

ÁNGEL L. CILVETI (University of North Carolina at Chapel Hill)

«El auto sacramental de Calderón y la continuidad cultural»

Dins Divinas y humanas letras. Doctrina y poesía en los autos sacramentales de Calderón. Actas del Congreso Internacional, Pamplona, Universidad de Navarra, 26 de febrero-1 marzo, 1997, ed. I. Arellano, J. M. Escudero, B. Oteiza y M. C. Pinillos. Universidad de Navarra, Edition Reichenberger, 1997.

Hasta el presente la comprensión más generalizada del auto sacramental de Calderón se ha centrado principalmente en el ámbito explícito de la ideología escolástica y de la técnica de su presentación escénica. Según esta comprensión la originalidad del auto calderoniano consiste en la adaptación de un pensamiento dado de antemano a una técnica escénica notablemente innovadora respecto del teatro contemporáneo.

Frente a este estado de cosas, cabría preguntarse en qué contexto escolástico se explican los siguientes versos del auto *No hay más fortuna que Dios*:

Ni el bien es bien en la vida,
ni el mal mal; y siendo así
que no dejan conocerse
ni uno ni otro hasta morir,
ama a un Dios que te ama

Que no puede conocerse el bien y el mal hasta morir está dicho en referencia al despertar del sueño de la vida en la muerte. Y dentro del contexto total del teatro de Calderón, la vida del hombre como sueño del que despierta en la muerte, tiene lugar en el gran teatro del mundo. Sería muy difícil, creo yo, explicar este pensamiento en un contexto escolástico. Me parece más fácil y apropiado explicarlo en un contexto antiescolástico. Y no podrá negarse que, para la mayoría de los lectores y espectadores del teatro de Calderón, lo que define su originalidad principal es la concepción de la vida como sueño en el gran teatro del mundo.

Pero aún en los textos calderonianos que de forma explícita se ajustan a la ideología escolástica es posible descubrir una intención que rebasa lo explícito de esa ideología. Y para ello no es preciso modificar el texto de Calderón, sino prestar atención a su intención finalista, a la actitud definitiva de la conducta de los personajes que en él se revela. Los actos de esos personajes satisfacen la ideología tradicional, pero no agotan su significado en ella, sino que alcanzan un horizonte significativo más amplio. Esto se debe a que la tendencia profunda del pensamiento y de la conducta hacia modelos o arquetipos universales es ley de vida y a que la inspiración de Calderón, como la de los grandes artistas e intelectuales de todos los tiempos, es fiel a esa tendencia.

Con estas observaciones a la vista, yo digo que Calderón ve en el auto sacramental el medio ideal para dar máxima expresión significativa a su comprensión de la cosmovisión cristiana. Con este fin adopta el modelo del auto sacramental español coetáneo y lo transforma a medida de su propia capacidad creadora. Tal capacidad está mediatizada por la ideología vigente en su tiempo: religión, Padres de la Iglesia, filosofía y teología escolástica, monarquía absoluta, código del honor, retórica y mitología clásica y barroca. Todos estos factores forman parte del horizonte interpretativo del teatro sacramental calderoniano en varios grados. Pero la determinación primaria del significado de ese teatro no viene de ellos. Más bien ese teatro expresa su mensaje por medio de ellos y a pesar de ellos, por ejemplo, a pesar del estatuto ideológico de la escolástica y de la monarquía absoluta. Lo que determina fundamentalmente el carácter del auto sacramental de Calderón es la vocación

del dramaturgo a la continuidad cultural, que es un legado y un don que recibe, sobre todo (aparte su propia idiosincrasia intelectual), de su adhesión a los Padres de la Iglesia, los mejores representantes de la continuidad cultural greco-romana y cristiana.

