



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

El determinismo astral frente a la libertad en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca

Autor

Marta Cristina Oria de Rueda Molins

Director

Alberto Montaner Frutos

Filosofía y Letras/ Filología Hispánica
2015

Índice

1. Introducción	3
2. La astrología calderoniana	5
a. El clima intelectual del Siglo de Oro	5
b. Dos vertientes de la astrología: fuerza y conocimiento	9
3. El debate escolástico sobre la <i>libertas</i>	19
4. <i>Liberum arbitrium adversus libertatem</i> en Segismundo	22
5. El trasfondo teológico de la obra	25
6. Conclusión	27
7. Bibliografía	28

1. Introducción

Los estudios literarios calderonianos que versan sobre el contenido filosófico de sus obras están en cierta medida obligados a comentar la cuestión de la libertad y el determinismo que tanto afecta a los personajes. Son numerosas las obras de Calderón en las que los astros influyen en el devenir de la conducta de los protagonistas, pero de todas ellas, la más destacable y objeto de nuestro estudio para ilustrar la noción de libertad y determinismo por causas astrológicas que el autor podría tener, es *La vida es sueño*, obra donde toda la acción se desencadena a partir de la lectura de la “carta astral” en el nacimiento de Segismundo, príncipe de Polonia. En dicha obra, la cuestión de la libertad y la astrología es tratada explícitamente por Calderón a través de los diálogos. Junto a ella, otras composiciones que debemos citar para entender el pensamiento de Calderón y en las que también se aborda la cuestión binómica del influjo sideral y la libertad, son: *El astrólogo fingido*, *El mágico prodigioso*, obra en la que se enfatiza sobre el problema de la magia diabólica, la *philocaptio*, frente al libre albedrío y el ejercicio de la virtud; así como el auto sacramental: *No hay más fortuna que Dios*.

El hombre, ontológicamente espiritual y material, dotado de una trascendencia, ha aspirado desde sus orígenes a lo absoluto, incluso en el ámbito de la libertad, olvidando que su materialidad lo define en sí como limitado. La búsqueda del conocimiento total incluyendo el porvenir, está inserta, por ello, en la historia de los hombres. Vicente García señala que, ya en el sexto milenio antes de Cristo, los sacerdotes babilónicos creían en las estrellas, creencia que tenía influencia en la civilización coetánea: “Las estrellas eran consideradas en estos pueblos como la fuente de todos los cambios y también como signos que podían interpretarse” (2006:27).

Con el revivir de la adivinación, como pseudociencia, en el siglo XXI, los estudios sobre *La vida es sueño* se han apartado del consabido tema de la vida como sueño del hombre o de Dios, para centrarse en la astrología como elemento clave en la predestinación del hombre. De ahí que la crítica haya estudiado recientemente, de forma extensa, la influencia del desarrollo del estudio astrológico en los pensadores medievales y en los humanistas del Renacimiento. Hurtado Torres, en su estudio sobre la astrología desarrollada en su tiempo, (siglos XVI y XVII), parte de la distinción fundamental realizada por Ciruelo en 1530, para entender las obras de mencionado

siglo: «la astrología falsa y la astrología “verdadera” o legal» (Hurtado Torres, 1984:16).

Concuerdan la verdadera y la falsa astrología no solamente en el nombre, más también en la obra, que entrambas juzgan de las cosas que están aún por venir; y esto juzgan por los cielos y estrellas. Mas hay diferencia entre ellas quanto a las cosas de que juzgan, la verdadera Astrología habla de cosas que se causan por las virtudes de los cielos, que con sus movimientos y luces alteran el aire y el mar (...) Y en estos juicios no hay vanidad ni superstición alguna, porque aplica a los efectos sus causas, que tienen virtud natural para los hacer. Y esta Astrología es lícita y verdadera ciencia, como la filosofía natural o la Medicina. (...) La falsa Astrología no es arte ni ciencia verdadera, antes es una superstición, porque por los cielos y estrellas presumen de juzgar cosas que no pueden ser efectos de ellas, ni las estrellas tienen virtud natural para las hacer (Ciruelo 1952:43).

Es decir, la “astrología verdadera” se limitaba al pronóstico de fenómenos naturales, principalmente meteorológicos, aunque sin descartar influjos sobre las criaturas vivientes, frente a la “falsa” y nociva astrología, llamada judiciaria, que pretendía predecir cualquier suceso futuro, en especial los relativos a los avatares de los seres humanos. Al igual que este autor, otros investigadores de entre los que destacan Vicente García, y Frederick De Armas, empiezan sus estudios desde la diferenciación de las dos “astrologías”, siendo denominador común lo expresado por éste último: «Si por un lado se aceptaba la astrología natural, por otro se prohibía la astrología judiciaria y mucho más la magia astrológica» (Armas, 2006:121).

En las últimas ediciones españolas de la mencionada obra, las preparadas por Edward M. Wilson en 1976 y Antonucci en 2008, los prólogos no tratan acerca de la influencia de la astrología en la obra calderoniana. En cambio, en los estudios más recientes, sí se aborda como gran cuestión, la astrológica. Así, Sansuán Sáez (2004) se centra en el aspecto de la libertad y el anhelo de conocimiento del futuro desde la perspectiva cristiana, dedicando más de un centenar de páginas a ello (273-420), pero es Ciriaco Morón en su edición del año 2013 quien la retoma teológicamente para criticar a los reyes que en vez de dedicarse al estudio de las ciencias se dedicaban a un saber «puramente conjetural e inseguro» (Morón, 2013:56); y prosigue a su vez, como ya hubiera hecho Armas, tratando la figura del *rey astrólogo*, destacando bien la imposibilidad, bien la incertidumbre del cumplimiento de las predicciones propias de la astrología judiciaria dado el libre albedrío innato en el ser humano. Es la oposición entre

el determinismo o la influencia necesaria que los astros puedan tener sobre la conducta de las personas, y la libertad del ser humano y su libre albedrío.

Alberto Montaner (2014) en el estudio más reciente publicado sobre la astrología y la literatura, recoge, a partir de los documentos escritos hasta el siglo XVII, el pensamiento generalizado que hasta el momento se tenía de la astrología y también la oposición de la Iglesia a cualquier práctica mágica o supersticiosa. En su estudio de los tratados del siglo XVI sobre la materia, se detiene en *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo, el ensayo más ortodoxo según la doctrina católica sobre la materia, donde se vinculan la magia y la superstición, o la capacidad de adivinar el porvenir, con el pacto o amistad con el diablo. Del mismo modo, se asume la máxima “las estrellas inclinan, pero no obligan” (Hurtado Torres, 1984:24-27; Montaner, 2014:805), afirmando así que cierto influjo astral es posible en el ser humano, pero no lo suficiente para determinar su comportamiento.

Junto a la aceptación del influjo sideral en el hombre, se hace patente la cuestión de la libertad, que entró en un debate en torno al cual se produjeron varias posturas, siendo las más destacables: el bañecismo, y el molinismo, que afectaron al contexto en que se escribió el drama calderoniano aunque no se pueda deducir en la lectura explícita de la obra.

No se trata, por tanto, de efectuar un estudio desde la perspectiva moderna y evolucionada acerca de la astrología a partir de la Ilustración, sino que, sin olvidar los recientes estudios calderonianos, el objetivo es determinar la medida en la que Calderón creyó que los astros influían en el comportamiento de las personas, concretamente a partir de la considerada su *opus magnum*: *La vida es sueño*.

2. La astrología calderoniana

a. El clima intelectual en el Siglo de Oro

En el siglo XVII, correlativamente a la racionalización del pensamiento humano, la astrología judiciaria fue proscrita y marginada, produciéndose una contraposición entre las prohibiciones oficiales y el amplio grado de difusión de las publicaciones y creencias astrológicas en este período, tal y como Hurtado menciona: «en el siglo XVII se produce un recrudecimiento de las publicaciones astrológicas, y los contenidos se

hacen más judicarios, afectan más a la voluntad del hombre» (Hurtado Torres, 1984:30). La coexistencia de una doble astrología, que convivirá durante varios siglos con el cristianismo, y que luego se adaptará a él para pervivir, es un hecho desde los primeros escritos sobre el tema.

