protagonista se ve obligada a ser falaz o a servirse de artimañas, por los esquemas mentales anquilosados de una sociedad que niega espacio al verdadero amor en beneficio de ciertas conveniencias: riqueza, política, linaje. ¿Acaso no era la festejada boda del rey con su sobrina una imposición política conveniente? Si consideramos la diferencia de edad de los consortes —el rey tenía cuarenta y cuatro años y ella catorce—<sup>30</sup> hablar de amor resulta inapropiado.

La estabilidad se restablece con el matrimonio; empero, lo importante es el proceso que se sigue para llegar a ésta, y es a la que, en concreto, alude el refrán y título de la comedia. Clara, en uso cabal de su juicio, trastoca el orden al conseguir que el amor pase por alto

---

de levantar, y almillas, bohemios y otros” (Cuevas García, ed. cit., 17, p. 116; Ley v, p. 100, respectivamente). En nota, el editor informa que el rey prohibió las guedejas y copetes masculinos el 13 de abril de 1639 (n. 9, p. 107).

<sup>29</sup> Manuel Fernández Álvarez opina de Mariana de Austria: “una de las mujeres más indignas de regir un Estado y que, por desgracia para España, llegaría a regente del reino, a la muerte de Felipe IV” (“El fracaso de la hegemonía española en Europa”, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España. La España de Felipe IV*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, t. xxv, p. 759). Henry Kamen matiza este juicio, aunque reconoce el carácter depresivo y la ineptitud de la reina, considerando que sólo tenía treinta y un años cuando enviudó (*vid. La España de Carlos II*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1981, pp. 52, 521-522).

<sup>30</sup> Henry Kamen, *op. cit.*, p. 41.

los convencionalismos sociales. Las ínfulas aristocratizantes del indiano se ven castigadas por la pretensión de imponer un casamiento fundado en una burda consolidación del linaje. La comedia enseña que el amor lícito, evidentemente, puede vencer cualquier barrera, hasta la tradición social del matrimonio asignado por interés, llámese económico, sanguíneo o de razón de Estado. Porque, al final, la protagonista 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. Esto tiene como resultado que la idea de la imposición nupcial, basada en el linaje y la riqueza, o la política, sea puesta en entredicho. Con lo cual la obra patentiza que la ideología dominante requería con urgencia modificaciones radicales.

El ennoblecimiento del individuo proviene de los méritos y valores personales, no de la fortuna o la herencia sanguínea, la nobleza, recordemos a Erasmo, los estoicos y moralistas del período, no tiene relación con los bienes exteriores. De tal suerte, 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 la conservación del honor mediante las armas conducen a la armonía social, sino la discreción y los objetivos morales de los personajes y, más aún, de sus gobernantes. La sátira era la forma aconsejable para “reprehender los vicios de los hombres”, con ese estilo en el que se disfrazan las personas, para que sólo ellas lo entiendan, del que habla el Pinciano.<sup>31</sup>

Las circunstancias históricas demandaban la mesura en los egresos, el trabajo, y el rechazo del mundo de las apariencias en las que se enfrascaban los españoles del siglo xvii. Cabría preguntarnos si Calderón sólo disponía de esta obra para refundirla o la eligió ex profeso, para evidenciar con la máscara de la gracia la superficialidad de los españoles, incluido el monarca y su séquito.

<sup>31</sup> *Philosophia antiqua poetica*, Madrid, 1596, pp. 499-502 (BNMadrid, R. 6527).

De nuevo encontramos una concepción moral que coloca los valores internos por encima de lo material y aboga por el uso de la razón y la “prudencia” como virtud rectora de la vida diaria, incluso los casos de honor, concepto muy delicado en la época. El pensamiento estoico y tacitista que Calderón aplica a la conciencia profunda de diversos personajes y a los problemas del Estado en otras obras, aquí es la mejor filosofía para la vida cotidiana, con lo que el propósito de Séneca se ve cumplido.

## II. PRESENCIA DEL NEOESTOICISMO EN *PARA VENCER A AMOR, QUERER VENCERLE*

En esta comedia,<sup>1</sup> fechada por Hartzzenbusch hacia 1635,<sup>2</sup> podemos ver la influencia neoestoica nuevamente: la presencia del pensamiento senequista introducido por Justo Lipsio y las transgresiones a la mentalidad dominante que 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 de haber aceptado que su padre Ludovico concertara 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 permite la presencia de importantes factores ideológicos es la decisión del protagonista de partir a la guerra —contra herejes y protestantes— al servicio del Emperador Federico III, con la intención 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 aqui se ha hecho, mayor obligacion tienen los ricos de yr a ella”.<sup>3</sup> En un documento dirigido a Felipe IV, que se supone escrito por don Gracarán Alvanel, arzobispo de Granada, su maestro, o por el conde-duque de Olivares, se le indica que es necesario estimular a los caballeros para que vayan a la guerra:

<sup>1</sup> Ed. cit., pp. 165-185.

<sup>2</sup> “Fue impresa en 1654, habiéndose representado en 1650. Hartzzenbusch la sitúa hacia 1635” (“Nota preliminar” a *Comedias*, ed. de Ángel Valbuena Briones, Aguilar, Madrid, 2ª ed., 2ª ri., 1987, p. 529).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 319.

y que crean y esperen que su proceder los ha de adelantar a conseguir con su valor, y servicios los primeros puestos honrosos militares, sin que se les arrebaten los Grandes Señores, si no hubieran caminado por su senda. No es creible, señor, lo que tengo entendido que va al aumento de esta Monarquía en asentar en los ánimos de los hombres nobles, y aun en los no nobles para la profesion militar, que su virtud los podia poner en la primera linea, y quanto se pierde de que no lo entiendan así.

Son innumerables, señor, las razones que se ofrecen de conveniencia para el servicio de V. M. en poner en los cargos militares de mayor honor a hombres de fortuna, que así se pueden considerar los caballeros particulares, que por su virtud llegan a ellos.<sup>4</sup>

En contraste con la actitud de la nobleza en el siglo xvii, Calderón caracteriza un personaje de dicho estamento, que pasa por un “hombre de fortuna” en la milicia. En primer término, don César califica al ejército: “la república mejor / y más política es / del mundo”, y luego ofrece una argumentación que entraña ideas que se oponen a la mentalidad dominante de los Siglos de Oro:

en que nadie espere  
que ser preferido pueda  
por la nobleza que hereda,  
sino por la que él adquiere;  
porque aquí á la sangre excede  
el lugar que uno se hace,  
y sin mirar cómo nace,  
se mira cómo procede.  
Aquí la necesidad

<sup>4</sup> “Instrucción que se dio a Felipe iv sobre materias del gobierno de estos Reynos y de sus agregados”, en *Semanario Erudito*, Valladares, Madrid, 1788, t. xi, pp. 176-177; *vid.* palabras del editor sobre la adjudicación del texto, p. 163. Cavillac lo considera escrito por Olivares.

no es infamia; y si es honrado,  
 pobre y desnudo un soldado,  
 tiene mayor calidad  
 que el mas galan [*sic*] y lucido;  
 porque aquí, á lo que sospecho,  
 no adorna el vestido al pecho,  
 que el pecho adorna al vestido.

(I, XIV, p. 169)

El principio biológico de la tendencia a la virtud por la sangre heredada, ministra de Dios, factor básico de integración del estamento nobiliario, así como la riqueza y la apariencia, son secundarios frente a la idea del mérito, de que el individuo sea hijo de sus obras. Esto entraña una base social igualitaria sobre la que, en una de sus cartas, escribe Séneca a Lucilio: “Todos los hombres, remitiéndolos a su origen primero, son linaje de los dioses”, y más adelante: “La sabiduría es accesible a todos; todos, en este aspecto, somos nobles”;<sup>5</sup> “nul homme n’est plus noble qu’un outre”.<sup>6</sup> La distinción estoica entre los individuos procede de una moral activista que tiene como fundamento la virtud y como instrumento la razón. Las reacciones ante las circunstancias son las que otorgan valor a los hombres, quienes, en un esfuerzo moral constante, deben vencer las pasiones y actuar en beneficio de la sociedad. Conforme a dichos planteamientos, recordemos que, en su tratado *Del ocio*, el filósofo español sostiene que siempre hay que trabajar por el bien común,<sup>7</sup> y que “es un bien imperfecto y enfermizo la virtud que sumergida sin actividad en el ocio, no muestra nunca lo que aprendió”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 44, 1-2, p. 266.