El concepto de continuidad cultural garantiza y verifica el valor ideológico y artístico del auto calderoniano. Por continuidad cultural entiendo la permanencia y también la innovación de motivos, formas de pensamiento, de expresión y de conducta análogos y constantes a lo largo del tiempo. Aplicada a la obra literaria, yo confiaría el significado de esta definición de continuidad cultural al siguiente juicio de Ernst Curtius [en *Kritische Essays zur europäischen Literatur*] sobre Dante y Calderón, distantes en el tiempo y próximos en el mensaje y en el método alegórico:

Solo hay dos poetas del mundo cristiano [dice Curtius]: Dante y Calderón. Ellos solos han reflejado la totalidad del mundo cristiano con sus gradaciones jerárquicas de clases y esferas, y ellos solos escribieron para la cristiandad entera [...] La obra de Calderón es tan ilimitada como la tela de una inmensa tapicería, sin principio ni fin, que el ojo tiene que captar pieza a pieza, pasando de una figura a otra y de un adorno a otro [...] Todo lo que vemos es el inmenso espectáculo del teatro del mundo

En el auto calderoniano

La historia es una gran procesión de figuras maravillosas. Los semidioses de la mitología griega aparecen junto a los mártires coronados del cristianismo, formando juntos parte de la gran crónica de lo milagroso, como actores del gran teatro del mundo [...] en el que los destinos son dirigidos por fuerzas sobrenaturales

Y la explicación del significado de la continuidad de la obra literaria la confiaría yo a la siguiente frase de Fray Luis de León [en *Exposición del libro de Job*]:

Las escrituras que por los siglos duran nunca las dicta la boca; del alma salen, adonde por muchos años las compone y examina la verdad y el cuidado

Por ejemplo, la escritura que transmite la idea de que la responsabilidad de los actos humanos hay que atribuirlos al hombre y no a la divinidad, existe, al menos, desde el siglo V antes de Cristo, desde Platón, que trae esa idea al final del libro décimo de la *República* (y del *Fedro*), pero ya existía antes en el mito de *Er* adoptado por Platón y ha permanecido y se ha desarrollado hasta el siglo XVII, cuando su verdad y el cuidado de Calderón la pone en boca del Autor de *El gran teatro del mundo*, (o, según Fray Luis, cuando le sale del alma al Autor de *El gran teatro*) y ha durado también hasta el presente. Esta idea abarca, pues, el tiempo mítico y el tiempo histórico. Y es su verdad intrínseca y el cuidado de los hombres que la mantienen en el mito y en la historia lo que la hace valiosa.

Cada época ha dedicado al tema de la responsabilidad categorías de pensamiento y atención especiales. Así, después de Platón, su discípulo Aristóteles, los estoicos y San Pablo, también han entendido la responsabilidad humana, o la han supuesto, como efecto de la libertad, pero han intentado explicarla con independencia del mito adoptado por Platón para este efecto. Más tarde San Agustín relaciona estrechamente libertad (y por lo mismo responsabilidad) y concupiscencia (en algunos pasajes de sus obras identificando pecado original y concupiscencia que esclaviza al albedrío, por lo cual el hombre solo puede escoger entre diversos pecados, en *De corruptione et gratia*), concepción que domina en el mundo cristiano hasta que Santo Tomás la alivia notablemente del contenido concupiscible. Luego los neoescolásticos, en especial Molina, Suárez y Báñez desarrollan teorías tan ingeniosas como abstractas al respecto. Desde el siglo XVII hasta el presente los filósofos y teólogos han continuado abordando la misma problemática, en mi opinión sin trascender la circunscripción del pensamiento fundamental de Platón, pero con variaciones correspondientes a las tendencias filosóficas y teológicas individuales. El análisis del pensamiento de los autores mencionados y aludidos mostraría que ese pensamiento verifica la noción de

continuidad cultural aplicada al concepto de responsabilidad y a su condición, la libertad: en ese pensamiento hay un núcleo de significación permanente y hay también recreación o innovación en varios grados y formas.

Ninguno de esos autores podría dar cuenta de la temática entera de la responsabilidad humana en el auto sacramental, ni menos todavía de la temática eucarística entera porque la libertad humana es solo uno de los varios motivos de la temática eucarística. Pero la continuidad cultural de los motivos que intervienen en el auto sacramental en calidad de tales motivos es exigencia del concepto de Eucaristía.