En el siglo IV, san Agustín es el primero en condenar la “falsa” astrología en sus *Confesiones* y *De doctrina christiana* abordando el problema de la astrología dentro del objetivo de compatibilizar razón y fe. Señaló que los planetas deben ser integrados como parte de la naturaleza creada por Dios, y que al igual que el resto de ella, sirven para llevar al hombre a la admiración y al conocimiento de la existencia de un Dios Supremo, del que da testimonio. Para conocer la veracidad de las predicciones nacidas en la lectura de los astros, san Agustín somete la ciencia astrológica a «la misma rigurosidad lógica con que se analizan los enunciados matemáticos, es decir, como un lenguaje formal cuyo desarrollo debe ser objetivo, demostrativo e infalible, para poder ser aceptada como ciencia verdadera» (Vicente García, 2001:188) concluyendo que no es posible elevarla a dicha categoría pues no siempre se cumple lo predicho, ilustrándolo a través de la lectura de las tablas astrológicas a dos gemelos nacidos en la misma fecha y cuyas vidas son muy diferentes, preguntándose:

¿Cómo es que jamás pudieron ofrecer ninguna explicación de por qué en la vida de los gemelos, en sus acciones, en sus destinos, en sus profesiones, habilidades, honores y restantes aspectos que atañen a la vida humana y en la propia muerte exista tanta diversidad que muchos extraños son mucho más semejantes a ellos en lo relativo a éstos que los propios gemelos entre sí, separados en su nacimiento por un pequeñísimo intervalo de tiempo, y engendrados en su concepción en un solo coito y además en un único instante? (Agustín, *Confesiones*, 344-45; *apud*. Vicente García, 2001: 193)

Desde este momento, la astrología falsa fue irreconciliable con el cristianismo que la condenará, al igual que sus prácticas, a lo largo de la historia.

Posteriormente, san Isidoro, en el siglo VI, estableció por primera vez la diferencia entre la astrología natural o astronomía como estudio científico del movimiento de los astros, y la astrología como superstición. Para san Isidoro «el único propósito de los astros es ordenar el tiempo, con ese fin fueron creados por Dios y ese debe ser el estudio de la astrología natural» (Vicente García, 2001:197), siendo entonces la observación de los

signos y la predicción del futuro, prácticas contrarias a la Revelación y a la doctrina cristiana, por lo que los cristianos deben apartarse de ello.

La cuestión será retomada por santo Tomás, en el siglo XIII enmarcándola en la *actio corporalis creaturae*, es decir, dentro del problema de si la materia tiene poder de causar actividad. El Aquinatense pensaba que los cuerpos celestes, que son los menos sometidos al cambio por seguir ciclos regulares, tenían la capacidad de influir en aquellos que son más cambiantes; pero esta influencia en los cuerpos terrenales de los cuerpos celestes, señala, «se da en el plano del intelecto siendo más susceptible que el de la voluntad a las influencias planetarias ya que el primero es más impresionable por los sentidos mientras que la voluntad puede librarse de la influencia de los deseos bajos o del mundo sensorial» (Vicente García, 2006:70) e imposibilita por tanto una predicción del futuro en cuanto a las acciones humanas. Hace explícita santo Tomás la cuestión del determinismo astral y lo niega anteponiendo el libre albedrío del hombre. Por tanto, la libertad del hombre le permite superar las influencias del mundo material, determinado por los planetas en cierta medida y orientar sus acciones al bien o al mal; pero, por la capacidad de influir del mundo planetario en la naturaleza inferior de la persona, la astrología puede predecir el futuro de las personas en tanto que no controlen sus pasiones.

Con la separación de los luteranos y calvinistas en el siglo XVI, la cuestión de la libertad y la providencia divina se cuestionaron y, como consecuencia de la persecución de las nuevas herejías, las prácticas astrológicas también se vieron afectadas. En el siglo XVI, las disposiciones no se hicieron esperar. En el índice inquisitorial de 1583 sobre los libros prohibidos, se incluía: «todos los libros, tratados y escritos, en la parte que tratan y dan reglas y hacen arte o ciencia para conocer por las estrellas y sus aspectos... lo por venir que está en la libertad del hombre» (*apud*. Armas, 2006:121). El índice, en realidad, no hacía sino aplicar lo que ya estableció la bula *Super illius specula* en 1326 «la condena de la adoración diabólica y la magia demoníaca (es decir, la nigromancia)» (Montaner 2014:651). Otra disposición fundamental es la bula *Coeli et terrae Creator*, fulminada por Sixto V en 1586 contra la astrología judiciaria, las demás artes adivinatorias y las artes que las enseñan por su supuesta conexión diabólica: «las predicciones de los sucesos futuros “no provienen del conocimiento de las causas naturales, como pretenden los astrólogos, sino de la intervención diabólica en sus

mentes” (Mora, 2006:82). Así, la bula subrayaba que la predicción y la superstición se centraban en «los *actus futuri contingentes*, es decir, las acciones no condicionadas por las leyes naturales» (Montaner, 2014: 645), lo cual significaba la merma decisiva o la negación del libre albedrío, afirmando, en contraposición, cierta predestinación del hombre al bien o al mal. La bula especificaba los principales errores de los astrólogos: la negación de la libertad del hombre y por tanto, la responsabilidad sobre sus actos, ya que éstos quedaban sujetos al influjo de las estrellas, así como el principio de la providencia o la presciencia divinas. La Iglesia optó entonces por restringir el uso de la astrología a lo referente a la navegación, medicina y agricultura. Tales medidas impuestas desde Roma provocaron reacciones en la sociedad por parte de los partidarios de la astrología:

Como Juan Mendoza de Porres que ese mismo año escribió un memorial en defensa de la astrología dirigido al Consejo de la Inquisición. Durante los primeros años del siglo XVII llegó al Consejo un nuevo memorial, *Astronómica defensión, censura y parecer del licenciado Gachapay, acerca del uso de la astrología judiciaria*, y un tercero del obispo de Bujía, Fray Fernando de Vera en 1622. El propósito de los tres escritos era defender que la astrología constituía una ciencia basada en el movimiento de los astros, es decir, en datos observables en la naturaleza, y que no había intervención alguna del demonio. Afirman que el juicio basado en el momento del nacimiento de la gente no es sino la aplicación de unos conocimientos objetivos que nada tienen que ver con los cuentos de pícaros y mercachifles (...) Estos engaños, señalan, habría que prohibirlos, pero nunca las predicciones astrológicas, que no anulan ni la libertad del hombre –sólo se habla de inclinaciones, no de determinaciones causadas por los astros- ni la providencia divina, porque Dios está por encima de las estrellas y las gobierna. (Mora, 2006:82-83)

No es casual que en el siglo XVII, al tiempo que proliferaban los escritos astrológicos, se reavivara la lucha contra la astrología desde la Iglesia mediante tratados entre los que Alonso Guardo señala como fundamentales: el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* de fray Martín de Castañega, el *Tratado de la verdadera y falsa profecía* de Juan de Horozco y Covarrubias, y la ya citada *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo (Alonso Guardo, 2014:520).

Es Calderón, por su condición de «dramaturgo cristiano», según Parker (1976:275), uno de los autores del siglo XVII que reflejan en su obra la doctrina católica, negando la determinación astral, pero dejando abierto el cauce de influencia astral en el hombre en cuanto al nivel sensorial, con una distinción: el hombre mediante la superación de sus

pasiones, de su psiquismo inferior, puede prevalecer sobre el hado, el destino. Millán Puelles en sus *Fundamentos de Filosofía* hablará de esta distinción neoescolástica de los dos psiquismos del hombre, inferior y superior, al señalar que «el cuerpo humano es la resultante de la materia prima y un alma espiritual capaz también de las virtualidades del psiquismo inferior (...) No hay, por lo tanto, en esta concepción un problema esencial para el nexo alma-cuerpo» (2001:324).

Como Andueza constatará en su estudio: «por el vencimiento de sí mismo, Segismundo sabe superar su condición inicial de fiera, producto de un error, y convertirse en el príncipe prudente que conquista la corona real, endereza y rige su propia vida por la fuerza de su voluntad» (2001:94). En este mismo punto se sitúa Montaner (2014: 805) al estudiar la postura de Alonso de Ercilla en *La Araucana*:

No se trata, pues, de una «cómoda salvedad» como cree Millé (1927:89), sino de un planteamiento perfectamente coherente con la aceptación de la astrología fisiológica, según la cual el influjo sidéreo condiciona la constitución corporal y humoral y, en consecuencia, sienta las bases tanto de la condición física como del temperamento de los individuos, lo que les hace tener determinadas habilidades e inclinaciones; sin embargo, tal condicionante material no es tan fuerte que no pueda ser contrastado y superado por el libre albedrío.

Por tanto, como se puede observar, si bien había una postura definida por la Iglesia acerca de la condena de la astrología judiciaria, la actitud general sobre el influjo astral en la conducta humana era de aceptación, al menos en el plano sensitivo del ser humano, inclusive por la Iglesia católica. Como señala Montaner, sólo una débil voz italiana niega cualquier influjo sideral sobre el hombre: «La negación total del influjo astrológico que hacen los dos Pico della Mirandola es extremadamente rara en la época, aunque se irá abriendo camino paulatinamente» (2014:807).

b. Dos vertientes de la astrología: fuerza y conocimiento

De la división agustiniana respecto a las prácticas astrológicas, se deriva otra segmentación en cuanto a la naturaleza de la creencia del influjo astrológico, bien como fuerza, capaz de influir en los cuerpos materiales terrestres, bien como conocimiento, ya sea falso, ya verdadero. El hombre, como ser ínsito en el universo del que forma parte, constituye junto a este una unidad orgánica en la que, de algún modo, todas sus partes se relacionan.