<sup>6</sup> *De bienfaits*, ed. cit., t. I, L. III, xxviii, 1, p. 85.

<sup>7</sup> Repito el texto ya citado *supra*: “Estaremos activos hasta el último instante de la vida, no dejaremos de trabajar por el bien común” (*Tratados morales*, ed. cit., t. II, I, 4, p. 391).

<sup>8</sup> *Ibid.*, VI, I, p. 401.

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 el que sustenta el linaje, sino la virtud que, para Séneca, debe mostrarse frente a la adversidad.<sup>9</sup> Esta perspectiva es común entre los pensadores reformistas de los Siglos de Oro. Hacia 1586, opina Juan de Castilla y Aguayo que los caballeros deben 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 religion, 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 antepasados.<sup>10</sup>

Y Juan de Mora sostiene en el mismo tenor: “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 biua, conocida y respetada de todos”.<sup>11</sup> De igual forma, en el siglo xvii, Juan de Aranda afirma: “La honra es premio de la virtud, la qual ni ha de ser heredada, ni auida por infortunio de otro, sino por si mismo”.<sup>12</sup>

Salta a la vista que el dramaturgo conforma esta conciencia en un personaje de la nobleza, que se opone a ciertas acciones e ideas del criado Espolín quien, con toda su agudeza en cuestiones amorosas, es un cobarde que, como Clarín, 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 cuerdos” (I, xvi, p. 170). Dentro de la

<sup>9</sup> Séneca afirma: “la adversidad es ocasión de virtud” (*De la providencia, ibid.*, iv, 6, p. 251).

<sup>10</sup> *Op. cit.*, ff. 169-169v.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, f. 91v.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, f. 30.

concepción aristocrático-señorial, el miedo de unos, la masa plebeya, es la razón de la existencia del valor de los otros: los nobles.<sup>13</sup> Para el gracioso, el honor, y la muerte en su nombre, “es el mas necio / amigo del mundo” (*idem*). Las reacciones de amo y criado ante un mismo acontecimiento son contrastantes, y en ello radican sus diferencias como seres humanos.

El principio de integración social que tenía como eje el honor<sup>14</sup> y formaba parte de la estructura interna de la sociedad estamental, unido al de retribución, se basa en otra propuesta en la comedia: el mérito personal. El protagonista, con un sentido interior de la nobleza que parte de la virtud, recibirá la recompensa a sus hazañas al salvar la vida a madama Matilde, baronesa de Momblanc, exponiendo la propia arrojándose contra el enemigo. Luego, envuelto en una bandera, cae herido a los pies del Emperador Federico III, quien contempla su valentía e ignora la pertenencia social del héroe. De acuerdo con 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”.<sup>15</sup> Si por haber amparado a madama Matilde el Emperador pensaba “aventajarle con premio” (I, xviii, p. 170), la segunda acción lo conduce a colmar de “favores, / honras, mercedes y aumentos” (I, xxii, p. 171) a don César, a pesar de que éste oculta su identidad y se presenta como un simple soldado, dado que lo confunden con el difunto Celio. Esta situación no va a impedir que Federico III convierta al personaje en “ejemplar / de cuánto yo estimo y precio / el valor de un buen soldado” (I, xxii, p. 171), punto de partida para que obtenga su privanza. Es decir, el Emperador emplea la justicia distributiva por la que tanto pugnaban los pensadores reformistas de la época.

<sup>13</sup> Vid. José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo xvii*, Siglo xxi, Madrid, 3ª ed., 1989, p. 35.

<sup>14</sup> Vid. Claude Chauchadis, *op. cit.*

<sup>15</sup> *De la providencia, Tratados morales*, ed. cit., t. II, IV, 4, p. 251.



Sin embargo, dentro del mismo estamento nobiliario, hay otro punto de vista. El barón de Brisac, brazo derecho de Federico III, considera a don César un advenedizo, “un soldado de fortuna, / de quien sabemos apenas / nombre, calidad y patria” (II, I, p. 172). De ahí que las retribuciones al protagonista lo lleven a desatar un gran furor que llega hasta la intriga; declara: “De envidia el pecho revienta” (II, III, p. 172). El estamento dominante no aparece exento de las bajas pasiones y, en representación de las ideas tradicionales, menosprecia el mérito sobre el linaje.

Los favores y reconocimientos que recibe don César no motivan que desarrolle ningún tipo de soberbia, vanagloria o anhelo de poder, pasiones a las que permanece ajeno, dado que su único interés es el amor. Esto trae como resultado que se deje arrastrar 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”.<sup>16</sup> Y Séneca sustenta: “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...”<sup>17</sup>

Por su parte, Margarita define el amor como “humana idolatría”, y considera que con este sentimiento “el corazón se envilece, / el discurso se entorpece, / y se avasalla el sentido” (II, VII, p. 174). De ahí que declare su rechazo total hacia esta emoción. Por el contrario, su interés se centra en el poder: su único deseo es llegar a ser nombrada duquesa de Ferrara una vez que se ha divulgado la noticia falsa de que su primo ha muerto en campaña. Piensa, incluso, que el falle-

<sup>16</sup> Diógenes Laercio, VII 110 [S.V.F. 1 205], en *Los estoicos antiguos*, ed. cit., 327, p. 128.

<sup>17</sup> *Epístolas*, ed. cit., E. 66, 20, p. 373.

cimiento de don César es un bien, ya que la aleja de su pretensión amorosa y del temor a perder el Estado.

Pese a que el amor no ha envilecido el corazón del protagonista, sino que 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 ésta descubre que todavía vive, sólo le 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, lo que motiva que don César decida modificar su comportamiento mediante una lucha racional contra su sentimiento. El riguroso desdén de la dama ante sus delicadezas y méritos amorosos lo llevan a racionalizar su situación y actuar en consecuencia; resuelve: “Pues, vive Dios, que he de ver, / a costa de mi dolor, / si es, para vencer a amor, / medio el quererle vencer” (II, XVII, p. 178).

De acuerdo con 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 es perfecta, en nosotros perfectible”,<sup>18</sup> y sólo “puede llamarse feliz el que ni desea ni teme, gracias a la razón”.<sup>19</sup> Diógenes Laercio, en su relación de la doctrina de Zenón, escribe: “Que 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”.<sup>20</sup>

Ante las pruebas por las que atraviesa el protagonista al encontrarse a la dama, lucha contra sí y su sufrimiento a través de la determinación, similar en Segismundo, de no hablarle ni oírla. El papel del gracioso es fundamental para alcanzar el objetivo del personaje de dominar la emoción amorosa. El criado es un acicate y una voz que siempre está recordando a don César cómo debe comportarse frente

<sup>18</sup> *Ibid.*, E. 92, 27, p. 152.

<sup>19</sup> *De la vida bienaventurada, Tratados morales*, ed. cit., t. I, v, p. 5.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, 61, p. 179.

a Margarita: la indiferencia y la provocación de celos son los mejores métodos para derrotar su altivez. Espolín es como un eco de la conciencia que apoya y refuerza al personaje en su decisión de vencerse a sí mismo y a las estrellas. Así, cuando éste pregunta: “¿Segunda vez la he de ver / y no hablarla? ¡Qué violencia!”, Espolín responde para estimularlo: “Resistencia, resistencia” (III, IX, p. 181). El gracioso, aunque cobarde, revela una idea de la constancia en la contienda interior, que se aplica a la vida cotidiana. Si Basilio aprende de Clarín, don César lo hace del criado.

