

Reivindicación de “El Pensamiento” en el auto sacramental *A Dios por Razón de Estado*

A vindication of “The Thought” in the Sacramental play “Towards God through Reason of State”

Horacio Acevedo González¹

Universidad Pontificia de Salamanca (España)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1057-5586>

Recibido: 12/11/2025

Aceptado: 27/12/2025

Resumen

En este artículo se realiza una lectura comentada del auto sacramental de Calderón *A Dios por Razón de Estado* en la que se presta especial atención a la personificación de El Pensamiento. A la vez, se explican ciertas claves de la alegorización barroca olvidadas por la tradición crítica y se atiende a la pretensión de la teoría literaria por encontrar pensamiento en las obras de ficción.

Palabras-clave: Auto Sacramental, Calderón de la Barca, Pensamiento, Alegoría, Globalización, Barroco

Abstract

This article offers a commented reading of Calderón's sacramental play “Towards God through Reason of State”, paying particular attention to the personification of the Thought. It also explains certain keys of the Baroque allegorization overlooked by traditional criticism and considers the literary theory's attempt to find thought within works of fiction.

Keywords: Auto Sacramental, Calderón de la Barca, Thought, Allegory, Globalization, Baroque.

¹ (horacevedo@yahoo.es). Sitio web: <https://dialnet.unirioja.es/metricas/investigadores/3575569>

Nuestro acercamiento al auto sacramental *A Dios por Razón de Estado* se ha querido servir del lema que acoge nuestra aportación en esta publicación, a saber, el del “pensamiento hispánico”, para desarrollar una lectura del auto desde la perspectiva de una de sus personificaciones, EL PENSAMIENTO, que, según indica la lista de personajes que encabeza el auto, va DE LOCO.

Y, para ello, vamos a dividir este artículo en dos apartados: una introducción sobre la presencia del pensamiento en los estudios literarios y una lectura comentada del auto en la que se verán reflejadas las perspectivas abiertas en la introducción.

I

Queremos comenzar diciendo que no dudamos de la existencia de pensamiento relevante en ciertos textos literarios, y de la singularidad hispana en este sentido, siendo ya un tópico la escasa presencia en ella de producción filosófica, compensada, eso sí, por una soberbia representación literaria. La nómina de autores que refrendan hoy en día esta opinión es abundante, pero citaremos tan solo a un calderonista como botón de muestra, tanto del seguimiento de esta convicción, como de los riesgos que su ejercicio conlleva:

La crítica asume que la obra de Calderón pertenece a la historia de la literatura, aunque le otorgue al dramaturgo la capacidad de trasladar a las tablas cuestiones de carácter filosófico y teológico. Sin embargo, lo que pueda ser “literatura” no deja de ser cuestionable, y también lo que es filosofía o el concepto de “filosofía” del que se vale la crítica que se la niega al dramaturgo. Ésta, sin embargo, no alude a la relación entre “poesía” y “pensamiento” o entre “poesía” y “Teología” o entre “poesía” y “filosofía”. Tampoco se ha preguntado qué puede significar poseer un pensamiento y no una filosofía o al revés, filosofar en proporción directa al hecho de no pensar. O qué relación puede haber entre teatro y pensamiento y entre estos dos y el lenguaje poético. O en qué sentido pudo Calderón desarrollar un pensamiento por medio de la forma dramática (Regalado, 1995: I, 135)

Esta reivindicación de “pensamiento” en la obra de Calderón tiene ya treinta años y proviene de un libro del catedrático de la Universidad de Nueva York, Antonio Regalado, texto tildado de “libro maldito del hispanismo”, siendo su autor excluido de la consideración de “calderonista” en reuniones del gremio que con esa denominación se identifica (Neumeister, 2008, 16 y 24). No resulta, pues, gratis, buscar “pensamiento” en autores acotados por los intereses gremiales del hispanismo, aunque Regalado, que había tardado otros treinta años en escribir el libro, no dejó de recibir de otros ámbitos el elogio de haber escrito el mejor estudio sobre la obra de Calderón.

Pero no son éstos los únicos peligros que implica la tarea de buscar “pensamiento” en las obras de nuestros clásicos; hay otros propios del riesgo que asume toda labor investigadora, y que, en el caso de Regalado, resultó ser el de caer en un espejismo filosófico, riesgo casi ineludible si lo que se quiere demostrar es la presencia de pensamiento filosófico en obras literarias. Y es que lo que puede encontrarse en el libro de Regalado, aparte de un exhaustivo recorrido por la obra de Calderón, su recepción en la modernidad y un tratamiento exento de prejuicios de la España barroca, es una comprensión del teatro calderoniano limitada, en último extremo, por la filosofía de Hegel. Por eso, en el subtítulo del libro que reza, “los orígenes de la Modernidad en la España del Siglo de Oro”, habría que entender más bien: “el origen de una modernidad hegeliana”, más que calderoniana.

Otro caso paradigmático, tanto de la búsqueda de pensamiento filosófico en nuestros clásicos como de los riesgos que esa búsqueda conlleva, es el riguroso estudio de Enrique Moreno Castillo titulado *El sentido de La vida es sueño* (Moreno, 2004), libro de hace veinte años, apenas citado, y en el que se consigue presentarnos la obra de Calderón como una ilustración fidedigna de la filosofía kantiana, llegando a hacernos ver a Basilio como representante de la *Critica de la razón pura* y a Segismundo de la *Critica de la razón práctica* (Acevedo, 2013: 189-209).

Pero poder leer a Calderón desde la dialéctica hegeliana o desde las críticas kantianas quiere decir también que podemos leer a Kant y a Hegel desde Calderón, mostrando así la dimensión de un autor que supo escrutar, gracias a un instrumento tan sofisticado como el de la artesanía teatral, la profunda dependencia platónica que subyace a la civilización occidental. Y no es de extrañar, por tanto, el entusiasmo que su teatro generó entre románticos alemanes, como los hermanos Schlegel, por ejemplo, que llegaron a proponer a Don Pedro como padre de la incipiente nación alemana, propuesta que tendría que acabar siendo desechada por el mismísimo Goethe. El mismo Goethe que, no por ello, dejó de elogiar con entusiasmo a Calderón, al tiempo de lamentar que Shakespeare no hubiera pasado unos años en Madrid para mejorar su técnica teatral, siguiendo así la opinión común en el siglo XIX acerca de la clara superioridad del teatro calderoniano. O que Cósima, esposa de Wagner, insistiera en sus diarios sobre la obsesión de su marido por la obra de Calderón, a quien no dejó de leer todas las tardes de sus últimos años en su palacio de Venecia...