La astrología concebida como *vis*, fuerza, se correspondería con la astrología verdadera, o “astronomía”, donde se estudian los ciclos regulares de los astros, sujetos a leyes fijas, y capaces de influir en determinados cambios en la naturaleza terrestre, como el flujo de las mareas, o bien, la reproducción animal, es decir, aceptándose, por tanto, la capacidad de los astros de ejercer influjos en los cuerpos inferiores. Se entiende, como Vicente García, que el universo era comprendido de modo «organicista, interrelacionándose en todas sus partes como un ser vivo (*anima mundi*) que permite que lo que ocurre en una parte se refleje en otra, y que asume, por tanto, el principio hermético de Correspondencia: arriba como abajo, heredado de las cosmologías más primitivas» (Vicente García, 2011:201). De esa visión organicista e interrelacionada de todas las partes que integran el universo, se deriva el pensamiento del posible influjo sideral en el hombre, cuestión en la que la mayoría de la crítica está de acuerdo, habiendo polémica en el grado de influencia sideral en el ser humano.

Ciriaco Morón (2013), en el prólogo a su edición de *La vida es sueño*, plantea la cuestión de la influencia sideral y la libertad humana desde el ámbito teológico concluyendo, de acuerdo con el Aquinatense, que los movimientos de los cuerpos celestes pueden influir en todo caso sobre el apetito sensitivo. La visión platónica, aceptada por los escolásticos, de la dualidad del hombre como un ser de dos dimensiones inseparables: cuerpo y alma, lleva a los teólogos, a los filósofos y a Calderón, a establecer que el hombre está dividido en un primer nivel en materia y espíritu, siendo preeminente el alma sobre el cuerpo, afirmando entonces que el ser humano es sustancialmente su alma, y que ésta tiene como tarea fundamental purificarse para la contemplación de las Ideas; en el caso calderoniano, de Dios. Entonces, surge la pregunta por la procedencia de las impurezas, a lo que Platón afirma como tal, las necesidades y exigencias del cuerpo, que se imponen tiránicamente a la vocación contemplativa del alma. De la psique, o alma, se derivan dos psiquismos en función de los hechos de la naturaleza: el psiquismo inferior, donde se encuentran los apetitos o tendencias sensitivas, y el psiquismo superior donde se encuentran las facultades cognitivas del hombre como la inteligencia, la libertad, y la voluntad, estando los hechos afectivos (emociones, sentimientos, pasiones) en un plano intermedio. La presencia de un psiquismo cognitivo, propio del ser humano, lo capacita en el ejercicio de la libertad y la voluntad, pudiendo superar las tendencias sensitivas y pasionales. El

hombre, a través de su inteligencia es capaz de reconocer lo que determina como bien, y puede dirigirse a él, siendo el Bien supremo, la Felicidad. En esa búsqueda de la Felicidad, el hombre anhela el conocimiento del incierto porvenir y por eso consulta los astros, puesto que se ve como microcosmos, reflejo del cosmos, creyendo entonces que los movimientos que de ellos se desprendan serán semejantes a los suyos. Fontaine, al estudiar el concepto isidoriano de la astrología, señala que los astrólogos pueden realizar tres actividades: «o predicen el porvenir a través de los astros, o disponen los doce signos celestes según las diferentes partes del alma y cuerpo -según la creencia en la “melothesia”- o predicen el carácter y el destino de las personas a través de las estrellas» (Fontaine 1953:271; De Vicente 2001:196). Se vuelve al concepto helenístico del “hombre melotésico” del que también habla Francisco Rico (2005), donde el ser humano es concebido como microcosmos reflejo del macrocosmos, viabilizándose el pensamiento de una influencia planetaria en el hombre.

Del pensamiento platónico, seguido por Calderón, y de la subsiguiente concepción del hombre como un ser dual, se deriva la idea de que el cuerpo y las tendencias del mismo resultan un mal que hay que sujetar. La fuerza astral, influyente en el ámbito biológico de la persona, relacionado con lo psicológico (pues el hombre es una unidad sustancial), actúa indirectamente sobre el psiquismo inferior del hombre, los apetitos sensibles del mismo, señalando con más acierto el mal a suceder, antes que el bien, como señala Calderón: «¡Qué pocas veces el hado/ que dice desdichas miente,/ pues es tan cierto en los males,/ como dudoso en los bienes!/ ¡Qué buen astrólogo fuera/ si siempre casos crueles/ anunciara, pues no hay duda/ que ellos fueran verdad siempre!» (Calderón, *La vida es sueño*, vv. 1724- 1731). Pero esta influencia astral, que afecta al ámbito sensitivo del hombre, por estar dotado de cognición, puede superarla, según Calderón, a través del ejercicio de la virtud: «Y así, quien vencer aguarda/ a su fortuna, ha de ser/ con prudencia y con templanza» (vv. 3217- 3219). Mediante el uso de la libertad, el hombre puede conocer el bien y dirigirse a él, y por tanto, la predicción de los astros, resultas fallida o vencida: «Mas fiando a tu atención / que vencerás las estrellas, / porque es posible vencellas / a un magnánimo varón» (vv. 1284-1287), oración que adapta la máxima ptolemaica *sapiens dominabitur astros* (cf. Montaner, 2014:670 y 805). Vicente García en su estudio sobre la astrología en la época medieval señala que los astros predicen el futuro en tanto en cuanto el hombre se deja arrastrar por sus pasiones: «la astrología puede en la mayoría de los casos también, predecir el futuro de

esos hombres, aunque no el de los sabios que, por el ejercicio de su voluntad o libre albedrío, están capacitados para controlar sus pasiones y escapar así a toda predicción basada en los cuerpos celestes» (2006:70).

En esta vertiente astrológica se sitúa a quien Parker bautizó como «el poeta de la responsabilidad moral» (1976:327). Calderón en *El mágico prodigioso* recoge la idea de Dios como Causa primera, al igual que santo Tomás: «Pensar que hay un Dios,/ suma bondad, suma gracia,/ todo vista, todo manos/ infalible, que no engaña,/ superior, que no compite/ Dios a quien ninguno iguala,/ un principio sin principio,/ una esencia, una sustancia,/ un poder y un querer solo;/ y cuando como éste haya,/ una, dos o más personas,/ una deidad soberana/ ha de ser sola esencia/ causa de todas las causas» (Calderón, *El mágico prodigioso*, vv. 285-297). Por eso, donde hay Dios, no puede haber fortuna, destino, o predeterminación astral alguna que afecte al ser humano y de la que se deriven los bienes y males de los hombres, pues todo está pensado por Dios, lo que se conoce como “presciencia divina”, de la que se hablará posteriormente al tratar la libertad del hombre. Así, la Fortuna es presentada por Calderón como una nueva deidad, fruto del engaño del demonio, con el único objetivo de hacer olvidar a los hombres la existencia de Dios.

«¿Qué es Fortuna?
Una inventada
deidad, que si bien la apuras
en las vanidades toda,
y en las verdades ninguna
la hallarás, pues en sus aras
nada luce y todo alumbra.
Con que pienso, cuando unos
agradezcan las venturas
y otros lamenten las penas,
que ni unos ni otros acudan
con las quejas o las gracias
a Dios, sino que confundan
su providencia, parando
sin que en lo mayor discurran,
en lo menor; de manera
que del favor o la injuria
a su Fortuna no más
los efectos atribuyan;
con que, olvidados de Dios,
siendo él la causa de todas,
no le conozcan ninguna»

(*No hay más fortuna que Dios*, vv. 103-125).

La Fortuna, al igual que los hados, son los culpables, según Segismundo, de su situación: «Quejoso de la fortuna/ yo en este mundo vivía» (Calderón, *La vida es sueño*, vv. 263-264). Segismundo cree, porque así se lo ha hecho ver su padre mediante el encierro, que está sometido a la fortuna: «Miradme otra vez sujeto/ a mi fortuna» (vv. 2319-2320), a la que invoca en las ocasiones en que le suceden males, como en su regreso a la torre después de haber gozado de la libertad. Sólo al final, liberado por el vulgo, y humanizado, se vuelve consciente de que «quien vencer aguarda/ a su fortuna, ha de ser/ con prudencia y con templanza» (vv. 3218-3219).