Calderón nos presenta un personaje que, como Segismundo, en una primera parte actúa bajo el imperio de la obnubilación; no obstante, sufrirá un cambio íntimo en el que la razón se usa como guía para controlar las emociones que lo habían llevado, en un profundo dolor, a desear la muerte y 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 de Espolín. A diferencia del procedimiento dramatúrgico 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 moral de la comedia hay un marcado carácter intelectualista: el albedrío se rige por la deliberación constante. “La conciencia —dice Lipsio— es una centella de recta razón que quedó en el hombre”.<sup>21</sup> Este racionalismo conduce al protagonista al auto-vencimiento y, con ello, al triunfo sobre su inclinación astrológica. Si bien don César posee una serie de cualidades como el valor, la lealtad, la firmeza, el desinterés, pasa por un proceso que culmina en una metamorfosis al dominar su pasión amorosa y desterrar el dolor. Cuando el Emperador le pregunta cómo va con su propósito de olvidar a Margarita, le responde: “Tan hallado con mi olvido, / que ni lloro ni siento / desde el punto que vi su rendimiento” (III, XVIII, p. 184). Dicha victoria sobre las emociones, de acuerdo con el neoestoi-

<sup>21</sup> *Políticas*, ed. cit., L. I, c. v, p. 21.

cismo senequista, le permite gozar de la libertad, que, en esencia, consiste en el desprendimiento de las pasiones.<sup>22</sup> Se concede, pues, una soberanía al libre albedrío mediante el uso de la razón, que implica realizar obras orientadas al bienestar común. De acuerdo con la aclamación popular y las necesidades políticas del Federico III, que obra por el bien colectivo y reconoce las cualidades morales de sus súbditos —lado opuesto de Basilio—, el protagonista, desligado del dolor, no desea más la muerte, acepta ser duque de Ferrara y valora el amor de Matilde, a quien ha cautivado la virtud de don César, aun desconociendo su linaje.

El Emperador es un hombre justo que, ante todo, piensa en la virtud y los méritos sin considerar los orígenes sociales de los súbditos, por lo que recompensa debidamente a quien los demuestra. No acepta la desmedida pasión del barón de Brisac; de su envidia sustenta: “siempre a mis gustos opuesta” (II, III, p. 172). Respecto a sus procedimientos políticos, dado que hay pugnas internas en Ferrara, cuando Margarita solicita ser duquesa, primero decide desposarla con alguien conveniente, y en el momento de nombrar duque a don César, argumenta: “Que no puedo yo faltar / por tu amor a mi justicia” (III, v, p. 180), ya que busca la lealtad de Ferrara, con el fin de garantizar la consolidación del Estado. La justicia, pues, no se reduce a preceptos de amor particulares —como en el rey David—, porque debe aplicarse en beneficio de la colectividad.

Su valoración de las obras, la retribución, la búsqueda de la armonía social sometiendo los afectos e intereses personales, su aplicación de la justicia y el rechazo a las bajas pasiones de sus allegados hacen de Federico III un buen representante de Dios y de los intereses del Estado.

En conclusión, Calderón recuerda tiempos pasados en los que el estamento nobiliario participaba en el ejercicio militar, y ofrece concepciones neoestoicas sobre el valor de las obras, también presentes

<sup>22</sup> *Vid.* Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 107.

en el pensamiento reformista de la época. Proporciona una perspectiva distinta sobre el mérito personal, que corresponde a la queja de Benito de Peñalosa y Mondragón respecto a que los premios y privilegios sean para los descendientes de los nobles, "...sin que el valor de la persona por aumentada que sea, pueda merecer por sí sola, quando no le acompaña la sangre, y se funda en la nobleza de sus mayores. Por donde parece, que la virtud y valor de los que oy viuen, es de diferentes quilates que la de los antiguos".<sup>23</sup> La comedia transgrede la ideología aristocrático-señorial al privilegiar los méritos 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 ponderación de las obras, como pugnaban los pensadores reformistas de la época, el erasmismo y el neoestoicismo. Así, "sólo la virtud —de acuerdo con Séneca— proporciona el gozo perenne, seguro".<sup>24</sup>

<sup>23</sup> *Op. cit.*, f. 96.

<sup>24</sup> *El esfuerzo por la virtud, bien supremo, es una labor personal*, en *Epístolas*, ed. cit., t. I, L. III, E. 27, 3, p. 211.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

La crisis española de fines del siglo xvi y principios del xvii, aunada al surgimiento del maquiavelismo y del Estado moderno, había llevado a proponer un regreso a la interioridad del hombre, quien, en pleno uso de su libre albedrío, debía guiarse por el entendimiento para alejarse de los falsos bienes. El neoestoicismo era la filosofía *ad hoc* dadas las circunstancias decadentes del imperio. De su mano se formula la racionalización de la política, pero integrada a la moral religiosa, ambos elementos enarbolados por el tacitismo, opción neutralizadora de los postulados del pensador florentino.

El impulso que dio Justo Lipsio a ambas corrientes tuvo profundas repercusiones en la esfera política y cultural del período áureo. Su conversión al cristianismo fue un hecho importante para la recepción de su obra por el propio conde-duque de Olivares, Quevedo, Lope o Calderón, entre muchos otros. La visión del mundo que ofrece parte de una reivindicación de las virtudes romanas —disciplina, orden, prudencia, etcétera—, basada en Tácito; y una resignación neoestoica frente a los avatares de la fortuna. Su perspectiva combina la piedad religiosa con el arte de gobierno, lo que da como resultado una razón de Estado tacitista, por la que pugnaban los pensadores reformistas peninsulares de la época.

Inmerso en el declive de España, Calderón lleva al escenario problemas de actualidad, censuras y remedios en los que la constancia, la prudencia y, en general, el ejercicio de la virtud, con el sometimiento de las pasiones mediante el uso de la razón, son la única alternativa para conducir al Estado y la sociedad a la armonía. Los textos de ficción o basados en fuentes religiosas o históricas revelan un entorno custionado y una alternativa reformista en la que el neoestoicismo y el tacitismo juegan un papel fundamental.

*La vida es sueño* trasluce una conciencia de crisis social, política y moral, que se relaciona con la depresión de la monarquía española del período, en la que un rey maquiavélico es destituido por un príncipe estoico (ética) y tacitista (política) que garantiza el bienestar colectivo y la estabilidad, convirtiéndose en atalaya del reino. Pasando por el camino que había preparado el erasmismo, 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 moral fundada en el dominio de las pasiones y el desarrollo de la virtud en concordancia con el universo. Presenta un cristianismo profundo opuesto al ámbito cortesano, una gran importancia de la educación y una apología al magisterio de la razón.

La aceptación del Hado, definido como el gobierno inquebrantable de la providencia, no implica la coerción de la libertad humana de selección, de reacciones y actos frente a los acontecimientos. De este modo, se otorga una soberanía al libre albedrío, pues el camino hacia la virtud depende del intelecto y la voluntad. El sometimiento de las pasiones es el objetivo del hombre en el mundo terrenal. De ahí que la victoria de Segismundo, y en general de *La vida es sueño*, parece responder a las preguntas 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!’?”<sup>1</sup>

Este triunfo personal conduce a una actitud hacia la vida pública. De la lección de la Historia, aprendida en una didáctica al revés, mediante la observación del reinado maquiavélico de su padre (inducción/deducción) y el mundo cortesano, proviene la concepción de lo efímero de la vida, de la falacia de los bienes mundanos, y la decisión de convertirse racionalmente a la virtud, de acuerdo con las concepciones del neoestoicismo. Así pues, las propias vivencias más la lección de la historia aprendida en el antiejemplo del rey son las que dictarán

<sup>1</sup> *Ibid.*, E. 71, 37, p. 416.

al personaje su ciencia del gobierno neoestoico-tacitista. Las soluciones finales y el castigo justo son acciones que revelan una línea político-moral en Segismundo. La interpretación del vaticinio queda, así, puesta en entredicho, lo que demuestra la íntima trabazón dramática e ideológica de la tragedia.

En Basilio se entrecruzan la teología, la ciencia, la política y la vida privada. Su acción experimental entraña una concepción y un procedimiento que vehiculan el método propuesto por la nueva ciencia que descansa en la experiencia como base de inducción, de acuerdo con los postulados de Galileo. Sin embargo, en el rey coexisten, dialécticamente, el escepticismo y la fe, la inducción y la deducción. Se patentiza, asimismo, una teoría del conocimiento en la que a partir del empirismo se conforma el mundo conceptual y no a la inversa.