Por otro lado, y aparte de la contundencia de las lecturas kantianas y hegelianas ya citadas, podemos encontrar la presencia de “pensamiento” en nuestros clásicos en una corriente mucho más general, que es la que representa, siempre también como botón de muestra, el libro *Ser barroco* de Carlos Soldevilla, libro que da cobijo a multitud de autores en los que de una manera

u otra se aborda el tema del “neo-barroco” como presencia en nuestros días de una reviviscencia de elementos del barroco. Lo que ocurre es que, a diferencia del peso del diálogo con autores como Kant o Hegel, donde un espejismo se superponía a la presencia de los textos áureos, en las visiones neobarrocas son esos propios textos los que desaparecen, para funcionar como pretextos, y así conformar una especie de laberinto de espejos (Soldevilla, 2013²), donde la glorificación del crítico de turno depende no tanto de nuestros clásicos como de autores elevados a los altares de la posmodernidad y entre los que destaca en primer lugar y sobre todos, Walter Benjamin.

Difícil exagerar la presencia de Benjamin en las muy variadas maneras de hacerse visible el Siglo de Oro en el pensamiento hispánico de nuestros días, y difícil encontrar en su pensamiento un elemento más representativo que el de la alegoría, que es el que aporta el modelo original de dicho laberinto de espejos. Para entender la interpretación de Benjamin de la alegoría, elemento decisivo en el arte y el pensamiento barroco, seguiremos a Peter Bürger en su libro *Teoría de la vanguardia*:

Benjamin ha desarrollado, como sabemos, el concepto de alegoría para la literatura barroca; se puede afirmar, sin embargo, que es un concepto apropiado para referirse tanto al aspecto de la producción como al del efecto estético de las obras de vanguardia. Dicho de otra manera: la experiencia de Benjamin en el contacto con las obras de vanguardia es lo que le permite tanto el desarrollo del concepto de alegoría como su aplicación a la literatura del barroco, pero no al contrario (Bürger, 1997: 130).

Bürger, que cita a Lukács como el primero en advertir esta circunstancia, analiza las distintas características que Benjamin encuentra en la alegoría, a saber: su naturaleza de fragmento, su expresión de melancolía, su representación de la historia como decadencia..., y concluye que : “el concepto de alegoría en Benjamin resulta apropiado para ocupar la categoría central de una teoría de las obras de arte de vanguardia” (ibidem, 132).

Se revela aquí, por tanto, la fábrica del laberinto de espejos del neobarroco. Ya no es necesario esforzarse en comprender un mundo como el barroco, tan distinto al nuestro. Mejor nos quedamos en el mundo de las vanguardias y atribuimos a ese oscuro y remoto pasado el origen de nuestras ingeniosas ocurrencias, y cuanta más oscuridad, mejor podremos fantasear todo lo que imaginemos. O bien, somos sinceros, y nos despedimos del Barroco, esa *Era Melancólica* que “no es nada ya para nosotros”, como se atreve a decir Rodríguez de la Flor (2007: 227).

² El capítulo cuarto tiene el siguiente título: “De vuelta al laberinto: España y la cultura del barroco, una propuesta de modernidad ampliada”.

Pero aun en la “cripta barroca” puede colarse, inadvertidamente, un rayo de luz, como el de la mención que hace Soldevilla a Irlemar Chiampi, por ejemplo, autora que en otro lugar nos había recordado un importante protocolo fundacional en el concepto de neobarroco: “desde los comienzos de esa tarea de reciclaje en Severo Sarduy, hubo de eliminarse lo «catequético» para proponer así un «paradigma cognitivo reconocible dentro del paradigma estético»” (Chiampi, 2000: 47).

Esta explicación aclara lo que, a primera vista, resulta casi incomprensible, que gran parte del pensamiento contemporáneo no advierta la identificación del barroco hispano con el catolicismo; algo que, en el fondo, denuncia una ceguera más terrible, la de la falta absoluta de comprensión a la mirada católica al mundo. No en vano, la cultura de nuestros días es heredera de la Ilustración y, por tanto, de las heroicas gestas de tolerancia que en su día exhibió en nuestros lares esa pretensión, tales como la prohibición en 1765 de la representación de los autos sacramentales. A esto habría que añadir lo inapropiado que resulta para ese mundo la guía de un gurú como Benjamin, cuyo trasfondo judío tiñe su pensamiento de una temporalidad de espera a la llegada del Mesías que impide, al menos, la comprensión de los autos sacramentales, regidos por una temporalidad que celebraba la presencia de ese Mesías ya entre nosotros, Mesías presente en la exaltación gloriosa de la Eucaristía que sale a la plaza pública el día del Corpus para júbilo y alborozo de todos los estamentos sociales.

Una perspectiva que no habría de perderse nunca de vista al acercarse al barroco hispano es, por tanto, la prioridad que debería mantener como clave hermenéutica la revelación cristiana, una revelación que, históricamente, había ido asimilando poco a poco los entornos culturales heredados del mundo anterior a ella. Los cristianos, a la hora de “dar razón de su esperanza” (1Pe, 2-3), tuvieron que hacerse entender sirviéndose de las claves culturales que les rodeaban y, en un primer momento, esas claves estuvieron representadas por la filosofía. De ese modo nacería la teología, madre que será de todas las ciencias durante siglos, y que surgió de la asimilación que el cristianismo realizó del pensamiento griego.