Frente a la astrología como fuerza, se encuentra la astrología en su vertiente de conocimiento, es decir, como información que los astros y cuerpos celestes son capaces de revelar al hombre mediante su movimiento, conocimiento que, a su vez, puede ser falso o verdadero, pero capacitado para influir en el hombre, pues ese conocimiento, independientemente de su naturaleza debe ser adivinado e interpretado por el hombre, que sin saber cuánto de cierto hay en ello, se ve atormentado.

El conocimiento “falso” correspondiente a la vertiente astrológica judiciaria, es incorporado al hombre de forma irracional, posibilitado por la característica de espiritualidad del hombre, es decir, que la persona es una sustancia individual de naturaleza racional. Aun como irracionalmente falso, este conocimiento incide en el individuo incluso cuando éste, dubitativo, no sabe si confiar o no en lo leído en los astros, puesto que los ciclos y movimientos requieren de una interpretación, adivinación, realizada por el hombre. «El término “adivinación” como señala Cicerón, procede del latín *divinatio*, y remite a *divus*, lo divino, lo que refleja la estrecha relación que existió entre estas prácticas y la divinidad en el mundo grecolatino» (Alonso Guardo, 2014:517). De ahí también nace la oposición de la Iglesia a dichas prácticas, por presentarse como una alternativa a Dios. Calderón afirma: «Todo Bien es don de Dios, / todo Mal es del demonio», por eso la astrología como superstición es considerada como un arte diabólica por la Iglesia. Como ya señalaba Ciruelo en el siglo XVI en ocasiones lo predicho se cumple, siendo manifestado por virtud «del uso de artes diabólicas y maneras supersticiosas por las cuales piensan, que sin trabajo y en breve tiempo podrían saber todas las cosas que ellos quieren. Estas artes halló el diablo

para engañar y cegar a los hombres vanos que se desvanecen en estas fantasías» (*Reprobación*,p.41) El hombre puesto de bruces frente a estos imprevistos, se cree sometido al Hado, *fatum*, olvidando así su libertad, y en este olvido de la libertad y del libre albedrío, se consulta el curso de los astros y se busca medir la influencia que el Hado puede tener en el hombre. La consulta astral, es destacable, nace en todas las obras calderonianas del deseo y la soberbia de los personajes.

«Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, codicia de los ojos y soberbia de la vida» (1 Jn, 2,16). Así se expresa el evangelista san Juan en su primera carta, señalando que tres son las cosas que proceden del mundo y no de Dios: el apetito carnal, el visual y la soberbia vital, que no es sino el anhelo del hombre de poseer todo el conocimiento, incluyendo el inasequible a la razón humana.

La soberbia, el deseo de dominar todo, conduce al hombre a querer saber incluso lo inaccesible a su naturaleza. De este deseo irrefrenado de alcanzar lo inaprensible nace y se desarrolla la astrología y es el desencadenante principal de *La vida es sueño*: la presunción del rey Basilio, que no quiere verse humillado por su hijo, le lleva a consultar los signos astrológicos. Basilio padece una «soberbia intelectual» (Armas, 2006:119). Para Calderón no es tan relevante la cuestión del cumplimiento o no de las profecías leídas por los astrólogos como el transmitir que una elección del mal desencadena un mal mayor; lo que en el fondo se traduce en: « Más sea verdad o sueño,/ obrar bien es lo que importa; / si fuere verdad, por serlo» (Calderón, *La vida es sueño*, vv. 2423- 2424). De la lectura de la carta y de las tablas astrológicas, acción condenada por la Iglesia, se deriva un mal mayor: el injusto castigo del inocente, la reclusión de Segismundo en la torre, la privación de su libertad.

Pero, la carencia de cimiento certero en la lectura de los signos astrales, no equivale a la imposibilidad de predicción, pues hay una posible eficacia, en tanto que el mundo natural y el sobrenatural se encuentran relacionados, en la medida en que el elemento espiritual del hombre se ve condicionado por su envoltorio corporal y es este el que, a su vez, puede quedar condicionado por el influjo astral. En su tratado, Ciruelo dedica tres capítulos a las artes adivinatorias y al poder que tiene el diablo para revelar a los adivinos las cosas futuras, postura oficial de la Iglesia desde el siglo IV en el Concilio de Laodicea. Al hablar de ese anhelo de conocimiento propio del hombre, señala:

Natural deseo tienen todos los hombres de querer saber, como dice Aristóteles, y cada uno lo experimenta en sí mismo, mayormente si es hombre de ingenio bueno. Mas esta natural inclinación habla de reglar los hombres por la regla de la razón y de la ley de Dios, porque sin esta regla, los grandes ingenios de los hombres errarán y se perderán como caballos desbocados que corren sin riendas. La regla es esta: que el hombre cuerdo no quiera saber lo que no se pueda saber por razón natural, si Dios no lo revelase y aun en lo que se puede saber, y no fuera de ella, desvaneciéndose como quien anda perdido fuera del camino (Ciruelo, 1952:40).

La clave para entender el pensamiento astrológico calderoniano se encuentra en la figura del rey Basilio, presentado como un rey sabio que emplea su tiempo en el estudio de las ciencias, en las que está incluida la astrología, que le permite conocer los hechos venideros: «Ya sabéis que yo en el mundo / por mi ciencia he merecido / el sobrenombre de docto; / pues, contra el tiempo y el olvido, / los pinceles de Timantes, / los mármoles de Lisipo, / en el ámbito del orbe / me aclaman el gran Basilio» (Calderón, *La vida es sueño*, vv. 604- 611). Ante el estudio de la astrología judiciaria por un monarca, Armas señala que el rey usurpa la función de Dios, «*playing God*, de forma análoga al papel del autor en *El gran teatro del mundo* » (Armas, 2006:119). El estudio del rey es supersticioso porque su ambición no es conocer los movimientos de los astros, sino el porvenir, por eso afirma: «pues cuando mis tablas miro / presentes las novedades / de los venideros siglos, / le gano al tiempo las gracias / de contar lo que yo he dicho» (*La vida es sueño*, vv. 619- 623). Concluye en este aspecto sobre la figura del rey que:

A pesar de todas las prohibiciones contra la astrología judiciaria, Calderón nos presenta en su teatro reyes que aceptan consejos astrológicos o que practican la astrología. Estos reyes creen en las predicciones aunque siempre se subraya en estas obras que la astrología es incierta y que el sabio, con su libre albedrío, puede anular cualquier profecía de este tipo (Armas, 2006: 131).

Basilio se considera un rey docto y, en su anhelo de conocimiento y de sabiduría quiere conocer el futuro, sin advertir la soberbia que eso supone, pues implica querer igualarse con Dios, único que, por su presciencia, puede conocer, sin determinarlos, los actos futuros contingentes. Es la representación del hombre que insatisfecho con su naturaleza se rebela, y se fía de la creencia desmedida para superar las limitaciones de la racionalidad. Con el devenir del tiempo dudará de la interpretación que hiciera de los astros, pero queriendo experimentar si ese poder de los astros, puede ser contrastado con el valor y con prudencia por el hombre afectado de tales influjos. Para ello, opta por

dotar a Segismundo de libertad para actuar durante un período de tiempo: «Quiero examinar si el cielo / (que no es posible que mienta, / y más habiéndonos dado / de su rigor tantas muestras / en su cruel condición), / 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» (*La vida es sueño*, vv. 1103- 1111). Basilio quiere examinar al cielo que, si bien no miente, puede desdecirse, esto es, ser contradicho, y proclama, como se ha mencionado anteriormente, que *sapiens dominabitur astris*, el hombre sabio puede superar a los hados.

Como advierte Peter Dunn acerca de la relación del rey y la astrología: «He is proud of his science and he glorifies in the obsequiousness of his court. His pride is responsible for the certainty which he believes in the truth of his prediction» (1973: 120). Su orgullo le hace pensar que su predicción e interpretación de los astros es correcta, y que además tiene la capacidad de cambiar el futuro del Estado. Se iguala a ese Dios que, como se pensaba, conocía el futuro de las personas, cuestión ampliamente discutida en los sectores eclesiásticos y que se tratará aquí con posterioridad. Sosa-Velasco considera que Calderón pone a prueba a Segismundo a través de Basilio por dos razones: «para criticar la vanidad de Basilio, y para criticar la falta de educación de Segismundo, para lo que es necesario reafirmar la idea ya explicada de san Agustín sobre la influencia de los astros; las estrellas no producen los eventos, sino que los predicen» (2011:514).

Al igual que Basilio, Leonardo, hombre de ciencias, posee conocimientos de astrología, aunque cuestiona, como Basilio, el poder de los astros de predecir el futuro: «Lo que un astrólogo dice, / ¿lo das ya por sucedido? / ¿es causa para que así hayan los ojos llegado / a tales extremos, di?» (Calderón, *El astrólogo fingido*, vv.1395-1399).