Por otro lado, la noción de la vida humana como un camino hacia la virtud encierra una severa transgresión a la ideología aristocrático-señorial imperante en los Siglos de Oro. La valoración del esfuerzo personal es la impugnación no únicamente del *otium cum dignitate* nobiliario, sino de la virtud heredada, la pureza sanguínea, de basar el status en el recuerdo de las hazañas heroicas de los antepasados. Ante los factores de integración se erige el mérito propio y la función esencial del conocimiento, y con éste de la educación, encaminada al recto obrar, como acciones individuales que radican en una perseverancia moral constante. En esta línea, la proclamación de la igualdad de la condición humana, donde el pueblo tiene una participación activa, da un giro drástico al estrecho horizonte estatal del siglo xvii. Lo mismo ocurre con el rey, que carente de virtudes y alejado del cristianismo, es decir, seguidor del pensamiento de Maquiavelo, no puede denominarse representante de Dios en la tierra. Calderón nos coloca, pues, frente a la nobleza de mérito, fundada en la virtud, a la que aspiraban el neoestoicismo, el tacitismo y los 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. Sin



embargo, el análisis del texto desde la perspectiva asumida, que he confrontado con la versión de Zaragoza en la que se encuentran, a pesar de las múltiples variantes, estrechos paralelismos de pensamiento, no sólo nos permite apreciar la evolución de las mentalidades, sino explicar con más herramientas la función dramática de los personajes.

Como he intentado demostrar, la obra de Calderón manifiesta su vasta sapiencia sobre la transformación de las ideas que se daba en la Europa y España del siglo xvii. Así pues, esta lectura del texto sugiere la necesidad de una nueva edición que, sin dejar de contemplar las pertinentes anotaciones de José María Ruano de la Haza, incluya más explicaciones sobre el neoestoicismo, prioritariamente senequista, y el tacitismo, la nueva metodología científica propuesta por Galileo, y ofrezca comentarios para su puesta en escena, tomando en cuenta las aportaciones del trágico y filósofo cordobés.

A lo largo de su producción, Séneca proporciona una serie de pautas que pueden servir de guías en el montaje. Su empleo, siempre a discreción del director, considero que tendría como resultado una representación más clara que permitiría al espectador moderno internarse en los laberintos de *La vida es sueño* con mayor facilidad. La caracterización adecuada de cada personaje, desde la perspectiva neoestoico-tacitista, evita dudas y confusiones sobre la coherencia global del texto dramático. Por ejemplo, el protagonista es un personaje de contrastes, en el cual se presentan dos caracterizaciones opuestas y una transición. En una primera parte, es preciso que aparezca dominado por las pasiones —aunque en el soliloquio de la torre muestre una profunda aflicción que conmueva al público—, de ahí que sus movimientos tengan que estar dotados de cierta rudeza; el vestuario, el cabello, deberían lucir descompuestos, considerando los señalamientos de Séneca en su tratado *De la ira*; los parlamentos se pronunciarían desde la perspectiva pasional que lo envuelve. El estudio de la teoría del conocimiento lleva a resaltar el carácter empírico de su aprendizaje cuando Rosaura ingresa a la torre y en su

estancia en el palacio: la admiración visual y el empleo del tacto son fundamentales, ya que es un mundo que le ha sido vedado. Una vez que Segismundo ha dominado las pasiones mediante el uso de la razón, sus desplazamientos por el escenario habrían de ser acompasados, ecuanímenes, su rostro sereno debería entrañar cierta sabiduría, y la voz, necesariamente, sería pausada, sin prisas, dando un tono de reflexión y profundidad en cada intervención. La expresión, como indica Séneca, debe corresponder a la un varón prudente. Sin embargo, el momento de transición requeriría marcarse con una gestualidad que permitiera al espectador notar la metamorfosis que se está operando a través de una íntima confrontación: el príncipe evoluciona de la pasión a la razón mediante una lucha interna. Un caso es suficiente para ilustrar la importancia de esta precisión: la forma en que debería actuarse el castigo al soldado atendiendo a las indicaciones del estoico cordobés tomadas de su tratado aludido, esto es, la manera de pronunciar la sentencia. Ello evitaría la serie de confusiones, que se dan tanto dentro de la crítica como las que pueden surgir en el espectador, sobre la justicia ético-política del acto, de acuerdo con el tacitismo del nuevo rey. Así pues, la prudencia que alcanza al final sería recomendable mostrarla en la serenidad de la condena y la concesión de una serie de dones. El tacitismo del nuevo rey, de tal forma, limitaría los dilemas. En el protagonista hay una proclamación de la paz que permite la sucesión dinástica en la entrega del poder, un gobierno de la persona con la consecuente aplicación cívica de la ley corrompida por Basilio, quien es, en términos políticos y morales, su antítesis: maquiavelismo/tacitismo, deducción/inducción, pasiones/neoestoicismo. Sobre la base de la representación de éste, hay que contemplar la de Segismundo y viceversa.

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. Esta perspectiva permite comprender la unidad que forman Segismundo y la protagonista, ya que se contrastan los elementos vicio/virtud, pasión/razón. Temas que aparecen completa-

mente fusionados, a tal grado que el desarrollo de uno depende del otro. La dama, desde la simbólica caída del caballo desbocado, es, como éste, la pasión por excelencia, sus móviles son la ira y la venganza, el desconocimiento del beneficio de Clotaldo. Su desplazamiento por el tablado convendría que manifestara cierto arrebato y agresión en la mayoría de las escenas. Su personalidad es la que va a actuar como motor en la vacilación y metamorfosis de Segismundo, ya que, en la estructura dramática del texto, representa el apasionamiento, antítesis de la virtud del nuevo rey. En suma, sobre el comportamiento de Rosaura, el oportunismo del soldado y el maquiavelismo del padre, modelos de lo que hay que evitar, se produce un autodomínio nesoestoico y una visión política tacitista, y eso debería verse en el escenario.

A sabiendas de que he pisado un terreno escabroso, la búsqueda de la compatibilidad entre la teoría y la práctica, tan añoradas por un crítico de la envergadura de Francisco Ruiz Ramón, José María Ruano de la Haza o directores como Francisco Portes, César Oliva, entre muchos más, ha servido como pauta de las palabras anteriores.

Sea como fuere, tener el acierto de conducir a visualizar el ocaso del imperio y su restauración en el espectáculo teatral es una muestra más de la genialidad de don Pedro Calderón de la Barca.

## 2

Recurrir a hechos históricos y textos bíblicos, empleo tacitista del ejemplo, ubicándolos en el contexto contemporáneo mediante la alusión o el desarrollo de los problemas del Estado y la moral religiosa, muestra la preocupación del dramaturgo por los acontecimientos y el declive español.

Uno de los núcleos fundamentales de las tragedias, dentro del conflicto entre la libertad y el destino, es la responsabilidad racional del hombre de dominarse a sí mismo, para poder convertirse en un

ser útil a la colectividad. En la obra calderoniana estudiada encontramos una alabanza de la razón, el paso del hombre viejo (esclavizado por las pasiones) al hombre nuevo (regido por la virtud). Este control personal conduce a una conducta específica en la vida pública: cumplir con las leyes humanas, naturales y eternas, lo que se traduce en armonía social. La violencia a la legalidad conduce al fracaso, pues entraña la búsqueda de un beneficio privado a costa del bien general, por lo que los personajes sólo obtienen ser derrotados. Basilio corrompe el Derecho Positivo y las leyes de la naturaleza, arrastrado por su ansia de inmortalidad y de poder en una contienda con el Hado, mismo que se cumple con la sucesión; quebrantar las leyes de Jehová, debido a las pasiones, causa la tragedia familiar del rey David; los celos destruyen el imperio de Herodes. Calderón hace visible que la máxima autoridad, al olvidar su función por intereses individuales, atenta contra la república. Hacedor de las normas jurídicas, el monarca no debía hacer caso omiso del orden de la naturaleza y la *lex aeterna*. La muestra de severa transgresión religiosa es el rey David o, en el imaginario, Basilio. Representante de Dios, el soberano tenía que constituirse como paradigma de virtud para el pueblo, de ahí que fuera fundamental su triunfo sobre los vicios. Sólo el uso de la correcta reflexión en la cabeza del cuerpo social aseguraría el bienestar de la nación. Guiado por el razonamiento y la virtud, Segismundo es un ejemplo del buen gobernante; por una buena razón de Estado, Joab mata a Absalón en contra de los designios de David; la lucha a ultranza por el cristianismo convierte en esclavo y mártir de la fe a don Fernando, sacrificado en provecho de una ciudad de Dios. La prudencia en el ejercicio del poder del emperador Federico III, de Segismundo y del rey Alfonso lleva a buen puerto las relaciones socio-políticas internas y con otras razas. Lo contrario arrastra a los monarcas a la inestabilidad y, lo que es peor, a los vasallos. La virtud podía unir a la república en un gran cuerpo místico, cuyo rey sería la cabeza del Estado a imitación de Jesucristo.