Acabamos de celebrar, por ejemplo, el 1700 aniversario del Concilio de Nicea, concilio en el que se planteó la defensa de la divinidad de Jesucristo ante la amenaza arriana. Pues bien, la ardua defensa de esa divinidad llevó a introducir por vez primera un término no bíblico en un texto eclesial oficial, ya que la definición de la divinidad del Hijo se hizo en términos de “consustancialidad” (“el Hijo es consustancial *homoústios* al Padre”, “es decir, de la sustancia del Padre”). Tal como aclara la Comisión Teológica Internacional en su sesión plenaria del año 2024:

En el símbolo del 325 *homoústios* introduce la terminología ontológica griega al servicio de las expresiones escriturísticas tradicionales [...] Se reconoce

entonces el papel explicativo y protector de la fe de ese término de origen gnóstico, así como la capacidad creativa de la razón humana, de la filosofía y la cultura, en la recepción de la revelación (Comisión Teológica Internacional, 2024: 30). Es decir, “en Nicea el uso de *homoúsios* aclara la comprensión de la Iglesia sobre la filiación divina de Jesucristo al tiempo que transfigura el término que asume” (ibidem, 102).

Posteriormente, podemos resumir en san Agustín y santo Tomás la aportación de la teología católica que durante mil años irá asimilando el pensamiento griego a la revelación cristiana. Con santo Tomás se alcanzará una cumbre en esa asimilación, pues el pensamiento cristiano conseguirá dotar a la filosofía de plena autonomía, logro que provocará una reacción que cambiará el rumbo de la humanidad. En efecto, la condena de la universidad de París de 1277, provocada por el temor a un excesivo peso de la filosofía en la asimilación de la revelación, abrirá el camino a una respuesta que colocará a Dios en una trascendencia tan extrema que problematizará hasta el absurdo la reflexión sobre la realidad de lo que hasta entonces se consideraba como real.

Pero el nominalismo, que así se denominó a dicha reacción por el temor al protagonismo excesivo de la filosofía, no resultó ser sino una huida hacia delante que llevó, paradójicamente, a la intensificación del peso del instrumental filosófico, pues, aunque no se entendiera de ese modo, fueron planteamientos filosóficos tales como la *distinctio formalis ex natura rei*, por ejemplo, los que permitieron a la teología defender su privilegio de salvaguardar la omnipotencia divina. El problema que heredará la Modernidad no vendrá entonces de salvaguardar esa trascendencia divina, sino de encontrar el lenguaje adecuado para salvar la humanidad de Jesucristo como Hijo de Dios.

Las consecuencias de esa reacción fueron enormes, pues la ruptura protestante se alimentará de esta confusión teológico-filosófica, confusión que afectará también al mundo católico, aunque en este caso no se dejara nunca de defender la armonía filosófico-teológica alcanzada con santo Tomás. En ambos casos, sin embargo, subsistirá un cierto déficit antropológico pues, visto desde hoy en día, lo que se hubiera necesitado en ese momento sería una solución del estilo de la que se encontró en Nicea. Y es que, como recuerda la Comisión Teológica Internacional: “En cierto sentido, el término *homoúsios* puede tener un sentido antropológico. Un hombre nos dio acceso a Dios”. Y cita, como aclaración, la Alocución final del Vaticano II: “El papa Pablo VI expresó esta paradoja subrayando que, para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios, pero que, por otro lado, para conocer a Dios es necesario conocer el hombre” (ibidem, 52).

Pero el siglo XIII no era todavía el momento de la antropología, una antropología que no debía ser ni filosófica ni teológica, sino vinculada directamente a la revelación cristiana. Hoy en día contamos ya con una

asentada ciencia antropológica que, sin embargo, es una ciencia nacida en el siglo XIX y sujeta, por tanto, al interdicto kantiano a los contenidos revelados. De todos modos, aquí también encontramos ese rayo de luz en la oscuridad del que antes hemos hablado, un rayo que ha permitido iluminar una hipótesis científica capaz, sin desafiar ese interdicto, de derribarlo. Estamos hablando de la hipótesis antropológica de René Girard, hipótesis capaz de explicar toda mentalidad religiosa primitiva, e incluso el mismo proceso de hominización, a través del mecanismo que desata el nudo que une la violencia a lo sagrado, y que no es otro que el mecanismo del chivo expiatorio, mecanismo revelado de principio a fin, y paso a paso, en la pasión y muerte de Nuestro Señor.

Entonces, ¿qué es lo que ocurrió a partir del siglo XIII con dicho déficit antropológico? Pues que constituyó una de las características fundamentales de la Modernidad y que fue la que permitió, entre otras cosas, el desarrollo de la literatura moderna de ficción, tal como explicó magistralmente el profesor Cesáreo Bandera (2005) en sus estudios sobre el Quijote sirviéndose de la teoría de Girard. La indagación del ser humano quedó en manos de otras dimensiones de la creatividad humana, dimensiones que encontraron ese lenguaje adecuado que no podían proporcionar ni la filosofía ni la teología. Y es que, por ejemplo, si consideramos a san Agustín y santo Tomás como los mayores responsables de la asimilación que la revelación cristiana llevó a cabo de la filosofía griega, ¿a quién se podría otorgar el mayor grado de asimilación del teatro clásico sino al teatro de Calderón?

De esta misma opinión sería, sin duda, el gran calderonista Alexander Parker quien, a mediados del siglo pasado calificó al humanismo español como “cumbre del humanismo cristiano” pues, para él, no hubo en los tiempos modernos otra cultura que lo concibiera con tanta claridad, ni que lo hubiera sentido tan hondamente, como la cultura española. Humanismo español que no sólo fue muy sabio, sino que “era inteligible como no lo fue ni lo pudo ser para los tres siglos que van de Calderón a nosotros” (Parker, 1952, 34). Es decir, Parker entendía que, tras el trágico fracaso del proyecto ilustrado que supusieron las dos guerras mundiales, bien pudiera ser llegado el momento de abrirse de nuevo la inteligibilidad del teatro calderoniano.

A día de hoy, esos tres siglos irían ya para cuatro, y no puede decirse que Parker acertara en su predicción, aunque lo que sí se han abierto son perspectivas que aclaran su ininteligibilidad. Una de ellas sería, por ejemplo, el acelerado proceso de globalización en el que nos hallamos inmersos, y que podría calificarse como, al menos, el segundo de ese tipo, pues el primero sería el iniciado en los siglos XV y XVI por los pueblos ibéricos con evidentes claves católicas, especialmente en el caso de España. Esa primera globalización lleva jugando desde la Ilustración un claro papel antropológico en las estrategias de la geopolítica internacional, un papel al que ya desde hace más de un siglo se

viene identificando con el calificativo de “leyenda negra” y que ejemplifica a la perfección la función de “chivo expiatorio” que la Hispanidad no ha dejado de ejercer en los últimos siglos. Desde esa perspectiva es evidente que la inteligibilidad del teatro calderoniano difícilmente puede resultar favorecida, pues está bien claro que lo que se pretende por todos los medios es, al igual que a toda la tradición hispana, tergiversarla o hacerla desaparecer.