Se puede concluir que Calderón en sus obras declara, como ya lo hiciera en el siglo XII Hildegarda von Bingen, teóloga alemana católica cuya obra fue traducida e impresa en 1513 por primera vez en París, y muy probablemente conoció el dramaturgo, que en vano se practica la astrología judiciaria: «oh hombre, ¿por qué adoras a una criatura que ni puede consolarte ni ayudarte, te hará medrar en la dicha, como proclaman los astrólogos, artífices de la muerte, y cuantos les siguen en la impiedad pagana, diciendo que las criaturas os dan la vida y rigen vuestros actos?» (Von Bingen, *Scivias*, p.55). Esta idea se plasma explícitamente en *El astrólogo fingido* cuando, a pesar de que todo

es fingimiento desde el primer momento, don Diego decide dejar la astrología que ha practicado: «Pues yo juro eternamente / de dejar mi astrología. / Esta boda se celebre / para que con su contento / suplan las faltas que tiene / un Astrólogo fingido, / si tantas perdón merecen» (Calderón, *El astrólogo fingido*, vv.3361-3367), de donde se puede colegir también que se decide a dejar de practicar esa astrología de conocimientos incipientes adquiridos en Italia con Della Porta. Hace Calderón una crítica de la creencia en esta astrología judiciaria en boca de Morón, cuando don Diego cuestiona qué ha de hacer ante las preguntas de los demás sobre el porvenir: «Lo que todos, responder / una vez sí y otras no, / sea de gusto, o de pena, / Dios se la depare buena, / pues ¿qué astrólogo acertó / cosa ninguna?» (vv.1542-1547); lo que también aparece recogido en el auto sacramental, donde señala: «¿Qué vanidad, oh mortales, / os tiene ciegos y locos, / que olvidados de que es Dios/ primera causa de todo, / no le acudís con las quejas / o las gracias, dando ociosos / culto a una deidad de humo / en aras de viento y polvo?» (*No hay más fortuna que Dios*, vv. 560-567).

La otra vertiente de la astrología como conocimiento, la que se considera como verdadera, radica en la Causa primera que se manifiesta, es decir, la creencia del Cosmos como testimonio de un Dios, que a través de él da una información al hombre, la Revelación divina. «Dada la existencia de profecías, sueños y visiones en el Nuevo Testamento, la Iglesia admitirá ciertas formas de saber el futuro» (Montaner, 2014:518). Había una gran confusión sobre la astrología en la sociedad y en la Iglesia católica, influenciada por las ocasiones recogidas en la Biblia donde Dios se había valido de los astros para hablar del porvenir, como en el nacimiento de Jesucristo. San Gregorio, en el siglo VI, al enfrentarse a la exégesis de la Epifanía, trata los temas bíblicos relacionados con la astrología. En el Nuevo Testamento hay dos de los fenómenos astrológicos más importantes que señalan el nacimiento y la muerte de Cristo. En primer lugar, la estrella que guio a los Magos, y que, como señala Vicente García posteriormente «operaría contrariamente a la naturaleza de los cielos. No era propio de un astro abandonar su puesto en el firmamento y viajar como una flecha» (2006:69). En segundo lugar, el eclipse que anunció la muerte de Cristo. Para san Gregorio, al igual que anteriormente para san Isidoro: «el único propósito de los astros es ordenar el tiempo, con ese fin fueron creados por Dios y ese debe ser el estudio de la astrología natural» (Vicente García, 2006:62). Calderón conocía la presencia de fenómenos astrológicos en la Sagrada Escritura «el mayor, el más horrendo/ eclipse que ha padecido / el sol, después

que con sangre / lloró la muerte de Cristo» (*La vida es sueño*, vv. 688- 691). Los astros marcaron un momento culminante en el devenir de la historia.

La vida es sueño se presenta como la obra de la superación de lo interpretado respecto a los astros en todos los personajes. Tanto Segismundo, como Rosaura superarán lo que en un principio parecía predestinado: «Que yo, sin más camino / que el que me dan las leyes del destino, / ciega y desesperada / bajaré la cabeza enmarañada» (*La vida es sueño*, vv. 11-14). No podemos concluir, por tanto, que Calderón apruebe la práctica de la astrología judiciaria, ni que esta sea verdadera, pero tampoco rechaza por completo la validez de la astrología, señalando que tiene un límite, el libre albedrío. En el estudio *The horoscope motif* realizado por Peter Dunn la conclusión acerca del cumplimiento de lo predicho por los astros es concisa, «The prophecy is both fulfilled and not fulfilled» (1973:121), y a la vez complicada de descifrar. Dunn confirma que lo interpretado por los astros se cumple, pues Segismundo al despertar en el palacio se convierte en homicida y tirano, pero al mismo tiempo, no se cumple, pues tras su cambio sustancial, Segismundo es capaz de perdonar a su padre, humillarse y ser un rey digno para el pueblo. Ciriaco Morón (2013) anota así el verso 713 en su edición: «Algunas cosas entrevistas por Basilio se cumplen después, otras no. Por ejemplo después del v.3304 no puede pensarse que Segismundo fuera un rey tirano. Es otra prueba de la tesis constante del texto: la prudencia del entendimiento está sobre el poder de las estrellas». Se cumple una vez más lo sentenciado en tantas ocasiones: la virtud supera las tendencias sensitivas del hombre, es decir, el triunfo del psiquismo superior sobre el inferior en el hombre.

Por tanto, se puede concluir que, si bien los astros inciden, de una manera u otra en la conducta humana, siempre lo hacen de forma indirecta, bien a través del aspecto biológico del hombre, bien mediante la adivinación, sin determinar en ninguno de los casos la conducta del mismo. Es este el motivo del enfado de Segismundo con Basilio, a quien acusa de haberse fiado de su interpretación de los movimientos astrales y no de Dios y la libertad de la que ha dotado al ser humano, olvidando al mismo tiempo que a quien Dios da una responsabilidad, también le da los medios y la virtud necesaria para poder realizarla si así lo decide en su libertad: «Porque en efecto, la sangre / le incita, mueve y alienta / a cosas grandes» (*La vida es sueño*, vv.1052-1054). Es decir, Dios se manifiesta en el cosmos, pero ha dotado al hombre de libertad, y aunque conoce el

futuro del mismo, respeta ese bien supremo que le ha otorgado, pero que en el caso de Segismundo, le ha sido arrebatado. La presciencia de Dios será lo que a los teólogos católicos, y al mismo Calderón, preocupe, pues, si Dios lo sabe todo pasado, presente y futuro ¿no está, pese a todo, Segismundo, el hombre, predestinado por Él?

3. El debate escolástico sobre la *libertas*

Hablar de “libertad” equivale tratar de un concepto algo difuso, pues las explicaciones que se han dado del término en diferentes contextos han sido diversas, pero siempre, guardando entre ellas cierta relación. La libertad en su concepción más amplia, o lo que es lo mismo, el libre albedrío, puede comprenderse como «una propiedad de la voluntad que permite a la persona dirigir su conducta hacia los fines que se ha propuesto sin coacción alguna» (Yepes y Aranguren, 2003: 117). Se entiende por tanto que la libertad es un rasgo característico del hombre, innato y constitutivo de su naturaleza, que se hace realidad a través de la voluntad, y convierte al sujeto en objeto de derechos y deberes. Sin embargo este ejercicio del libre albedrío siempre orientado a un fin, puede dirigirse a la consecución de un mal o un bien degradando o perfeccionando a la persona respectivamente. La libertad y la orientación de la voluntad es el tema fundamental de *La vida es sueño* como consecuencia del Concilio de Trento y los debates que a raíz del mismo surgieron.

En el ámbito doctrinal católico, el *Diccionario Teológico Enciclopédico* define el término “libertad” como «una parte esencial y constitutiva de la persona, un derecho inalienable de la naturaleza humana creada, apto para promover el crecimiento del hombre hacia su propio cumplimiento» (Pancomio y Mancuso, 2002: 561). San Agustín en el siglo IV rebatió los postulados pelagianistas que abogaban por la libertad del hombre y su capacidad para escoger entre el bien y el mal sin necesidad de la gracia divina. La doctrina agustiniana por el contrario, partiendo de la libertad del hombre, afirmaba que, tras la entrada del mal en el mundo, el ser humano necesitaba de la gracia para alcanzar la libertad más plena superando las pasiones y el libertinaje. San Agustín consideró insuficiente el conocimiento del bien para el alcance del mismo, siendo necesaria para el hombre la gracia para encaminarse al bien. De ahí el pensamiento de la libertad como plenitud del libre albedrío. San Agustín señala que esta elección del bien sólo puede alcanzarse mediante la participación de la providencia a través de la gracia

divina, abriéndose así un nuevo debate acerca de la predestinación del hombre al Bien o Causa primera que lo creó.