Los textos también dejan claro cuál debe ser el comportamiento de los súbditos: emulando al soberano, su cometido es hacer uso del entendimiento/potencia y ejercitar la virtud/acto; su obligación es obedecer y respetar el orden jerárquico establecido en la naturaleza por la divinidad. Al final, tal es la acción de Segismundo cuando se somete a su rey/padre, la de don Fernando ante el Rey de Fez, la de don César frente a Federico III. El espectador de la época, inmerso en el declive del imperio español, tenía ante sus ojos la propuesta del regreso a la vida interior como un bien verdadero, alejado de lo innecesario, pero también del cambio político. La conjunción de ambos elementos se da en el rey Segismundo vestido de pieles; la firmeza del infante don Fernando es un modelo para la monarquía en la contienda por los bienes espirituales hasta la muerte: la relación del hombre con el mundo inmaterial.

Los factores de integración, la conducta del estamento dominante, hacía tiempo que no correspondían a las demandantes circunstancias históricas. En los textos se plantea una perspectiva dialéctica de los valores. Por un lado manifiestan, quizá más que una añoranza, un recordatorio de los móviles tradicionales que llevaron a distinguir a una nobleza combatiente y activa en la milicia, que se había ganado el derecho al honor, frente a la poltronería ociosa y superficial de la corte, pero, al mismo tiempo, reflejan el deseo de la estabilidad y la conservación de los reinos en paz. Sin embargo, la remembranza lleva implícita la necesidad de una transformación al enaltecer el mérito como causa de la retribución política y social. El fastidio y el oprobio, resultantes del comportamiento de una nobleza palaciega distinguida por su molicie, usos y costumbres, gastos desmesurados, son evidenciados por el figurón don Toribio, en los comentarios de don Alonso, en las relaciones de don Juan y don Pedro. La superficialidad cortesana de doña Eugenia, la urgencia del indiano por consolidar el linaje con la riqueza y la ponderación de la ejecutoria son satirizados. La ponderación del trabajo es tal que Calderón no tiene empacho en aludir, frente a Felipe IV y su séquito, a la ostentación de

los colaboradores del Estado que dispendian el tesoro indiano en la recepción de doña Mariana de Austria, o en poner a laborar con las manos al príncipe religioso don Fernando, así como no lo tuvo Lope, en la vida cotidiana, al escribir *Las flores de don Juan*. Sin contar con otros factores, girar en torno al principio de la herencia biológica y las acciones de los antepasados, con base en el ocio y la fastuosidad, había llevado al desprecio laboral y al consiguiente fracaso mercantil y financiero. La economía europea había impuesto un ritmo diverso, que demandaba una imperiosa modificación mental y, por ende, de proceder.

La verdadera nobleza radica en los méritos de los personajes calderonianos: Segismundo, don Fernando, don César. El monarca y la sociedad deben reconocerlo: lo hacen Basilio y la corte, el infante es glorificado y don César es recompensado por el emperador. La lucha de Segismundo por el honor de Rosaura, la de don César por librar de la muerte a madama Matilde y la ponderación de la amistad de don Félix son en realidad paradigmas del beneficio senequista, mediante las obras personales, como prioridad sobre los intereses propios: la corona, la vida o el amor.

La propuesta de una sociedad igualitaria despojada de los absurdos fundamentos integradores basados en la sangre y en un honor alejado de los méritos, lejos de hablarnos de un Calderón conservador, nos dejan ver, por lo menos en los textos analizados y en su obra maestra, un dramaturgo crítico del status establecido y de la ideología dominante, que enarbola propuestas reformistas en la intensidad de sus tragedias o en la vida cotidiana. Consciente de que el estamento en el poder había llevado al fracaso a España, Calderón no apoya su mentalidad retrógrada.

Tacitismo y neostoicismo, introducidos en España por Justo Lipsio, son corrientes de pensamiento 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, 2ª ed., ts. I y III, 1988, II, 1986.
- Actas de las Cortes de Castilla*, Madrid, 1915, 1929.
- AGRIPPA, CORNELIO, *La magia de Arbatel. Cornelio Agrippa (1486-1535)*, Prisma, México, 1990.
- , *Filosofía oculta*, tr. de Héctor Morel, Kier, Buenos Aires, 4ª ed., 1994.
- ÁLAMOS DE BARRIENTOS, BALTASAR, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, ed. de Modesto Santos, Anthropos, Madrid-Barcelona, 1990.
- , *Discurso al Rey nuestro señor del estado que tienen sus Reynos y señoríos y los de amigos y enemigos con algunas advertencias sobre el modo de proceder y gobernarse con los unos y con los otros* (S. I.), 1598 (BNMadrid, ms. 983).
- , *Aforismos al Tácito español*, est. prel. de J. A. Fernández Santamaría, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987 (2 ts.).
- ALBORNOZ, BARTOLOMÉ DE, *Arte de los contractos*, Valencia, 1573 (BNMadrid, R. 22610).
- 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, *Lugares comunes de conceptos, dichos, y sentencias en diuersas materias*, Madrid, 1613 (BNMadrid, R. 4481).
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 6ª ed., 1978.
- 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-Associated University Press, Lewisburg-London, 1991, pp. 302-321.
- , (ed.), *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*, vid. *infra*, t. II, pp. 647-666.
- BATAILLON, MARCEL, *Erasmus y España*, tr. de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 3ª ri., 1986.
- BENNASSAR, BARTOLOMÉ, *Valladolid en el Siglo de Oro*, Fundación Municipal de Cultura, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 1983.
- BODINO, JUAN, *Los seis libros de la República*, tr. de Gaspar de Añastro Isunza, ed. de José Luis Bermejo Cabrero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992 (2 ts.).
- 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. de José M. Ruano de la Haza, Castalia, Madrid, 1994.
- , *La primera versión de La vida es sueño*, ed. de José María Ruano de la Haza, Liverpool University Press, Liverpool, 1992.

- , *La vida es sueño, Autos sacramentales. Desde su origen hasta fines del siglo XVII*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1865, t. 58.
- , *El mayor monstruo del mundo*, ed. de José María Ruano de la Haza, Espasa-Calpe, Madrid, 6ª ed., 1989.
- , *Los cabellos de Absalón*, ed. de Evangelina Rodríguez Cuadros, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- , *El agua mansa. Guárdate del agua mansa*, ed. de Ignacio Arellano y Víctor García Ruiz, Reichenberger, Kassel, 1989.
- , *La dama duende*, ed. de Ángel Valbuena Briones, Cátedra, Madrid, 5ª ed., 1983.
- , *El príncipe constante*, ed. de Enrica Cancelliere, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- , *El príncipe constante*, ed. de Fernando Cantalapiedra y Alfredo Rodríguez López-Vázquez, Cátedra, Madrid, 1996.
- , *El gran teatro del mundo*, ed. de Enrique Rull, Debolsillo, Barcelona, 2005.
- , *A secreto agravio secreta venganza*, Espasa-Calpe, Madrid, 5ª ed., 1983.
- , *El castillo de Lindabridis*, ed. de Victoria B. Torres, EUNSA, Pamplona, 1987.
- , *La cisma de Inglaterra*, ed. de Francisco Ruiz Ramón, Castalia, Madrid, 1981.
- , *La devoción de la cruz*, ed. de Manuel Delgado, Cátedra, Madrid, 2000.
- , *Saber del mal y del bien*, en Juan Eugenio Hartzenbusch (ed.), *Comedias de don Pedro Calderón de la Barca*, Biblioteca de Autores Españoles, Rivadenira, Madrid, 1848, vol. 7, t. 1.
- , *Hombre pobre todo es trazas*, *ibid.*
- , *El astrólogo fingido*, *ibid.*
- , *La puente de Mantible*, *ibid.*
- , *¿Cuál es mayor perfección?*, *ibid.*
- , *La hija del aire*, ed. de Francisco Ruiz Ramón, Cátedra, Madrid, 1989.