II

Ejemplo de esa primera globalización sería el auto de Calderón *A Dios por Razón de Estado*; y, ejemplo, no sólo por el tema que desarrolla, sino también, repetimos, porque el silencio en el que yace sepultado valdría para mostrar el papel de chivo expiatorio que nuestros clásicos representan en nuestros días. En esta ocasión, proponemos realizar un breve acercamiento al auto a través de la personificación del Pensamiento, y de ahí la introducción anterior que, como iremos viendo, no va a caer en saco roto. Vamos a servirnos de la edición del auto que publicó en 2014 J. Enrique Duarte en la colección de ediciones críticas de Autos sacramentales que ha llevado a cabo la Universidad de Navarra y que representa una auténtica hazaña del hispanismo en nuestros días.

No obstante, el encendido elogio a esa tarea de edición no va a cegarnos a la hora de advertir defectos que creemos haber encontrado en ella, tales como su visión de la alegorización calderoniana. La función de la labor investigadora debería ser la de ofrecer la mayor luz posible a la comprensión de los textos estudiados y por ello, deberían ponerse a esos textos por encima de otras estrategias, como las gremiales que ya hemos mencionado. Estoy convencido de que los textos clásicos tienen la insólita capacidad de estar todavía por delante de nosotros, afirmación que bien podría estar puesta en labios de la personificación del Pensamiento que, como ya hemos dicho, va “de loco”.

A Dios por razón de Estado es un auto que traslada el discurso de san Pablo en el areópago, tomado del capítulo 17 de los *Hechos de los Apóstoles*, a pleno siglo XVII, aunque manteniendo el juego “a segunda luz” con la época apostólica. De ahí que en la lista de personajes que encabeza el auto aparezca un espectro religioso un tanto singular, a saber: “La Gentilidad, Europa a lo Romano”; “La Sinagoga, Asia, a lo judío”; “África, a lo moro”; “América, a lo indio” (personificación que en el texto aparece como Ateísmo). En esta lista no deja de resultar curioso que no aparezca un personaje tan propio del siglo XVII como la Apostasía, representante, en muchos otros autos, del protestantismo. O que el Ateísmo aparezca representado por un indio americano. O que África represente a un islam todavía en espera de la llegada de su profeta. También puede sorprender la acumulación de significados que acogen las personificaciones y

es que es característica de la alegorización barroca, alegorización que llega a alcanzar desarrollos muy elaborados, como enseguida veremos.

A Dios por razón de Estado se inicia con el encuentro entre la personificación del Ingenio humano, que va “de Galán”, y la del Pensamiento, que va “de loco”, sin poderse estar quieto, pues “no hay quien detenga al pensamiento”, y hará las veces del gracioso. Ambos aparecen en escena intrigados por la Música que canta versos en los que se anuncian unas fiestas al Dios desconocido. Al encaminar sus pasos hacia donde suena la música, van reflexionando sobre la existencia de tan extraña divinidad, para acabar topándose con un templo en cuyo frontispicio se lee: “*Ignoto Deo*”.

Del templo sale un grupo de hombres y mujeres vestidos de romanos a los que el Ingenio no duda en preguntar por esa curiosa devoción, siendo la personificación del Gentilismo quien contesta pidiéndole, antes de nada, que revele su identidad. El Ingenio responde con un desarrollo etimológico de su nombre y aclarando que, alegóricamente, es decir, “a dos luces”, resulta ser también Dionisio Areopagita. Esta aclaración es una de las claves de la interpretación del auto, pues el tipo de alegoría a la que se refiere no será una alegoría normal:

es mi nombre o ha de serlo
en la nueva alegoría
del acto que represento,
yendo de historial sentido
y alegórico compuesto,
Dionisio (vv. 232-237).

La alegoría es, por tanto, “historial”, un tipo de alegoría que sólo alcanza su sentido cuando cumple su función en la Historia de la Salvación, que es lo que ocurrirá al final del auto, cuando san Pablo acabe por convertir a la personificación del Ingenio al cristianismo... Más adelante nos detendremos en este asunto con más atención. Antes seguiremos con el Gentilismo, quien, satisfecha su curiosidad, corresponde a la del Ingenio, advirtiéndole que lo hará también “a dos luces”, pues por Gentilismo habrá que entender también “Europa”. Y prosigue diciéndole que del dios ignoto sólo tienen remotas noticias, pero que le invocan esperando llene algún día el “desocupado solio” (v. 319). La razón de esperar un “nuevo Dios”, teniendo como tiene el Gentilismo “más de tres mil”, se encuentra tanto en los Estoicos, ya que ellos fueron los que redujeron el orden del Universo a “una primera causa” (v. 349), como en otras tradiciones que permiten hablar también de un “Dios, causa de causas, de ojos, manos y oídos lleno” (vv. 369-370) (Plinio, *Historia Natural*, Libro II, cap. 7).

Este diálogo entre el Gentilismo y el Ingenio acaba en una danza en la que todos participan, danza que interrumpe un terremoto y un eclipse que alteran el orbe entero y que son los que la tradición atribuye al momento de la muerte de Jesucristo y que relata *Mateo*, 27, 51-53. El Ingenio queda fuertemente impresionado pues, además, en la formación del eclipse no se interpuso astro alguno, y no encuentra más explicación que la que repetidamente ofrece a todas las conjeturas sobre el extraño fenómeno que, una tras otra, le plantea el Gentilismo:

Que todo expira o su Hacedor padece (vv. 466-515).

Duarte ha estudiado la presencia de esa sentencia en los autos de Calderón y ha comprobado que se encuentra en una docena de ellos, apareciendo en la mayoría hacia el final del auto y solo en tres al inicio, sirviendo así de punto de partida del argumento (Duarte, 2015: 118). Y uno de esos tres es, como estamos viendo, el que comentamos, pues el Ingenio deduce la existencia de un Dios capaz de padecer, un “Dios pasible”, hipótesis que el Gentilismo considera totalmente absurda, pero que el Ingenio compara con el sinsentido que supone adorar a un Dios desconocido, comparación que le lleva a plantear un “fundamento / pues tú le estás ignorando / para estar él padeciendo” (vv. 540-2).