Si el hombre está predestinado a dirigir su vida a un fin supremo, la Felicidad, que san Agustín ligaba a Dios, para ello necesita la intervención divina pues el hombre *per se* no puede alcanzarlo por la presencia del mal en su ser. ¿Puede afirmarse entonces la anulación de la libertad del hombre por medio de la participación de la gracia divina en él? Carlos Gardeazábal sintetiza la doctrina agustiniana a este respecto al señalar que «la gracia confiere al hombre la *libertas*, la verdadera libertad. Por la gracia, el libre arbitrio se convierte en *libertas*» (1999:28). El hombre puede escoger, por tanto, entre la resistencia o la aceptación de la gracia divina. Gardeazábal señala a este propósito siguiendo a san Agustín que «la gracia divina es irresistible no porque se supedita y controle la voluntad humana, sino porque pide una respuesta que corresponde con el más profundo deseo y motivación del hombre, con su verdadera identidad, y siendo el hombre una criatura de Dios, es capaz de responder a ella con toda libertad» (1999:28). La confusión de la asistencia de la providencia divina, a través de la gracia, con cierta predestinación, (postura que como hemos señalado anula la libertad) llevó a equiparar el conocimiento que Dios pueda tener de los hechos futuribles, la presciencia divina, con los hechos que finalmente sucederán, sin que el conocimiento de éstos pueda de alguna forma determinar la conducta del hombre que, en el ejercicio de su libertad, puede transformarlos. El *Diccionario Teológico Enciclopédico* explica el término “predestinación” como «designio eterno y amoroso de Dios de hacer al hombre partícipe de su naturaleza divina en el Hijo y de recapitular las cosas en Cristo mediante la Iglesia» (Pancomio y Mancuso, 2002: 561) al tiempo que puntualiza que la iniciativa divina no elimina la libertad humana, puesto que el hombre en su libertad puede rechazar o resistir ese designio divino e impulso al bien, como en un principio hace Segismundo al ser liberado por primera vez. Presciencia divina por tanto no es, en la doctrina católica, sinónimo de predestinación.

Esta confrontación entre Dios como *vis* y la criatura libre desembocó en el Concilio de Trento en distintas posturas sintetizadas en dos por Ruiz de la Peña. Por un lado, la postura que aboga por la predeterminación física, con origen en la idea de que «el concurso divino a todo acto humano es previo a dicho acto; la causalidad del creador precede cronológicamente la causalidad de la criatura física» (1991:356), y por tanto la

gracia se constituye como el motor de cualquiera acto orientado al bien. Sin embargo, dentro de esta relativa predeterminación del hombre respecto a la causalidad divina puede ser rechazada o no según el grado de gracia recibido, es decir, en caso de que el hombre reciba la *gracia eficaz* definida por Ruiz de la Peña como «la predestinación física que implica infaliblemente la ejecución del acto saludable por sí misma y con anterioridad al consentimiento de la voluntad humana» (1991:357), no podrá resistirse a ella, mientras que en el caso de que reciba la *gracia suficiente* para orientar su voluntad al bien, puede rechazarla, pues se trata de una gracia inferior. Frente a la postura determinista que anulaba la libertad humana a causa de la gracia, se encontraba una postura más conciliadora que señalaba el concurso simultáneo de la causalidad divina y la causalidad de lo creado, sin que haya premonición o predeterminación alguna, y respecto de la cual surgieron dos posturas conocidas como bañecismo y molinismo, ya estudiadas por Frutos (1952) en relación con la filosofía calderoniana. «Aunque ambas posturas alegaban textos tomistas» como señala Frutos (1952:61= 207), es difícil concretar en cuál de las dos se sitúa el dramaturgo en cuestión.

Domingo Báñez, teólogo dominico, consideraba el entendimiento como principio del libre albedrío y la libertad como facultad de la voluntad que alcanza su perfección en el cumplimiento de lo proyectado por Dios para la persona partiendo de la idea de Dios como Causa primerísima, y por tanto la perfección del ser viene dado por el fin del acto creador. «Báñez piensa que todo lo *real*, sea pasado, presente o futuro, Dios tiene una ciencia de visión y que, por tanto, concurre a los actos humanos con un *concurso previo*, que es una *premonición física*» (Frutos 1952: 61 = 208).

Frente a la postura de Báñez, un sector jesuítico, encabezado por Luis de Molina, como señala Frutos «piensa que se trata sólo de una *ciencia de intelección* y que el concurso no es previo, sino sólo *simultáneo*» (1952:61= 207), y por tanto el hombre es libre de elegir entre el bien o el mal sin que la presciencia divina influya, es decir, de las consecuencias de todas aquellas opciones a escoger que podía tener la persona, podía el hombre elegir el bien con la ayuda de la gracia divina. La coexistencia de la libertad y la gracia en el hombre eran simultáneas en el tiempo y por tanto el hombre posee libertad de actuación. Señala Frutos, al abordar explícitamente la cuestión de la predestinación del hombre y la libertad, analizando la postura molinista que:

Sin duda, la doctrina católica sobre el libre albedrío supone siempre esa coexistencia real de la gracia y el ejercicio de la libertad, pero es muy difícil probar sobre el texto del auto calderoniano que el conocimiento que Dios tiene de los *futuribles* es precisamente el de la llamada *ciencia media*, entre la *ciencia natural* y la *libre*, tal como las establece Molina (Frutos, 1952:68= 207)

Respecto a la posible postura calderoniana en el debate, Frutos concluye que Calderón, respetando el libre albedrío no se detiene en «descender a tantas sutilezas, y por tanto no se encuentra una posición definida» (1952:61-62 = 208-209) pero afirmando, de acuerdo con la doctrina católica, la coexistencia real de la gracia y el ejercicio de la libertad, plasmada en la actitud de Segismundo. En este sentido la sentencia calderoniana: «Todo es lo que Dios quiere» (*El astrólogo fingido*, v.3308) hay que interpretarla como presciencia divina, como conocimiento de Dios sobre los futuribles, sin que éstos estén determinados de manera alguna.

4. *Liberum arbitrium adversus libertatem* en Segismundo

Segismundo, al que se presenta al inicio de la obra como una fiera en cuyo interior yace un hombre, un animal movido por sus instintos, se transformará al final, tras lo que críticos como Frutos han calificado como un «proceso de conversión» hacia el ideal del hombre cristiano. El hombre guiado por sus pasiones, pero capaz de superarlas, es el personaje escogido por Calderón para encarnar el debate sobre la libertad humana. De esta forma es presentado como un hombre que, desde su nacimiento, ha sido privado de un derecho fundamental, la libertad física (y no la moral ya que ésta es constitutiva del hombre), por los sucesos predichos en su nacimiento. Sin embargo, esta prisión preventiva no condicionará la libertad moral de Segismundo que tras un momento de confusión logrará superar lo predicho por los Hados y reinar en Polonia. En este proceso de conversión paralelo a una mayor libertad, Pettengill señala tres fases en la figura calderoniana:

Segismundo, en el primer estado en que se encuentra, no tiene libertad, no por su encadenamiento sino porque está preso de su salvajismo; en el segundo no es libre aunque no tiene cadenas porque está preso de la concupiscencia, o sea abusa del poder y de los placeres; y en el tercero, cuando reflexiona se ve que asoma realmente su libertad (2009:42).

Es consciente Segismundo de que la supresión de la libertad equivale a la destrucción de su humanidad: «De poca importancia fue / que los brazos no me dé, / cuando el ser

hombre me quita» (*La vida es sueño*, vv.1495-1487) y por eso se llega a comparar con un «vivo cadáver» (v. 94), puesto que, sin libertad, se asemeja a un mero cuerpo sin vida ya que en consecuencia carece de voluntad. Con el conocimiento adquirido por las enseñanzas de Clotaldo, Segismundo se detiene a reflexionar sobre la paradoja que le atormenta al inicio de la obra, cómo siendo la criatura más perfecta de la creación, es al mismo tiempo la que menos libertad posee: «¿Y teniendo yo más alma, / tengo menos libertad? (...) ¿Y yo, con más albedrío, / tengo menos libertad?» (*La vida es sueño*, vv. 131- 132; 151-152). Aparece a través de estas preguntas retóricas, por primera vez de manera explícita, la diferencia entre el *liberum arbitrium* y la *libertas*. Segismundo sufrirá un proceso de conversión en la obra que le permitirá superar las tendencias al mal, al libertinaje, y en su segunda liberación, orientar su conducta al bien, realizando entonces la misión encomendada por Dios, reinar en Polonia, y para la que lo ha dotado de las cualidades necesarias y a las que la sangre le incita. Frutos reflexiona sobre esta personificación del albedrío señalando que:

El *Albedrío* personificado corrientemente por Calderón se confunde con el simple gusto o inclinación, y de ahí su papel de loco y de gracioso. [...] Su libertado consiste en no poder ser detenido por nadie, salvo por el hombre mismo, que le fuerza en nombre de las leyes eternas. [...] Y supone una lucha del Hombre con su Albedrío, como aquella de que hablamos entre el Hombre y su Pensamiento. El que él arrastre al Albedrío o se deje arrastrar por él depende de la “gana de vencer con que lidia” (Frutos 1952a: 199, 201 y 204).