- , *El mágico prodigioso*, ed. de Bruce Wardropper, Cátedra, Madrid, 2ª ed., 1996.
- , *Gustos y disgustos son no más que imaginación*, en *Comedias de don Pedro Calderón de la Barca*, Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneira, Madrid, 1863, vol. 12, t. 3.
- , *Las cadenas del Demonio*, *ibid.*
- , *Amar después de la muerte*, *ibid.*
- , *Para vencer amor, querer vencerle*, *ibid.*
- , *Para vencer amor querer vencerle*, en *Comedias*, ed. de Ángel Valbuena Briones, Aguilar, Madrid, 2ª ed., 2ª ri., 1987.
- , *La fiera, el rayo y la piedra*, ed. de Aurora Egido, Cátedra, Madrid, 1989.
- CAMPBELL, YSLA, “Honor y burguesía en *Las firmezas de Isabela*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 37:1 (1989), pp. 143-158.
- , “Aspectos ideológicos de la versión de Zaragoza de *La vida es sueño*”, en Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro* (Münster, 1999), Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2001, pp. 260-266.
- CAPELLE, WILHELM, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1958.
- CAPPELLETTI, ANGEL, ed. y tr., *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid, 1996.
- CARANDE, RAMÓN, *Carlos V y sus banqueros*, Crítica, Barcelona, 1977 (2 ts.).
- , “El crédito de Castilla en el precio de la política imperial”, *Otros siete estudios de historia de España*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 5-78.
- CASALDUERO, JOAQUÍN, “Sentido y forma de *La vida es sueño*”, en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *Calderón y la crítica, vid. infra*, t. II, pp. 667-693.
- CASTILLA Y AGUAYO, JUAN DE, *El perfecto regidor*, Salamanca, 1586 (BNMadrid, R. 5492).
- CASTILLO DE BOBADILLA, J., *Politica para corregidores*, Madrid, 1597 (BNMadrid, R. 26197).
- CASTILLO PINTADO, ÁLVARO, “Los juros de Castilla. Apogeo y fin de un instrumento de crédito”, *Hispania*, 23:89 (1963), pp. 43-70.

- CASTILLO Y SOLÓRZANO, ALONSO DEL, *La Garduña de Sevilla y Anzuelo de las bolsas*, ed. de Ángel Valbuena Prat, Aguilar, Madrid, 1986, t. II.
- CAVILLAC, MICHEL, *Gueux et marchands dans le Guzmán de Alfarache (1599-1604)*, Université de Bordeaux, Bordeaux, 1983.
- , *Pícaros y mercaderes en el Guzmán de Alfarache*, tr. de Juan Azpitarte, Almagro, Universidad de Granada-Universidad de Almería, 1994.
- CAXA DE LERUELA, MIGUEL, *Restauracion de la antigua abundancia de España*, Madrid, 1631 (BNMadríd, R. 6164).
- COPÉRNICO, NICOLÁS, *Sobre las revoluciones*, ed. y tr. de Carlos Mínguez Pérez, Tecnos, Madrid, 1987.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer, Alta Fulla, Barcelona, 1993.
- CHAUCHADIS, CLAUDE, *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1984.
- CHAUNU, PIERRE, *Sevilla y América. Siglos XVI y XVII*, tr. de Rafael Sánchez Mantero, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1983.
- DE PADILLA, LUISA, *Lagrimas de la nobleza*, Zaragoza, 1639 (BNMadríd, R. 11966).
- Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano*, ed. de 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.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, ANTONIO, “Guerra económica y comercio extranjero en el reinado de Felipe IV”, *Hispania*, 23:89 (1963), pp. 71-110.
- , *Política y hacienda de Felipe IV*, Pegaso, Madrid, 2ª ed., 1983.
- 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*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994.

- , *Spain and its World 1500-1700*, Yale University Press, New Haven-London, 1989.
- , *El Conde-Duque de Olivares*, Crítica, Barcelona, 6ª ed., 1991.
- EPICTETO, *Máximas. Los estoicos*, tr. de J. Bergua, Ediciones Ibéricas, Madrid, 3ª ed., 1943.
- , y MUSONIO RUFO, *Tabla de Cebes; Disertaciones; Fragmentos menores; Manual; Fragmentos*, ed. y tr. de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1995.
- ESTRADA, JUAN ANTONIO, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid, 1994.
- ETTINGHAUSEN, HENRY, “Horacianismo vs. neoestoicismo en la poesía de fray Luis de León”, en Víctor García de la Concha y Javier San José (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996, pp. 241-252.
- FELIPE IV, *Decreto que imbio su Magestad para que se leyese en el Consejo con otro papel dándole cuenta del Estado de su Monarquía*, 1630 (BNMadrid, ms. 8805).
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, MANUEL, “El fracaso de la hegemonía española en Europa”, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España. La España de Felipe IV*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, t. xxv.
- FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, PEDRO, *Conservación de monarquías*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1926, t. 25.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, JOSÉ. A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.
- , “Estudio preliminar” a Baltasar Álamos de 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, pp. 481-540.
- FURIÓ CERIOL, FADRIQUE, *El concejo y consejeros del Príncipe*, ed. de Henry Mechoulán, Tecnos, Madrid, 1993.

- GALILEI, GALILEO, *Carta a Cristina de Lorena*, ed. de Moisés González García, Alianza, Madrid, 1ª ri., 1994.
- GENTIL DA SILVA, JOSÉ, *Desarrollo económico, subsistencia y decadencia en España*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967.
- GIGINTA, MIGUEL, *Tratado de remedio de pobres*, Coimbra, 1579 (BNMadrid, R. 11590).
- GOLDSCHMIDT, VÍCTOR, “El estoicismo antiguo”, en Brice Parain (dir.), *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, Siglo XXI, Madrid, 4ª ed., 1975, pp. 273-296.
- GONZÁLEZ D'ÁVILA, GIL, *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid*, Madrid, 1623 (BNMadrid, U. 7628).
- GONZÁLEZ DE CELLORIGO, MARTÍN, *Memorial de la politica necessaria, y util restauracion à la Republica de España, y estados de ella, y del desempeño universal de estos Reynos*, Valladolid, 1600 (BNMadrid, VE. 207-6).
- , *Memorial*, Valladolid, 1º de marzo, 1597 (BNMadrid, VE. 50-9).
- GUARDIOLA, JUAN BENITO FR., *Tratado de nobleza y de los titulos y ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España*, Madrid, 1591 (BNMadrid, R. 23965).
- GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS, *Orfeo y la religion griega*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970.
- GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, GASPAR, *Noticia general para la estimacion de las artes*, Madrid, 1600 (BNMadrid, R. 28056).
- GUZMÁN, PEDRO DE, *Los bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad en ocho discursos*, Madrid, 1614 (BNMadrid, R. 7707).
- HALL, H. B., “Segismundo and the Rebel Soldier”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 45 (1968), pp. 189-200.
- HAMILTON, EARL J., *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Ariel, Barcelona, 1975.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, tr. de Wenceslao Roses, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- 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 (ed.), *Critical Essays, vid. infra.*, pp. 114-133.
- , "La dialéctica y el casuismo en Calderón", en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, t. II, pp. 561-581.
- HOMERO, *La Odisea*, tr. de José Manuel Pavón, Gredos, Madrid, 1986.
- HONIG, EDWIN, "El príncipe magnánimo y el precio de la conciencia moral en *La vida es sueño*", en Manuel Durán y Roberto González Echevarría, *op. cit.*, pp. 747-768.
- HUÉLAMO, MELCHOR DE, *Libro primero de la vida y milagros del glorioso confessor Sant Gines de la Xara*, Murcia, 1602 (BNMadrid, 3-64915).
- "Instrucción que se dio a Felipe IV sobre materias del gobierno de estos Reynos y de sus agregados", *Semanario Erudito*, Valladares, Madrid, 1788, t. XI.
- JAMES, WILLIAM, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 2ª ed., 1994.
- KAMEN, HENRY, *La España de Carlos II*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1981.
- 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, *Une famille de marchands: les Ruiz*, Armand Collin, Paris, 1955.
- LARRAZ LÓPEZ, JOSÉ, *La época del mercantilismo en Castilla*, Real Academia de Ciencias Sociales y Políticas, Madrid, 1943.
- LAUER, ROBERT, "El leal traidor de *La vida es sueño* de Calderón", *Bulletin of Hispanic Studies*, 77 (2000), pp. 133-144.
- , "El rey Basilio y el discurso del Poder", en *Hacia Calderón* (Décimo Coloquio Anglogermano, Nassau, 1993), Franz Steiner, Stuttgart, 1994, pp. 253-265.
- LIPSIO, JUSTO, *Libro de la constancia de Ivsto Lipsio*. Traducido de Latin en Castellano, por Iuan Baptista de Mesa; Natural de la Ciudad de Antequera. Sevilla, 1616 (BNMadrid, R. 19024).