A partir de ese “fundamento”, el Ingenio, que insinúa hablar por boca de Calderón, plantea al Gentilismo una conclusión: “...en ti imaginando un Dios / de ojos, manos y oídos lleno / que como dijiste sea / causa de causas. Y luego / en mi un Dios imaginando / a la vista de este estruendo / que sea pasible. He de hacer / un compuesto / para asunto de este auto.” (vv. 573-581) “¿De qué suerte?”, le pregunta el Gentilismo. Y el Ingenio le responde: “Discurriendo / el mundo por cuantas leyes, / cuantos ritos, cuantos fueros, / una y otra religión / tienen, hasta que mi anhelo, / haciendo razón de Estado / la que ahora de dudar tengo, / la causa halle de las causas / que tenga toda oídos siendo / toda ojos, toda manos, / la conveniencia de serlo / para padecer” (vv. 582-592). Es decir, no sólo se plantea investigar a la manera de un antropólogo en todas las religiones del orbe la posibilidad de un Dios a la vez desconocido y pasible, sino que lo hace siguiendo una singular duda metódica, la de convertir en Razón de Estado la duda que le provoca la existencia de esa divinidad “compuesta”.

No vamos a entrar a comentar el concepto de “razón de Estado” y diremos tan sólo que es un concepto que encontramos en la literatura política de la época en tres interpretaciones diferentes. La primera, inspirada en la obra de Maquiavelo, se caracteriza por no reconocer ningún límite moral a la acción del gobernante. En la segunda, la de los “antimaquiavélicos”, se distingue entre la “falsa” razón de Estado de Maquiavelo y una “verdadera” o “buena” razón de

Estado, que sería la subordinada a la religión y sus representantes. En la tercera se proclama también la vinculación de la razón de Estado a la religión pero, en el fondo, se desarrolla una técnica de gestión política conocida en la época como *prudentia mixta*, que sería la de los llamados “tacitistas”.

Según este esquema Calderón, en *A Dios por razón de Estado*, se situaría entre la corriente antimaquiajévica del padre Rivadeneira y el tacitismo del padre Mariana, pues lo que propone el auto es una indagación acerca de la “buena” razón de Estado, o mejor dicho, acerca del fundamento de una racionalidad capaz de acoger a la verdad revelada y explicar la sujeción de la política a la religión. En el auto comienza a plantearse el fundamento de esa racionalidad en la respuesta que da el Ingenio al Gentilismo cuando éste, en búsqueda de un “dios desconocido”, niega insistentemente al Ingenio la posibilidad de la existencia de un “dios pasible”. De ahí que el Ingenio proponga como fundamento el que “tú le estás ignorando / para estar él padeciendo” (vv. 540-2). Éste sería el fundamento que también encuentra hoy en día la antropología de René Girard en la ignorancia de los linchadores en el momento de la crisis sacrificial, esa ocultación de la inocencia de la víctima en el mecanismo victimario que Girard define con el concepto de *méconnaissance* o desconocimiento, y que es lo que refleja la petición que hizo desde la cruz al Padre Nuestro Señor Jesucristo: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”. Fundamento, por tanto, de una racionalidad que se desarrollará en base a un “compuesto” a partir de las dudas del Gentilismo y las dudas del Ingenio, de un dios “causa de causas” y un “dios pasible”. “Compuesto” que será el que servirá “para asunto de este auto”.

Aquí tenemos que recordar la diferenciación que hizo Don Pedro entre “asunto” y “argumento” en el prólogo que escribió a la impresión del primer tomo de los autos (Calderón, 1987: 42), prólogo en el que se defiende de varias objeciones, como la de la repetición en los autos de unas mismas personificaciones, objeción que argumenta debería ser más bien un mérito, pues considera una maestría que, aun siendo siempre el mismo “asunto” en todos los autos, pueda salir tan gran variedad de “argumentos” de un escaso número de personificaciones. “Asunto” que siempre es el mismo, el de la exaltación del sacramento de la Eucaristía, pues los autos son un género dramático específico para la celebración de la fiesta litúrgica del Corpus Christi. Y la definición clásica de los autos sería la que pone Calderón en labios de una labradora que llega a Madrid ese día y que, a la pregunta sobre lo que está viendo, contesta: “Sermones / puestos en verso, en idea / representable, cuestiones / de la Sacra Teología, / que no alcanzan mis razones / a explicar ni comprender, / y al regocijo dispone / con aplauso de este día” (ibidem, 427).

Calderón escribió unos ochenta autos y el “argumento” permite varias clasificaciones, como la de su editor Valbuena, que diferenció entre autos

filosóficos y teológicos, mitológicos, de temas veterotestamentarios, de temas novotestamentarios (parábolas y relatos evangélicos), históricos y legendarios, de Nuestra Señora, de circunstancias... En todos ellos, el desarrollo de la alegorización es muy sofisticada, alcanzando su máxima complejidad en la imbricación del “asunto” dentro del “argumento”, es decir, en el momento en que la presencia de Dios se hace eficaz, en que Dios interviene. De ahí una definición que podemos encontrar del “asunto” en el propio Calderón, a saber, el “argumento de Dios”: “argumento / que en términos satisface / Dios” (ibidem, 1215³). La alegoría de la que se sirve este “argumento de Dios” no es propiamente una alegoría, sino una forma de comprensión de la historia en la que se cumplen las promesas de salvación del Dios cristiano y que se denomina *tipo* o *figura*. De todos modos, suele recibir el nombre de alegoría, aunque siempre calificada como alegoría “mística” o “historial”.

Lamentablemente, no se ha comprendido de una manera adecuada hasta ahora la definición que el propio Don Pedro nos da de sus autos, a saber, *Autos sacramentales, alegóricos e historiales*, pues hay que saber discernir y conjugar los tres conceptos a la vez, siendo el concepto de “historial” el que más dificultades presenta, ya que estamos acostumbrados a una comprensión de la Historia que se formuló a finales del siglo XVIII. En esa fecha es cuando también se acuña un término que bien podría valer para nuestro caso, y que es el de “Historia de la Salvación”. El “asunto” de los autos será siempre entonces “historial”, y tendrá que ver, siempre, con la Historia de la Salvación.