Por eso el albedrío, equivalente a arbitrio, puede ser movido por el influjo astral, cosa que no le pasa a la *libertas*. Segismundo, dentro de su limitación tanto natural, por su humanidad, como externa por estar prisionero, no tiene libertad, entendiendo como san Agustín, que no tiene la capacidad de hacer el bien y, por tanto la Felicidad se le antoja inalcanzable en su posición. Por eso, al regresar a la torre tras la primera liberación exclamará: «¡Qué bien hacéis en quitarme/ la libertad!» (*La vida es sueño*, vv. 330-331).

A través de ese primer monólogo, en el que Segismundo recorre toda la creación preguntándose por su culpa, Calderón se muestra partícipe de la diferencia entre libre albedrío y libertad y postulante de la doctrina cristiana. Por eso Valbuena Prat señala que «aunque no se emplee el lenguaje teológico, se siente la acción de la gracia y el poder del libre albedrío» (1941:135), lo que se consolida en la transformación de la actitud de Segismundo. No obstante, este planteamiento no es del todo exacto ya que, si se identifica el libre albedrío con la capacidad humana para decidir, y la *libertas* al

modo agustiniano con libre albedrío iluminado por la gracia para escoger el bien, entonces la progresión es desde el libre albedrío sujeto físicamente al libre albedrío sujeto moralmente. Segismundo se transforma superando el albedrío físico y moral, al recobrar la libertad física en su segunda salida pero bajo una guía moral racional, alcanzando entonces la verdadera *libertas*, en sentido agustiniano: la capacidad para elegir el bien.

La enseñanza calderoniana que recorre toda la obra es una: «Más sea verdad o sueño, / obrar bien es lo que importa» (*La vida es sueño*, vv. 2423-2424), lo que es posible a través de lo que Yepes y Aranguren califican como «libertad interior o constitutiva» que hace que ser libre constitutivamente sea equivalente a ser dueño de uno mismo, y por tanto, la libertad se presenta como una propiedad íntima del hombre que impide que «ningún cautiverio, prisión o castigo es capaz de suprimir este nivel de libertad. El hombre tiene un “dentro” que es inviolable, en la misma medida en que el “ser” del hombre se puede caracterizar como “libertad”. En este sentido el único modo de eliminar la libertad es hacer desaparecer al hombre» (Yepes y Aranguren, 2003:121). Incluso Segismundo, aunque inconsciente, al igual que el Pobre en *No hay más Fortuna que Dios*, goza de esta libertad interior, a la que únicamente puede dar sentido a través de la trascendencia del ser humano a la mortalidad, como la personificación del Bien le explica: «Si pensaras que no es / la Fortuna quien lo ha hecho, / sino Dios, tú me entenderas» (*No hay más fortuna que Dios*, vv. 1343-1345), y es por ello por lo que, el hombre, aun en la circunstancia más adversa, goza de la libertad interior y puede alcanzar la felicidad, aunque en la otra vida, ya que esa infelicidad le da méritos para merecer la felicidad eterna: «El más infeliz estado / puede el hombre hacer feliz, / pues le da que merecer / cuando le da que sentir» (*No hay más fortuna que Dios*, vv.1718-1721) mediante la aceptación de la realidad que le corresponde vivir y renunciar a sí mismo en esas circunstancias.

Por tanto, la transformación redentora que sufre Segismundo, no es sólo física, por ser liberado de su prisión, sino también espiritual, pues radica en la superación de las pasiones e instintos del hombre, que son las que pueden quedar condicionadas por el influjo astral, y la elevación de su actitud al bien, lo que supone el triunfo de la libertad moral (*libertas*), la más íntima y plena a la que puede aspirar el hombre cristiano y modelo calderoniano.

5. El trasfondo teológico de la obra

Si bien la postura calderoniana neoplatónica sobre la libertad humana y la predestinación es compatible esencialmente con la doctrina católica, ¿es posible hablar de un planteamiento teológico explícito en *La vida es sueño*? Es Frutos quien, citando a Carreras Artau, define *La vida es sueño* como:

Una historia teológica de la humanidad dividida en tres períodos de la creación, la caída o el pecado original y la redención. Dentro de este grandioso escenario se debate el problema de la salvación del hombre y a este propósito Calderón, con un seguro instinto teológico, desarrolla en conceptos e imágenes felicísimos toda una doctrina de la libertad y de la gracia. (Frutos, 1952:62)

Aunque hay un trasfondo teológico ineludible en el que la obra debe contextualizarse, términos como “destino” o “hado” se encuentran reiteradamente a lo largo del drama, mientras que vocablos como “divino” o “Dios”, más allá de las expresiones coloquiales son escasos, así como inexistentes “providencia”, “gracia”, o “predestinación” lo que cuestiona si Calderón plantea teológicamente la cuestión de la libertad en el hombre o se limita al plano humano y racional.

La presencia de lo divino en *La vida es sueño* aparece en primer lugar en el monólogo de Segismundo al reflexionar sobre su estado, «¿Qué ley, justicia o razón / negar a los hombres sabe / privilegios tan suave / excepción tan principal, / que Dios le ha dado a un cristal, / a un pez, a un bruto y a un ave? » (*La vida es sueño*, vv.165- 171) y observar que todos los seres vivos, tanto con un nivel de vida vegetativo como animal, están dotados de libertad a excepción de él mismo que, aun siendo superior por estar dotado de intelecto, y por tanto también de libertad por derecho divino, carece de ella. Al igual que el oprimido, el opresor, Basilio, reconoce que no es cristiano arrebatar a su hijo ese derecho divino, la libertad, «La otra (cosa) es considerar / que si a mi sangre le quito / el derecho que le dieron / humano fuero y divino / no es cristiana caridad» (*La vida es sueño*, vv.768- 772), donde únicamente se reconoce a la criatura humana como *creatus est*, obra de un ser creador que lo ha dotado de libertad entre otras cualidades, y que por tanto, no deben arrebatarle. Sin embargo, respecto a la presencia divina en relación con los hechos que se suceden en el mundo terrenal, no se puede afirmar que Calderón a través de sus personajes establezca una serie de razonamientos teológicos.

Únicamente al final de la obra, cuando Segismundo ha sido capaz de superar el psiquismo inferior, se alude al conocimiento atemporal de los hechos que puede tener Dios yendo más allá de la presciencia divina, al señalar: «Lo que está determinado / del cielo, y en azul tabla / Dios con el dedo escribió, / de quien son cifras y estampas / tantos papeles azules / que adornan letras doradas, / nunca engañan, nunca mienten» (vv. 3162- 3168). Lo que sucede es que también se dice que esas cosas que están “determinadas” por Dios y escritas por él en los astros, no son insalvables, en virtud del libre albedrío como explica previamente Clotaldo: «Aunque el hado, señor, sabe / todos los caminos y halla / a quien busca entre lo espeso / de dos penas, no es cristiana / determinación decir / que no hay reparo a su saña. / Si hay, que el prudente varón / vitoria del hado alcanza; / y si no estás reservado / de la pena y la desgracia, / haz por donde te reserves (vv. 925- 935). Junto a la afirmación de la presciencia divina como algo más que conocimiento, posteriormente Basilio señala: «Si está de Dios que yo muera, / o si la muerte me aguarda / aquí, hoy la quiero buscar, / esperando cara a cara» (v.3132-3135). La mayor alusión a Dios que se puede interpretar en este caso en la obra calderoniana no va más allá del supuesto conocimiento divino de Dios sobre los actos humanos, sin entrar en detalles sobre la predeterminación o simultaneidad del conocimiento divino y la realización de los actos humanos.

Por el contrario, sí que se encuentra patente en la obra el pensamiento griego del hombre como microcosmos: «Leía / una vez en los libros que tenía / que lo que a Dios mayor estudio debe, / era el hombre, por ser un mundo breve» (vv.1562- 1565), y por tanto, en la medida en que el cosmos es reflejo de lo creado, también lo es el hombre, pero sin que la afirmación pueda trascender, en esta ocasión, a un plano teológico.