Pues bien, desearía mostrar sumariamente cómo Calderón dramatiza el tema eucarístico y el concepto de libertad exigido por el concepto de Eucaristía dentro del contexto de la continuidad cultural del concepto de Eucaristía. Voy a fijarme, sobre todo, en el contenido ideológico de esa continuidad. No abuso de la noción de cultura o de religión al hablar de continuidad cultural del concepto de Eucaristía, porque en la Eucaristía sobreviven y se modifican temas mitológicos, filosóficos y teológicos pertenecientes no solo a la revelación cristiana, sino también a culturas y religiones anteriores a la revelación cristiana. He escogido los tópicos de concepto de Eucaristía y libertad porque ilustran ejemplarmente la continuidad cultural que el auto calderoniano representa. El concepto de Eucaristía la ilustra de forma comprensiva y el de libertad en un atributo o aspecto particular. Los dos muestran que el auto sacramental tiene enorme valor cultural porque dramatiza la tendencia fundamental del hombre a ser y a permanecer en el ser.

1. El concepto de Eucaristía

El concepto de Eucaristía es complejo. Abarca la Eucaristía como sacrificio y como sacramento; la relación del sacrificio de la cruz con el de la última cena; la transubstanciación; el modo de obrar de la Eucaristía; su valor y eficacia; sus efectos. En cada uno de estos aspectos del concepto de Eucaristía hay permanencia conceptual y a veces lingüística y también innovación. Por ejemplo, dentro de la comprensión católica de la relación entre el sacrificio de la cruz y el de la última cena, los Padres de la Iglesia y los teólogos mantienen como indudable la noción del sacrificio de Cristo para salvar al hombre, pero en el curso del tiempo esa noción ha sufrido innovaciones: algunos defendieron que no hubo sacrificio en la última cena, pues de haberlo habido, la redención se habría llevado a cabo antes de que tuviera lugar el sacrificio de la cruz, y esto es inadmisibles según San Pablo, el cual dice que Cristo se ofreció una sola vez por la redención de los hombres (*Hebreos*, 7, 27). Otros rechazan esta conclusión argumentando que la última cena guarda una relación esencial con el sacrificio de la cruz, como sacrificio incoativo, inicial, del sacrificio de la cruz. Todavía otros teólogos más modernos (v. g., P. De la Taille) hablan de un único sacrificio pleno, que consta de oblación ritual en la última cena e inmolación de la víctima en la cruz. La cena, dicen, es sacrificio en tanto que su oblación se consuma en la inmolación de la cruz. Este último punto de vista sin duda es católico porque salva el carácter sacrificial de la última cena, pero no sintoniza muy bien con el lenguaje del Concilio de Trento, uno de cuyos cánones (Denzinger, *Enchiridion*) dice:

aun cuando [Cristo] iba a ofrecerse una sola vez a Dios Padre en el ara de la cruz, por medio de la muerte, en la última cena ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino

[...] Mi punto de partida con respecto al concepto eucarístico del auto calderoniano es el siguiente: Calderón es el dramaturgo que expresa el significado de la naturaleza y de la historia por medio de la dramatización del concepto de Eucaristía, que implica un amplio contexto cultural a partir del concepto de reconciliación del hombre y del universo entero con Dios entrevista en culturas precristianas y más claramente en el Viejo Testamento y explícitamente proclamada, sobre todo, por San Pablo en *Romanos*, *Colosenses* y *2 Corintios*.