En *A Dios por razón de Estado* el “asunto” tiene unas características un tanto propias pues, aunque finalice, como no puede ser de otro modo, con la exaltación del Santísimo Sacramento, ese final queda enmarcado en un remate que lo concluye, y que explica que el “asunto” se ha alcanzado gracias a la conversión del Ingenio al cristianismo a través de la doctrina de Pablo, esto es, cuando ha acabado “el Ingenio / humano, restituido al papel / de Dionisio Ariopagita” (vv. 1813-4). Tal como vimos al inicio del auto, el Ingenio se había presentado a la Gentilidad como “Ingenio humano”, “amante de las ciencias” y enamorado de la filosofía, y, a otra luz, “yendo de historial sentido y alegórico compuesto, Dionisio” (vv. 229-237).

Pero, antes de insistir en las conclusiones que explican el principio y el final, a uno y otro Dionisio, reanudemos el seguimiento del auto para ver qué le acaece al Ingenio en su búsqueda de ese Dios desconocido y posible y qué función le espera al Pensamiento. En un primer momento, será el Gentilismo el que ofrezca su ayuda al propósito del Ingenio, y le presentará el panteón de los dioses romanos, ayuda que el Ingenio va a rechazar, pues una cosa es aceptar lo misterioso de un Dios ignoto y posible y otra, muy distinta, “lo pecaminoso” de unos dioses que no tienen más que vicios y defectos. El Gentilismo, al verse

³ En mi ya citado trabajo (Acevedo, 2013, 286) explico esta definición en crítica a Parker.

despreciado en sus dioses, reacciona animando al Pensamiento a que abandone al Ingenio, al que da por loco; pero el Pensamiento le contesta que “la agudeza hoy del ingenio / tras la natural razón / arrebata el Pensamiento” (vv. 668-670).

La pareja formada por el Ingenio y el Pensamiento es un tanto sorprendente y volverá a aparecer en *El día mayor de los días*, auto del año 1678, es decir, de los considerados por Parker como de supermadurez y en los que el planteamiento alegórico alcanzará cotas inigualadas en la tradición occidental. *A Dios por razón de Estado*, escrito entre el año 49 y el 51, es decir, cuando Calderón se consagra sacerdote, no llega a esa maestría posterior, pero no deja por ello de mostrar claramente el mismo funcionamiento de la alegorización que encontramos ya desde sus autos iniciales de los años 30 y que nos permitirá explicar sin problemas lo que queremos exponer.

En *El día mayor de los días* el Ingenio también aparece en un momento representando al propio Calderón en la tarea de encontrar argumentos para el auto que todos los años debía de escribir, ya que, bien desde el municipio, bien desde la corte, era ya asentada tradición encargar para las fiestas del Corpus al menos un auto a Calderón. Imagínense, desde 1630 hasta ese momento de 1678, fecha de *El día mayor de los días*, la de argumentos que debió haber imaginado Don Pedro para la exaltación de la Eucaristía. Y así le dice el Pensamiento:

...y es que como cada año
por este tiempo te empleas
en buscar alegorías,
hasta este no caíste en esta (vv. 145-8; Calderón, 1987, 1637).

Antes, al presentarse el Pensamiento ante al Ingenio, éste le dice: “Ya sé que eres loco y no / loco de atar, pues no hay cuerda / imaginación que tú / no rompas”. A lo que respondió el Pensamiento: “Pues ya que es fuerza / que por loco tolerado / me sufras, dame licencia / de decirte que no pienses / penetrar eso que piensas”. Sorprendido, el Ingenio inquierte: “Pues ven acá, ¿tú lo sabes?” Para rematar, el Pensamiento: “Muy buena pregunta es esa. / O soy Pensamiento o no” (vv.99-109).

Volviendo a *A Dios por razón de Estado*, vemos que el Ingenio anima al Pensamiento a seguirle, y, al preguntar éste, “¿Dónde hemos de ir?”, aquel le responde: “Trascendiendo, / supuesto que no se da / en lo alegórico tiempo / ni lugar, todos los ritos / hasta que halle ley en ellos / de un Dios que ignoto y pasible / le cuadre a mi entendimiento” (vv. 682-8). Y continúa el Pensamiento: “ya que a tu concepto / desagradan muchos dioses, / pasemos de extremo a extremo. / Vamos donde no hay ninguno”. A lo que dice el Ingenio: “¿Cómo eso puede ser?” Y le contesta el Pensamiento: “Viendo / que aquel que de brutas pieles, / para significar su afecto / en lo bárbaro del traje / indio bozal y grosero / se muestra, es el ateísmo”.

No es éste el momento de comentar por extenso los encuentros que mantienen el Ingenio y el Pensamiento con las diferentes personificaciones que les van a salir al paso. De la figura del Ateísmo en este auto lo que no podemos dejar de decir es que Julio Caro Baroja (1981) lo consideraba el ejemplo más completo sobre la incredencia de toda la literatura española. El Ingenio abandona su diálogo con el Ateísmo diciendo al Pensamiento: “Huir de este error nos conviene”. A lo que el Pensamiento contesta: “¿Y dónde habrá en quien reposes, / si huyes de quien tiene dioses / y huyes de quien no los tiene?” Y concluye el Ingenio: “En quien tenga uno solo”. Y a continuación el Pensamiento le presentará a África. África explica su filiación a Agar e Ismael y su espera de un profeta, a lo que el Ingenio argumenta: “buscando / hoy un Dios vamos los dos / adonde aún no hay ley, no hay Dios, / y pues la estás esperando / es precisa consecuencia / que mientras sin ley estés, / estés sin Dios” (vv 993-9). África acabará respondiendo: “A mí / no me toca disputar / la ley que espero tener; sólo el acero ha de ser / el que la ha de sustentar. / Y así, si apurar no quieres / mi ira has de ver y callar. / Vuelva a cantar y bailar / cada uno con sus mujeres” (vv.1033-40). “¿Sus mujeres?” pregunta escandalizado el Ingenio, y no tardará en calificar al África de “Seta”, a lo que el Pensamiento apostillará: “Y aun hongo”.