- , *Políticas*, ed. de Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López, tr. de Bernardino de Mendoza, Tecnos, Madrid, 1997.
- LÓPEZ BRAVO, MATEO, *Un socialista español del siglo XVII*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- LÓPEZ PINCIANO, ALONSO, *Philosophia Antigua Poética*, ed. de Alfredo Carballo Picazo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973 (3 ts.).
- , *Philosophia antigua poetica*, Madrid, 1596 (BNMadrid, R. 6527).
- LÓPEZ PORTILLO Y PACHECO, JOSÉ, *Génesis y Teoría del Estado Moderno*, Porrúa, México, 1982.
- LLULL, RAMÓN, *Tratado de Astrología*, tr. de Joan Manuel Ballesta, *Revista Astrológica Mercurio*-3, 34, especial (marzo, 1991) [Barcelona].
- MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El príncipe*, pról. de Sabino Fernández Campo, ed. de Mercedes López Suárez, Temas de Hoy, Madrid, 1994.
- , *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, ed. y tr. de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid, 2000.
- MARAÑÓN, GREGORIO, “La obra política del Conde-Duque de Olivares”, *Revista de Occidente*, 51 (1936), pp. 283-321.
- 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*, Gateway, Chicago, 1956.
- MARIANA, JUAN DE, *Del Rey y de la Institución Real*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1950, vol. 31.
- MARX, CARLOS, *Contribución a la crítica de la economía política*, Política, La Habana, 1966.
- MEINECKE, FRIEDERICH, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 3ª ed., 1997.
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Calderón y su teatro*, Madrid, 1910.
- MOLINA, TIRSO DE, *El condenado por desconfiado*, ed. de Ysla Campbell, Castalia, Madrid [en prensa].



- MONCADA, SANCHE DE, *Restauración política de España*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974.
- MONDRAGÓN, HIERÓNIMO DE, *Censura de la locura humana i excelencias della*, Lerida, 1598 (BNMadrid, R. 6997).
- MORA, JUAN DE, *Discursos morales*, Madrid, 1589 (BNMadrid, R. 13816).
- MORENO DE VARGAS, BERNABÉ, *Discursos de la nobleza de España*, Madrid, 1622 (BNMadrid, R. 10994).
- NÚÑEZ, FRANCISCO, *Retrato del pecador dormido*, Salamanca, 1575 (BNMadrid, R. 25427).
- OLIVARES, DAMIÁN DE, *Señor*, Toledo, 1625 (BNMadrid, VE. 209-148).
- ORTIZ LUCIO, FRANCISCO, *Tratado unico del principe y juez christiano*, Madrid, 1601 (BNMadrid, U. 10128).
- Papeles curiosos en diuersas materias tocantes a Estado, guerra y gouierno*, S.I., s.f., (BNMadrid, ms. 3207).
- PARKER, ALEXANDER, *La imaginación y el arte de Calderón*, Cátedra, Madrid, 1991.
- , “Calderon’s Rebel Soldier and Poetic Justice”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 46 (1969), pp. 120-127.
- PATERSON, ALAN G., “Justo Lipsio en el teatro de Calderón”, en J. M. Ruano de la Haza (ed.), *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: ensayos dedicados a John E. Varey*, Dovehouse Editions Canada, Ottawa, 1989, pp. 275-291.
- , “Retorno a Picatoste y su Calderón ante la ciencia”, en Hans Flasche (ed.), *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 (ed.), *Calderón*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 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 despeveblan a España para su mayor potencia y dilatacion*, Pamplona, 1629 (BNMadrid, R. 15291).

- PÉREZ, ANTONIO, *Relaciones y cartas*, ed. de Alfredo Alvar Ezquerro, Turner, Madrid, 1986 (2 vols.).
- PEREZ, JOSEPH, *La révolution des 'Comunidades' de Castille (1520-1521)*, Institut d'Etudes Ibériques et Ibéro-Américaines, Université de Bordeaux, Bordeaux, 1970.
- PICATOSTE, FELIPE, "Concepto de la Naturaleza. Deducido de las obras de don Pedro Calderón de la Barca", en Roberto Durán y González Echevarría, *op. cit.*, pp. 167-248.
- PIKE, RUTH, *Aristócratas y comerciantes*, Ariel, Barcelona, 1978.
- PLATÓN, *Timeo*, ed. y tr. de Francisco P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 4ª ed., 1981.
- 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*, pról. de Raimundo Lida, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.
- , *Epistolario*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, vol. 48, t. 2.
- RAMÍREZ, ALEJANDRO, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles, 1577-1606*, Clásicos Castalia, Madrid, 1966.
- REALE, GIOVANNI y DARÍO ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 2ª ed., 1992 (3 ts.).
- REBOLLEDO, LUIS DE, *Primera parte de cien oraciones funebres*, Sevilla, 1600 (BNMadrid, R. 28745).
- REGALADO, ANTONIO, *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, Destino, Barcelona, 1995.
- REINCHERBERGER, ARNOLD G., "Calderon's *El príncipe constante*, a Tragedy?", en Wardropper (ed.), *Critical Essays*, *vid. infra*, pp. 161-168.
- REICHENBERGER, KURT y 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.
- RIST, J. M., *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona, 1995.
- RIVADENEIRA, PEDRO DE, *Tratado de la tribulación*, en *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1927, t. 60, pp. 358-448.
- , *Tratado de la religión y virtudes*, *ibid.*, pp. 449-587.
- RODIS-LEWIS, GENEVIÈVE, *La morale stoïcienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Taurus, Madrid, 1962.
- RODRÍGUEZ CUADROS, EVANGELINA, “Calderón entre 1600 y 1640: todo intuición y todo instinto”, en Felipe B. Pedraza Jiménez y Rafael González Cañal (eds.), *La década de oro en la comedia española: 1630-1640* (Actas de las XIX Jornadas de teatro Clásico, Almagro, julio de 1996), Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 127-158.
- ROJAS, AGUSTÍN DE, *El buen Republicano*, Salamanca, 1611 (BNMadrid, R. 6521).
- ROSSI, PAOLO, “El científico”, en Rosario Villari *et al.*, *El hombre barroco*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 319-348.
- ROTTERDAM, ERASMO DE, *Educación del príncipe cristiano*, est. prel. de Pedro Jiménez Guijarro y trad. con Ana Martín, Tecnos, Madrid, 1996.
- , *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, pról. de Marcel Bataillon, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971.
- , *Paráclisis o Exhortación al estudio de las letras divinas*, ed. de Dámaso Alonso, *ibid.*, pp. 420-469.
- , *Obras escogidas*, tr. de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1964.
- , *Les Silènes d'Alcibiade*, ed. y tr. de Jean-Claude Margolin, Les Belles Lettres, Paris, 1998.