Empezaré aludiendo al contexto mitológico de la cultura pagana implícito en el concepto de Eucaristía, que sugiere, de manera genérica y difusa, pero real, el significado antropológico de la Eucaristía, en el sentido de que la Eucaristía es para el hombre, de que es el pan que satisface la exigencia humana más profunda, universal y constante, de ser y de continuar siendo con la garantía infalible del poder del dios sacrificado y triunfador de la muerte. Así, Cristo, la víctima sacrificial, que lleva a cabo la reconciliación del hombre y del universo con Dios, podría ser visto en la perspectiva del mito de Osiris, el dios del sol, fuente de luz y fertilidad, que resucita como trigo (en la tradición cristiana «panis angelicus», hecho sustento del hombre, «fit papis hominum») y otros alimentos después de haber sido muerto y desmembrado por su hermano Tifón. En este mito y otros afines, como el de Demeter y Perséfone; Inana y Tamuz; Afrodita y Adonis, etc., la muerte de la divinidad es beneficiosa para el hombre y sobrevive en el alimento y en el rito que renueva periódicamente su muerte. Este punto de vista supone que paganismo y cristianismo son complementarios, que el mito pagano de Osiris es signo, bien que remoto, de cierta manifestación sacrificial y redentora de la divinidad, que se realizará plenamente en Cristo. En frase del cardenal Jean Danielou [en *Myth and Mystery*, 1968]: en el mundo pagano «hay un sacramentalismo primitivo» en que los objetos materiales «tal vez no son signos efectivos de la gracia de Cristo, pero son signos efectivos de la manifestación del amor de Dios». El cristianismo tiene una raigambre antropológica. La gracia no actúa en el vacío, sino en la naturaleza, y no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. La reconciliación llevada a cabo por Cristo ejemplifica la continuidad cultural del tema eucarístico repitiendo el arquetipo mítico de Osiris, constituido en modelo, pero complementado con la gracia sobrenatural. [...]

2. El tema de la libertad

Pasando a considerar la continuidad cultural del tema de la libertad en el auto de Calderón, el mejor ejemplo es *El gran teatro del mundo*, seguido de *No hay más fortuna que Dios*, autos de tema idéntico, pero de estructura diferente: en el primero la Eucaristía aparece como premio a la buena conducta de los personajes; en el segundo la Eucaristía es el medio que los personajes emplean para subir a la cruz, que posibilita al hombre el goce del árbol de la vida. En ambos autos la libertad del hombre es exigencia del concepto de Eucaristía como aceptación responsable del papel asignado a cada hombre por el Autor (Dios) para poder gozar de los beneficios eucarísticos. Los restantes autos del dramaturgo mantienen la convicción de *El gran teatro* y de *No hay más fortuna*. Todos continúan, en versión católica, la idea de la *República* de Platón.

Se trata de continuidad de pensamiento y en cierta medida también escenográfica. El libro décimo de la *República* presenta el escenario del mito de *Er*, del soldado que murió en la guerra y que, vuelto a la vida, vio, entre otras cosas maravillosas, que cierto adivino «tomando unos lotes y modelos de vida del halda de la misma Láquesis [una de las tres Parcas], subía a una alta tribuna y decía: “Esta es la palabra de la virgen Láquesis [...] Almas efímeras [efímeras en su unión con el cuerpo] he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero escoja el primero su género de vida, al cual ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, sin embargo, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la divinidad”». En *El gran teatro del mundo* dice el Autor (Dios), que aparece en escena representando la eminencia de su divinidad «con manto de estrellas y potencias en el sombrero»:

Pues el que bien no lo hiciere [el papel asignado a cada hombre]
será por defecto suyo,
no mío

El adivino del mito continúa: «Habiendo hablado así arrojó los lotes a la multitud y cada cual alzó el que había caído a su lado [...]: y al cogerlo quedaban enterados del puesto que les había caído en suerte. A continuación, puso el adivino en tierra, delante de ellos, los modelos de la vida [...] vidas de tiranos [...] vidas de hombres famosos [...] de hombres oscuros y otro tanto ocurría con las de las mujeres». En *No hay más fortuna* de Calderón la acotación dice: «...sacude la Justicia las ramas [de las que cuelgan los papeles que han de representar los hombres en la vida] y caen las insignias... hallándose cada uno con la insignia que le toca». Y en *El gran teatro* dice el Mundo:

al que hubiere de hacer rey
 púrpura y laurel agosto;
 al valiente capitán
 armas, valores y triunfos;
 al que ha de hacer de ministro
 libros, escuelas y estudios
 [...] Al labrador [...]
 le daré instrumentos rudos