Tras dejar al África, creyente en un dios, pero todavía sin ley, el Pensamiento señala al Ingenio “que es la Sinagoga aquella / y hay un Dios y ley en ella”. A lo que responde éste: “¿Ley y Dios? Conmigo ven. / Mas, ¿no es Pablo con quien viene / de quien me hizo amigo fiel / la escuela de Gamaliel / por el ingenio que tiene?” (vv. 1121-8). Salen a escena, por tanto, la Sinagoga, vestida a lo judío y Pablo, a lo romano. La Sinagoga viene “envuelta en ira” y asombrada de lo que dijo el centurión con voz severa: “verdaderamente era / hijo de Dios este hombre”. Entrega entonces a Pablo un papel con el decreto de perseguir en Damasco a cuantos van publicando “los extraños errores de aquesa ley”. El Ingenio, al ver a Pablo, a quien ya conoce, se dirige a él, y éste, con prisa le esquiva: “voy / tan veloz que hacer quisiera / que mi Pensamiento fuera / mi caballo”, a lo que el Pensamiento apostilla: “Ya lo soy, / pues bruto es el Pensamiento / de quien al Ingenio va / atrás dejándose” (vv. 1198-1203).

Como puede verse, es continuo el juego de las personificaciones con el contenido de los conceptos que personifican. El Ingenio acude entonces a hablar a la Sinagoga, que sigue espantada por lo acaecido en la crucifixión de Cristo, y que refiere que “Las ansias mías / en un palo le pusieron / el mismo día que fue / el eclipse”. El Ingenio, va a sorprenderse por encontrar la causa de lo que le llevó a la búsqueda en la que está inmerso y quiere corroborar esa información pero la Sinagoga le dice: “Solo me faltaba agora / el que tú quisieses ser / a dos sentidos: en uno / Ingenio y en otro infiel” (vv. 1263-6)..., anunciando así la conversión del Ingenio. Calderón va a marcar de manera muy especial este

anuncio de los “dos sentidos” ya que desde el verso 1262 inicia una estructura métrica distinta. Tal como comenta Duarte (2014: 56):

La estructura métrica del auto se presenta en tres grandes bloques. En el primero se presenta los personajes y la búsqueda del Dios ignorado. En un segundo bloque se muestra la búsqueda infructuosa de un Dios pasible en el Ateísmo y en el Islam. [...] En el último bloque, formado de quintillas y romance encontramos un cambio en el verso 1262 que permite enfatizar la solución al enigma que ha planteado la obra.

A continuación, La Sinagoga se extenderá en un discurso que va a resumir el Pensamiento al Ingenio en cuanto la Sinagoga deje el escenario: “Has hallado / en la Sinagoga ley / que adora un Dios, primer causa; / que ojos, manos y oídos es. / Y con todo eso, te queda / de averiguar y saber / lo que a lo pasible toca”. Ingenio responde: “Dices, Pensamiento, bien. / Más fáltate añadir / a esas dos razones [...] / si adora como dijo / sólo a un Dios. ¿cómo después / dijo que a su Hijo esperaba? / ¿Hijo y Padre fuerza no es / que sean dos? Pues ¿cómo a uno / adora sólo?” (vv.1368-82). Es en ese momento en el que en las acotaciones de escena se puede leer: *Suena dentro un trueno, vese una llama como relámpago y dice una voz: “¡Pablo! ¿Porqué me persigues?”* Y a continuación otra acotación explica: *Ábrese la nube y vese Pablo cayendo del caballo. Adelántase el Pensamiento y en cayendo en sus brazos, pasan como dicen los versos de los del Pensamiento a los del Ingenio, en cuya acción los halla la Sinagoga que sale alborotada.* La Sinagoga dice: “Pablo, ¿qué es ésto?” y Pablo contesta:

...Caer
en el Pensamiento antes
y en el Ingenio después (vv. 1423-5).

Importante este jeroglífico escénico del paso de Pablo del Pensamiento al Ingenio, pues muestra que la luz de la Revelación es acogida antes por el Pensamiento que por la razón natural. Esta circunstancia, que puede ser considerada menor, pues ningún crítico se ha detenido en analizarla, no lo debió de ser para Calderón al escribir la escena, ya que está dentro del planteamiento de la alegorización que hemos descrito. Y para demostrarlo más fehacientemente vayamos más adelante en la acción dramática: la luz de Cristo ha llegado a Pablo, ha subido al tercer cielo: “ya Pablo no soy / no vivo yo en mí”. “Pues, ¿quién?”, pregunta la Sinagoga, y Pablo responde: “Cristo es el que vive en mí”. La Sinagoga quiere entonces darle la muerte, pero el Ingenio le dice: “ten / el acero que por ti / le quiero yo convencer” [...] “¿El crucificado dices / que era Hijo de Dios?” y Pablo contesta: “Sí”. El Ingenio: “Pues / hay más de un Dios”; Pablo: “No”; Ingenio: ¿Pues cómo / es Hijo de Dios sin ser / Dios también?; Pablo: También es Dios;

Ingenio: Pues, ¿cómo si es Dios también,
son sólo un Dios dos personas?

Pablo: Aún más lo son, que son tres.

Ingenio: ¿Tres y un Dios solo?

Pablo: Sí.

Ingenio: ¿Cómo?

PENSAMIENTO: A aquesto importa atender
por si es Pablo el que a DIONISIO
le llega a satisfacer (vv. 1462-1477).

El Pensamiento advierte, por tanto, que el Ingenio va a pasar a ser Dionisio pues, a partir de ese momento, los argumentos trinitarios de Pablo van a convencer al Ingenio de la singular naturaleza del Dios cristiano, argumentos que se desarrollaran mediante el método dialéctico escolástico de preguntas- respuestas y que son accesibles a la razón natural, pues dice:

Ingenio: Sobre la natural luz
del Ingenio que al fin es
parte del alma he quedado
satisfecho, al parecer,
hasta aquí (vv. 1525-1530).