Por ello se puede afirmar que aunque hay un planteamiento religioso que envuelve y contextualiza todo el drama, nos encontramos ante una obra en cierto modo laica, en la que se instruye al lector sobre la capacidad del hombre para superar las tendencias del psiquismo inferior mediante la razón humana de la que está dotado, y por tanto el influjo astral, siendo la presencia de Dios en el hombre, a través de la gracia, algo accesorio a la interpretación del texto explícito, pero que tiene cabida tácita por el contexto en el que el autor se desarrolló.

6. Conclusión

La vida es sueño es la síntesis de la búsqueda de la felicidad por parte del género humano, indagación que ha llevado al hombre al deseo del conocimiento total y a dar fiabilidad a la pseudociencia de la adivinación y la astrología supersticiosa como medios para alcanzar ese conocimiento que revela el incierto futuro del hombre. Sin embargo, como Peter Dunn señalaba, las profecías predichas por los astros se cumplen y no se cumplen al mismo tiempo en el personaje encarnación de la humanidad, Segismundo. El cumplimiento o no de los vaticinios depende del propio individuo que, dotado de inteligencia, puede superar los apetitos y tendencias propios del psiquismo inferior, influido indirectamente por el mundo planetario, a través del dominio de sus instintos por el ejercicio de la virtud y la elección libre del bien, que es posible mediante la superación del libre albedrío por la racionalidad humana, tal y como sucede con el protagonista. Esta elección del bien en Segismundo, producida tras un largo proceso de transformación, supone la mayor libertad que el hombre puede alcanzar, la libertad interior o moral, y que, aunque innata al hombre, dado que se hace realidad a través del ejercicio de la voluntad, únicamente es alcanzada por Segismundo cuando conoce la libertad física.

La enseñanza calderoniana se fundamenta por tanto en la superación del fatalismo astral pronosticado gracias a la libertad y la voluntad humanas, facultades situadas en el psiquismo superior del hombre que le permiten dirigir su vida hacia el fin propuesto por sí mismo. Por ello, aunque hay un trasfondo teológico sobre el que se desenvuelve toda la obra, el drama calderoniano puede ser interpretado de manera ajena a la religión, laica, puesto que, más que el ideal del hombre cristiano, Calderón plantea el concepto de sabio estoico. El concepto helenístico del hombre estoico recuperado en la literatura áurea en España concebía la idea del hombre modelo como aquel que goza de la libertad interior y es capaz de llevar una vida virtuosa, liberado de pasiones e instintos (ataraxia), sin que para conseguirlo sea necesaria gracia divina alguna, características que retratan a Segismundo tras su transformación y adquisición de la libertad moral.

Si el modelo estoico es aplicable a Segismundo, no así a la visión global de *La vida es sueño* sobre el devenir del cosmos, ya que, si bien al igual que los estoicos se piensa que el cosmos está regido por un logos superior, Dios, que todo lo controla, el cristianismo difiere en que ese Dios no influye de manera determinista en la evolución del universo,

mientras que estoicamente se presenta el destino como una cadena irrompible de acontecimientos que se suceden y, por tanto, la libertad humana queda reducida a la aceptación del propio destino. Frente al pensamiento de la escuela estoica, Calderón de forma indirecta alude a la presciencia divina como conocimiento de lo que sucederá, pero sin que eso influya en la conducta de Segismundo.

Sea como fuere, por encima de las doctrinas teológicas o filosóficas, Calderón instruye al lector en que obrar bien es lo verdaderamente importante, sea cual fuere la circunstancia del hombre, superando los fatalismos astrales, los instintos o apetencias, para lo que es necesario el ejercicio de la auténtica libertad, la elección del bien.

7. Bibliografía

Alonso, Alfredo, «Libertad y gracia en San Agustín de Hipona» en *Metafísica y libertad*, González Ginocchio, Cuadernos de Anuario Filosófico, 214, (2009) pp. 193-200.

Andueza, María, «Libertad/destino en "La vida es sueño" de Calderón de la Barca» *400 años de Calderón*, México, 2001, pp. 88- 95.

Armas, Frederick de, «El rey astrólogo en Lope de Vega y Calderón de la Barca», en *El teatro clásico español a través de sus monarcas*, Lorenzo, Luciano García, Madrid, Colección Arte, 2006, pp. 119- 134.

—, «El sol sale a media noche: amor y astrología en "Las paredes oyen"», *Criticón* 59 (1993), pp. 119- 126.

Arroyo, Ciriaco Morón, *Calderón pensamiento y teatro*. Santander:,Sociedad Menéndez Pelayo, 1982.

Azábal, Carlos Garde, «Libre albedrío y libertad en san Agustín», Vol. II, (1999), pp.21-31.

Barca, Calderón de la, *El mágico prodigioso* en «Comedias, VI», Ed. Sebastián Neumeister, Vol. 6, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 2010, pp. 749-845.

—, *El pintor de su deshonra*, Ed. Manuel Ruiz Lagos, Alcalá, Madrid, Colección Aula Magna, 1969.

Barca, Pedro Calderón de la, *El astrólogo fingido*, en *Comedias II*, ed. Sebastián Neumeister, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2010, pp. 819- 904.

—, *El astrólogo fingido*, Madrid, Colección Aula Magna, 1968.

- , *La vida es sueño*, ed. Fausta Antonucci, Barcelona, Crítica, 2008.
- , *La vida es sueño*, ed. Domingo Ynduráin, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- , *La vida es sueño*, ed. José María Ruano de la Haza, Barcelona, RBA, 2012.
- , *La vida es sueño*, ed. Ciriaco Morón, Madrid, Cátedra, 2013.
- , *No hay más fortuna que Dios*, ed. A.A. Parker, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- Ciruelo, Pedro, *Reprobración de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1952.
- Dunn, Peter, «The horoscope motif in *La vida es sueño*», en Cruickshank, Don William. *Comedies of Calderon*, Inglaterra, Boydell & Brewer, 1973, 117- 128.
- Frutos, Eugenio, «¿Bañecismo o Molinismo en Calderón?», *Universidad*, XXIX:3-4 (1952), pp.209-222 [= 61-74 del fasc. 3-4].
- , *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1952 [= 1952a].
- Vicente García, Luis Miguel, «San Agustín, san Gregorio, y san Isidoro ante el problema de las estrellas: fundamentos para el rechazo frontal de la astrología», *Revista Española Filológica medieval*, 8 (2001), pp. 187-203.
- , «El engarce de la astrología en el pensamiento medieval y humanista: el hilo cortado», *Revista española de filosofía medieval*, 18, (2011), pp. 193- 210.
- , *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Arcadia de las Letras, 2006.
- Haza, José María Ruano de la, «En torno a una edición crítica de *La vida es sueño* de Calderón», *Melanges de la Casa de Velázquez*, vol. 2, (1992), pp. 27- 40.
- Lorenz, Dietrich, «La libertad humana como valor primordial en Tomás de Aquino», *Teología y Vida XLV*, (2004), pp. 531-538.
- Millán Puelles, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 2001.
- Montaner, Alberto, «Sobre el alcance del "ocultismo" renacentista» en *Señales, Portentos y Demonios*, ed. Eva Lara y Alberto Montaner, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014, pp. 627- 850.
- Mora, Adelina Sarrión, *Médicos e inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad Castilla la Mancha, 2006.

- Pancomio, Luciano, y Vito Mancuso (red.), *Diccionario teológico enciclopédico*, trad. Afonso Ortiz, 4ª ed., Estella, Verbo Divino, 2002.
- Parker, Alexander A, «Hacia una definición de la tragedia calderoniana», en *Calderón y la crítica: historia y Antología*, Durán, Manuel y Roberto González Echevarría, Vol. II, Madrid, Gredos, 1976, pp. 359- 387.
- Pettengill, Matilde, “La Libertad Moral en La vida es sueño”, (2009), *Elektronik Theses and Dissertations*, Paper 644.
- Rico, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*, Vol. 72, Barcelona, Destino, 2005.
- Ruiz de la Peña, Juan, *El don de Dios, antropología teológica especial*, Cantabria, Sal Terrae, 1991.
- Sáez, Jesús Sansuán, *La filosofía ético-religiosa en los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Zaragoza, 2004.
- Sham, Jorge Chen, «La fuerza ilocutiva de la profecía en "La vida es sueño"», *Anuario de Estudios Filológicos* (1998): 57-72.
- Sosa, Alfredo J., «La ciencia en *La vida es sueño*: una lectura experimental», *RILCE* 2.27 (2011), pp. 501-533.
- Stork, Ricardo Yepes y Javier Aranguren Echevarría, *Fundamentos de Antropología*, 6º, Navarra, Eunsa, 2003.
- Torres, Antonio Hurtado, *La astrología en la literatura del Siglo de Oro*, Alicante, Instituto de estudios alicantinos, 1984.
- Tresca, Tresa Herráiz de, «Signos, presafios y destino: en torno de Lope y Calderón»: *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro*, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2005. 429- 439.