Es evidente una fundamental identidad del destino humano en el mito platónico y en el auto de Calderón: en ambos el hombre ha sido puesto en el espacio y en el tiempo para cumplir inexorablemente con el papel que la divinidad le asigna. Carece de poder para rechazar destino semejante antes de venir a la existencia y cuando ya existe. Sin embargo, en el mito y en el auto hacen al hombre responsable del modo de comportarse en el desempeño del papel que le ha sido impuesto. ¿Qué sentido tiene semejante atribución de responsabilidad frente a un destino impuesto ya antes de venir a la existencia? La respuesta que el auto calderoniano da a esta pregunta y el modo de darla muestran que el tema de la libertad humana es el tema central del auto considerado desde el punto de vista de la antropología cultural, esto es, del saber más comprensivo acerca del hombre, o del intento de saber más comprensivo acerca del hombre. Respecto a la condición humana antes de nacer, el hombre responde cuando, en el auto *La vida es sueño*, le aconseja la Gracia que rompa la «prisión oscura» del no ser «a la voz de su [tu] Criador». Replica el hombre:

del no ser pasando al ser
 no sé más que no saber
 qué soy, qué seré o qué fui

a lo que la Gracia responde diciendo que lo que importa es lo que va a ser según su propia elección entre el bien y el mal, discernimiento que le será otorgado por la divina gracia:

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

LUCERO Y pues en ventura igual
 la gracia te lleva, aunque sepas del bien
 no apagues su luz y sepas del mal

Así, el Hombre se encuentra, primero, con una existencia que no solicitó; segundo, necesitado de escoger entre el bien y el mal y, tercero, incapaz de hacer la elección sin ayuda divina, todo lo cual le confunde y le aflige hasta el punto de impulsarle a desear el retorno a la nada:

Y pues hasta ahora no sé
 quién soy, quién seré, o quién fui,

ni más de que vi y oí,
 vuelva a sepultarme dentro
 ese risco, en cuyo centro
 se duela su autor de mí

[...] Esta es la perspectiva teológica ortodoxa de la condición y situación del Hombre: en ella la elección entre el bien y el mal que el Hombre tiene que llevar a cabo es misteriosa, puesto que su ejercicio depende del propio albedrío ayudado de la gracia de Dios causada por el sacrificio eucarístico, «misterio de los misterios» (*El arca de Dios cautiva*), y de la acción del otro gran poder, el demonio. En situación semejante ¿en qué consiste la libertad del Hombre? Al nivel de la conciencia teológica ortodoxa consiste en la capacidad de hacer una cosa o no hacerla; de hacer una cosa o su contraria, o de hacer cosas específicamente diferentes, con la ayuda de Dios. Sin embargo, al nivel del mito la libertad del Hombre consiste en una afirmación absoluta frente a su Creador, afirmación de rebeldía temeraria frente al poder que le exige lo que no puede rehusar: existir en un mundo que el Hombre no ha creado ni deseado y tener que tomar decisiones en ese mundo bajo la influencia de poderes superiores. En esta encrucijada, o tal vez mejor, en esta delgadísima arista en que el Hombre se encuentra entre agencias superiores es donde se define el ser del Hombre como autoafirmación, como libertad. [...]