- , *Elogio de la locura*, intr. de Johan Huizinga, Porrúa, México, 1996.
- 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. Estudios sobre teatro español y novohispano de los Siglos de Oro. Homenaje a Marc Vitse* (Actas del v Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro, UACJ, 6-9 de marzo, 1996), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1997, pp. 19-35.
- RUIZ MARTÍN, FELIPE, *Lettres marchandes échangées entre Florence et Medina del Campo*, Jean Touzot, Paris, 1965.
- , “La Banca en España hasta 1782”, *El Banco de España*, Impreso por Ferreira, 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 del III Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro, UACJ, 9-12 de marzo, 1994), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad 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, “Estudio preliminar” a su edición de *La vida es sueño*, Alhambra, Madrid, 1995, pp. 3-70.
- RUSSELL, BERTRAND, *La sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid, 1962.
- , *Religión y Ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 13 ri., 2003.
- SAAVEDRA FAJARDO, DIEGO DE, *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*, Biblioteca de Autores Españoles, 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.).
- SANTA MARÍA, JUAN DE, *Tratado de Republica y policia christiana para Reyes y Principes: y para los que en el gobierno tienen sus uezes*, Madrid, 1615 (BNMadrid, R. 19241).
- SARANYANA, JOSEP-IGNASI, *Historia de la Filosofía Medieval*, EUNSA, Pamplona, 3ª ed. revisada y aumentada, 1999.
- SEGOVIA, TOMÁS, “La vida es sueño o la crítica del oráculo”, *Poética y profética*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 375-420.
- SÉNECA, LUCIO ANNEO, *Epístolas morales a Lucilio*, ed. y tr. de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, ri., 1994, t. I; 1989, t. II (2 ts.).
- , *Cartas a Lucilio*, intr. de Carlos Montemayor, tr. de José M. Gallegos Rocafull, Secretaría de Educación Pública, México, 1985.
- , *Tratados Filosóficos. Cartas*, versiones de Pedro Fernández de Navarrete y Nicolás Estévez, Porrúa, México, 7ª ed., 2000.
- , *Tratados morales*, ed. y tr. de José M. Gallegos Rocafull, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991, t. I; 1946, t. II (2 ts.).
- , *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolintosis*, ed. y tr. de Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 1996.
- , *Des bienfaits*, tr. de François Préchac, Les Belles Lettres, Paris, 1972 (2 ts.).
- , *Tragedias*, ed. y tr. de Jesús Luque Moreno, Gredos, Madrid, 1ª ri., 1988 (2 ts.).
- , *Los ocho libros de cuestiones naturales*, tr. de J. L. Izquierdo Hernández, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.
- , *Sobre la felicidad*, ed. y tr. de Julián Marías, Alianza, Madrid, 10ª ri., 1997.
- SHAUB, MARIANNE, “La réformeluthérienne: une théologie de l’absolutisme”, en J. Ph. Genet y P. Vincent (eds.), *Etat et eglise dans la genese de l’etat*

- moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, pp. 187-194.
- SLOMAN, ALBERT E., "The Structure of Calderón's *La vida es sueño*", en Wardropper (ed.), *Critical Essays*, *vid. infra*, 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*, ed. cit., 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. (eds.), *Studies in Honor of Bruce Wardropper*, Juan de la Cuesta, Newark Delaware, 1989, pp. 291-303.
- SPITZER, LEO, "The Figure of Fénix in Calderón's *El príncipe constante*", en Wardropper (ed.), *Critical Essays*, *vid. infra*, pp. 137-159.
- STRAUSS, FEDERICO DAVID, *Nueva vida de Jesús*, F. Sempere y Compañía (eds.), Valencia (s.f.) (2 ts.).
- SUÁREZ GALVÁN, EUGENIO, "Vuelta a Segismundo y el soldado rebelde", *Romance Notes*, 13 (1971), pp. 143-146.
- SULLIVAN, HENRI, *El Calderón alemán. Recepción e influencia de un genio hispano (1654-1980)*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, 1998.
- TÁCITO, CORNELIO, *Historias I-II*, ed. de José Tapia Zúñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995; *Historias III-V*, 1999.
- , *Anales. Libros I-IV*, ed. y tr. de José L. Moralejo, Gredos, Madrid, 1ª ri. 1984; *Libros XI-XVI*, 1ª ri. 1986.
- , *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*, ed y tr. de J. M. Requejo, Gredos, Madrid, ri. 1988.
- TIERNO GALVÁN, ENRIQUE, "El tacitismo en las doctrinas del siglo de oro español", *Anales de la Universidad de Murcia*, 22 (1947-48), pp. 805-988.
- VALBUENA BRIONES, ÁNGEL, *Perspectiva crítica de los dramas de Calderón*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 18-34.
- , "Los tópicos de Séneca en el teatro de Calderón", en *Calderón y la comedia nueva*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pp. 60-75.

- VALBUENA PRAT, ÁNGEL, *Calderón: su personalidad, su arte dramático, su estilo, sus obras*, Juventud, Barcelona, 1941.
- VALLE DE LA CERDA, LUIS, *Desempeño del patrimonio de su Magestad, y de los Reynos, sin daño del Rey y vassallos, y con descanso y aliuio de todos*, Madrid, 1600 (BNMadrid, R. 4490).
- VALLES, FRANCISCO, DE, *Cartas familiares de moralidad*, Madrid, 1603 (BN-Madrid, 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*, en *Obras de Lope de Vega*, ed. de Emilio Cotarelo y Mori, Real Academia Española, Madrid, 1930, t. XII.
- , *El premio del buen hablar*, en *Félix Lope de Vega Carpio, Obras selectas*, ed. de Federico Carlos Sáinz de Robles, Aguilar, México, 1991, t. I.
- , *La niña de plata*, *ibid.*
- , *Arte nuevo de hacer comedias*, *ibid.*
- , *Dineros son calidad*, en *Comedias de Lope de Vega*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1925, t. 41, vol. 3.
- VELÁZQUEZ, BALTASAR MATEO, “Relacion del caso peregrino y extraordinario de las dos Isabelas”, en *El filosofo del aldea*, Madrid (s.f.) (BNMadrid, R. 19527).
- VILAR, PIERRE, *Oro y moneda en la historia 1450-1720*, tr. de Armando Sáez y Juana Sabater, Ariel, Barcelona, 1969.
- VITSE, MARC, *Segismundo et Serafina*, France-Ibéri Recherche, Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.
- , “El hecho literario”, en José María Díez Borque (dir.), *Historia del teatro en España. Edad Media, siglo XVI, siglo XVII*, Taurus, Madrid, 1983, t. I, pp. 507-612.
- VIVES, JUAN LUIS, *Obras completas*, tr. de Lorenzo Ribera, Aguilar, Madrid, 1948.
- WARDROPPER, BRUCE, ed., *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, 1981), *Anejos de la Revista Segismundo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983, pp. 185-198.
- 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*, ed. cit., 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.
- ZABALETA, JUAN DE, *El día de fiesta por la mañana*, en *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*, ed. de Cristóbal Cuevas García, Castalia, Madrid, 1983.





*La vida es sueño*

*a la luz del pensamiento neoestoico-tacitista*

se terminó de imprimir en abril de 2009  
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.

Av. Coyoacán 1450, col. Del Valle 03200 México, D.F.

Tipografía y formación: El Atril Tipográfico, S.A. de C.V.

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia.

Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de  
El Colegio de México.



Publicada en 1636, *La vida es sueño* se gesta en el esplendor de lo que ha venido llamándose “The Roman Century”, es decir, el siglo en que resurgieron, debido al declive español, las figuras de los grandes maestros de la filosofía y la historia: Séneca y Tácito. Para ello hubo que contar con que el erasmismo había generado un terreno fértil a tales corrientes. Empero, es preciso reconocer el valor trascendental del pensamiento de Maquiavelo como una fuerza motriz de gran impulso, ya fuera para rechazarlo en sus perspectivas éticas y religiosas de manera rotunda, o para tomar algunas concepciones básicas de la política: hacer de ésta una ciencia cuya fuente es la historia.

Inmerso en el declive de España, Calderón lleva al escenario problemas de actualidad, censuras y remedios en los que la constancia, la prudencia y, en general, el ejercicio de la virtud, con el sometimiento de las pasiones mediante el uso de la razón, son la única alternativa para conducir al Estado y la sociedad a la armonía. Los textos de ficción o basados en fuentes religiosas o históricas, revelan un entorno cuestionado y una alternativa reformista en la que el neoestoicismo y el tacitismo juegan un papel fundamental.

*La vida es sueño* trasluce una conciencia de crisis social, política y moral, que se relaciona con la depresión de la monarquía española del período, en la que un rey maquiavélico es destituido por un príncipe estoico (ética) y tacitista (política) que garantiza el bienestar colectivo y la estabilidad convirtiéndose en atalaya del reino. Pasando por el camino que había preparado el erasmismo, 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 moral fundada en el dominio de las pasiones y el desarrollo de la virtud en concordancia con el universo. Presenta un cristianismo profundo opuesto al ámbito cortesano, una gran importancia de la educación y una apología al magisterio de la razón.

Ilustración de portada: Enrique C. Ricart Nin, Barcelona, 1933.



EL COLEGIO  
DE MÉXICO

ISBN: 978-607-462-017-7



9 786074 620177