Unas reflexiones sobre Satán, para mí el personaje más dramático del auto. Calderón, siempre fiel a la ortodoxia católica, deja al demonio derrotado al final de cada auto. No muestra ni el menor rastro de compasión por el «adversario» de Dios y del hombre (1 *Pedro*, 5, 8), pero le permite hablar. Hasta la época romántica solo Calderón, Marlow y Milton han permitido al demonio justificarse verbalmente y su palabra ha representado un reto a la palabra y a la obra divina. La gran desventura del demonio en los autos y en la literatura e historia cristiana ha consistido en su incapacidad para justificarse por medio de la acción porque Dios y los creyentes no se lo han permitido. Pero no puede ser impedido de justificarse verbalmente porque habla en la mente humana, sobre todo, en la mente del creyente cristiano: es pensado por el cristiano como el adversario de Dios; la idea del demonio es correlativa de la idea de Dios, como lo son las ideas del mal y del bien. Esto puede parecer un despropósito porque hoy en día el demonio parece haber desaparecido casi del cosmos cristiano. Pero comparada esa despreocupación con los evangelios, con San Pablo y los Padres, que viven siempre preocupados y a veces obsesionados con el demonio, y con la conducta de los grandes espirituales de nuestra tradición, como Santa Teresa, que lo veía en las páginas de su breviario, o San Juan de la Cruz que reconoce su presencia en la contemplación como «horrenda comunicación de espíritu a espíritu», la conclusión podría ser que actualmente se piensa poco en Dios. Por su lado, los teólogos cristianos se sienten perplejos cuando tienen que decidir lo que pertenece a la revelación y al mito respecto del demonio, pues en la demonología cristiana hay ecos perceptibles de las contiendas primitivas entre dioses y poderes, no solo entre Zeus y los titanes [...], donde la justicia del vencedor es cuestionable, sino en el cosmos entero de las divinidades, por caso en el *Enuma Elis* babilónico, donde Tiamat es derrotado por Marduk, o en la historia de Ormuz y Arimán del maniqueísmo y mitologías similares perceptibles en la literatura cristiana primitiva (v. g., el *Apocalipsis* de San Juan, el *Evangelio de Nicodemo*) y en escritores y Padres, como Orígenes, Clemente de Alejandría y Tertuliano.

A este panorama bíblico y mitológico la teología católica añade una especulación poco firme (es lugar común que el tratado *De angelis*, especialmente en lo referente al demonio, es el menos desarrollado de la teología católica y cristiana): Dios castigó al ángel por su rebelión, la cual no habría sido posible de haber recibido de Dios el don de la perseverancia final. En tal supuesto ¿qué culpa tiene el demonio de no haber recibido lo que Dios no le concedió? Es la pregunta que hace San Anselmo de Canterbury al respecto en su *De casu diaboli* (*Sobre la caída del demonio*). El santo, conocido, sobre todo, por la agudeza y singularidad del argumento ontológico de la existencia de Dios, aborda el problema del demonio en los siguientes términos: los ángeles buenos se

mantuvieron en la verdad porque recibieron de Dios el don de la perseverancia. Si el demonio no recibió tal merced ¿qué culpa tiene de haber caído? Si se responde diciendo que Dios no le concedió la perseverancia porque el demonio no iba a aceptarla hay que preguntarse por qué no iba a aceptarla. Una de dos: o porque era incapaz de recibirla o porque no quería recibirla. Mas, por hipótesis, tanto el poder como el deseo son don de Dios. Luego el demonio carece de capacidad o voluntad de recibir la perseverancia porque Dios no se la concede. ¿Cómo decir, entonces, que el demonio ha pecado si no recibió de Dios lo que Dios no le concedió? San Anselmo responde afirmando, pero no mostrando, que Dios concedió al demonio el poder y la voluntad de perseverar en la verdad y que este no continuó ejercitando su voluntad en la perseverancia. Pero San Pablo pone un *caveat* a esta conclusión piadosa cuando dice que enseña

una sabiduría divina misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria, que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo [ningún demonio]; pues si la hubieran conocido, jamás habrían crucificado al Señor de la gloria (1 *Corintios*, 2, 7-8, y *Efesios*, 3, 8-10)

Este texto lleva la siguiente glosa de Santo Tomás:

Si hubieran sabido [los demonios] de forma cierta y perfecta que era el Hijo de Dios y cuál era el efecto de su pasión, jamás hubieran intentado crucificar al Señor de la gloria (*Summa*, I)

Pero si a Satán no le ha dado Dios la oportunidad de saber que atentando contra Jesús de Nazaret atentaba contra el Señor de la gloria ¿no le priva de responsabilidad en el deicidio? En la perspectiva no piadosa del *Prometeo* del poeta Shelley, admirador y traductor de Calderón, el responsable de la derrota del titán es la injusticia de Zeus: «Se desquita en mí de sus propios delitos» dice Prometeo (vv. 381-400). También el Satán calderoniano, derrotado, está convencido de la nobleza de su competencia con Dios: «que bien se pueden decir / victorias ruinas tan nobles / que se trujeron tras sí / el aplauso de intentar / ya que no el de conseguir» (*La segunda esposa*, vv. 310-14, ed. García Ruiz); y en una comedia, *Las cadenas del demonio* (de las que García Bacca llamaría autosacramentales) habla convencido de que le asiste la justicia en su enfrentamiento con Dios: «Justifique Dios su causa / conmigo, y no me reduzca / a estrecha prisión», versos que repiten el desafío de Segismundo:

¡Ah, cielos
qué bien hacéis en quitarme
la libertad!, porque fuera
contra vosotros gigante

[...] La acción de Dios sobre el demonio y el hombre se ejerce de acuerdo con la libertad de estos, había enseñado Santo Tomás (*Summa*, I). Pero, fijándonos en el hombre, si «Dios es el que obra en vosotros el querer y el ejecutar» (San Pablo, *Filipenses*, 2, 13) ¿cómo resistir a su voluntad?, se pregunta el mismo San Pablo y responde: «¡Oh hombre, ¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios? Acaso dice el vaso al alfarero ¿Por qué me has hecho así?» (*Romanos*, 9, 19-20). A pesar del tono amonestador de la pregunta del apóstol, los teólogos han sentido la necesidad de investigar cómo tiene que ser la acción de Dios para no anular la libertad del acto humano. La investigación arranca, principalmente, de los textos paulinos acabados de citar, se centra en la interpretación que Lutero, Calvino, Bayo (y más tarde Jansenio) dan de San Agustín y en el mundo católico se desarrolla y consolida como reacción al llamado determinismo luterano: Dios, como causa primera, concurre en todos los actos humanos, dice Lutero; luego el hombre carece de libre albedrío. Los teólogos católicos, para defender la libertad humana tienen que conciliarla con la acción de Dios. Esa acción debe ser previa y determinante del acto de la voluntad humana, afirman los bañezianos, y a esta solución se le llama «Premoción física». O bien, la acción de Dios y el acto humano son

simultáneos, sostienen los molinistas, sentencia bautizada con el nombre de «Concurso simultáneo». Calderón dramatiza el tema de la libertad teniendo en cuenta ambas soluciones, pero sin tomar partido por ninguna de las dos. [...]

Después de Calderón la controversia continúa, modificada, en la dialéctica neblinosa, vacilante y desesperanzada, por el estilo de *Niebla* de Unamuno y *Desesperación mortal* de Kierkegaard, y en la posición atea, representada, por ejemplo, por Sartre, que parece prescindir, *a priori*, de ella: puesto que Dios no existe, el hombre tiene que tomar sobre sí la responsabilidad total que en el panorama creacionista compete al gran arquitecto del mundo, al Dios creador, dice Sartre. En realidad, esta inferencia es una admisión plena y exagerada de uno de los dos extremos de la controversia *De auxiliis* a favor de la autonomía, de la libertad humana frente a Dios.

Como conclusión, diré que, con respecto a la continuidad cultural del concepto de Eucaristía, Calderón la dramatiza en la perspectiva de la reconciliación del hombre y del universo con Dios, por el sacrificio de Cristo, bajo la inspiración dominante de la Biblia, de los Padres y de los teólogos, y secundariamente de los autores coetáneos y del mito pagano. Y en relación a la continuidad del tema de la libertad concluiré diciendo que Calderón la dramatiza en la perspectiva y en la interrelación de dioses y titanes, ángeles, demonios y hombres bajo la inspiración del mito, la Biblia y los Padres, los teólogos y los autores espirituales coetáneos; y que la intención del auto calderoniano se prolonga hasta el presente en el pensamiento ortodoxo y heterodoxo. Debe ser así por necesidad antropológica ineludible: la tendencia fundamental a ser y a continuar siendo induce al hombre a reconocer poderes superiores que le garanticen la permanencia en el ser, lo cual implica acción de esos poderes y respeto a la autonomía del hombre. El auto de Calderón, en su inspiración profunda, dramatiza esa necesidad absoluta.