Ahora toma la palabra la Sinagoga, que no se muestra todavía muy ofendida, pues “ver tres y adorar uno / me enseñó de Abrahám la fee”, aludiendo a la prefiguración del Dios trinitario que se esconde en los tres personajes que le anuncian un hijo de Sara en la encina de Mambré. Pero la Sinagoga, continúa en discusión con Pablo, acaba revelando que ha sido ella quien ha asesinado al divino “Mesías que esperaba” (vv. 1556-7), ya que lo que de ningún modo puede ya aceptar es el argumento de que el “Hijo que ha de venir” haya venido encarnado en una Virgen y era tanto Hombre como Dios (vv. 1570-1609). Enfrentamiento que la Sinagoga remata con el Ingenio, ya en función de Dionisio, quien argumenta sobre la humildad del Cristo que acabó injustamente sacrificado (vv. 1618-54), argumento que la Sinagoga no puede rebatir y que hace que El Ingenio suspenda la discusión, pues se ha dado cuenta de que ha llegado ya al final de sus pesquisas y manda a acudir ante él a Europa (Gentilismo), Asia (Jerusalén), África (Islam), América (Ateísmo) para comunicarles:

Ingenio: ...que el Dios ignoto y pasible,
que ojos y manos y oídos es
y primera causa de causas
en la boca de Pablo hallé (vv.1670-4).

III

Detengamos nuestro seguimiento del auto para advertir brevemente lo forzado de relacionar a América con el Ateísmo, algo que pudo ser debido a que no le quedaba otro continente para vincular esa adscripción religiosa, adscripción que se estaba haciendo cada vez más presente en la Europa de la época en, sobre todo, la llamada secta de los ateopolíticos (Gracián, 1611). Alegoría historial que no queda circunscrita a la alegoría bíblica, como se ha entendido a veces (Arellano, 2001:93), pues la Redención humana llega hasta nosotros y el sacramento de la Eucaristía se sigue celebrando todos los días. Calderón, sin embargo, vincula a Europa con el politeísmo por hallarse la acción dramática estrechamente relacionada a la predicación de Pablo.

En efecto, la predicación de Pablo es el eje central tanto de este auto como del planteamiento alegórico que desarrolla. Ya dijimos que nosotros vemos en los autos una forma de alegorización que no se ha tenido en cuenta todavía. Es un tipo de alegoría que estrictamente no es una alegoría, pero que se la denomina con ese término. Esta forma de interpretación no se suele entender en toda la amplitud que se debiera, pues el mismo sacramento de la Eucaristía es, en sí mismo, una *figura*. No estamos aquí hablando, por tanto, de figuras retóricas sino de una comprensión de la historia que tiene como eje la Redención humana (Acevedo, 2013 : 277-322).

Tal como dijimos, en el comienzo del auto ya se plantea la alegoría que se va a desarrollar y que expone la personificación del Ingenio al presentarse a la Gentilidad “a dos luces”, una como “Ingenio humano”, “amante de las ciencias” y enamorado de la filosofía

...philosophia
es la dama que más quiero.
Desta, pues, enamorado,
es mi nombre o ha de serlo
en la nueva alegoría
del acto que represento,
yendo de historial sentido
y alegórico compuesto,
Dionisio (vv. 229-237).

Y a otra luz, “yendo de historial sentido y alegórico compuesto, Dionisio”. Alegoría “historial”, por tanto, que, como también hemos dicho, remite a la Redención, a la Historia de la Salvación y, de ahí, al “asunto” del auto, el “argumento de Dios” que, aunque no puede desembocar más que en la exaltación de la Eucaristía, es el que va preparándola, haciendo presente la intervención divina según los variados argumentos que desarrollan los autos. Alegoría historial que no queda circunscrita a la alegoría bíblica, como se ha

entendido a veces (Arellano, 2001:93), pues la Redención humana llega hasta nosotros y el sacramento de la Eucaristía se sigue celebrando todos los días.

Entonces, ¿en qué momentos del auto vemos intervenir el argumento de Dios a la providencia divina? Hay dos momentos muy claros, el momento de la muerte de Cristo, provocando el terremoto y el eclipse que suscitan al Ingenio el interrogante acerca de un dios “desconocido” y “pasible” y que le lleva a “hacer / de ambas dudas un compuesto / para asunto de este auto”. Y el momento de la conversión de Pablo, que le hace caer del caballo y ser recogido por el Pensamiento primero y por el Ingenio después, enigma que es descifrado un poco más adelante por el Pensamiento, cuando advierte que la conversión de Pablo va a alcanzar también al Ingenio: “A questo importa atender / por si es Pablo el que a DIONISIO/ le llega a satisfacer” (vv. 1475-7). En efecto, Pablo va a explicar al Ingenio el misterio de la Santísima Trinidad, y la providencia divina cumplirá entonces, a través de rigurosos argumentos escolásticos, con el sentido “historial” de la alegoría, pues el Ingenio, el enamorado de la filosofía, había anunciado al principio del auto que también se llamaba, “en la nueva alegoría.../ yendo de historial sentido / y alegórico compuesto, / Dionisio”.

Hay que advertir que Duarte, el editor más moderno del auto, no atiende a las razones que he expuesto. En la nota que escribe al verso 1477, por ejemplo, no lo cita correctamente, y en vez de citar “es Pablo el que a Dionisio llega a satisfacer”, cita “Pablo llega a satisfacer a Ingenio”. No considera, por tanto, que ese cambio de nombre sea digno de consideración. Sin embargo, un año después (2015), este mismo editor publicó un texto en el que se advierte que no había quedado contento con su trabajo anterior, pues dedica a la relación entre Ingenio y Dionisio un espacio totalmente inusual en un artículo titulado *De las dos versiones del Divino Orfeo*.

Duarte expone en ese artículo que la sentencia “El mundo expira / o su Hacedor padece”, que aparece en varios de autos de Calderón, pudo extraerla de un texto del padre Rivadeneyra, a saber: de la entrada que dedica en su *Flos sanctorum* a Dionisio de Areopagita. De Dionisio sabemos que fue de los pocos convertidos por san Pablo cuando, en su estancia en Atenas, habló en el areópago sobre el Dios desconocido; y el padre Rivadeneyra cuenta, además, que supo del eclipse de sol en la muerte de Cristo como algo no natural a través de su amigo Apolofanes de Heliópolis. Pero, sobre todo, Duarte (2015: 125) explica que, en el auto, Dionisio “necesita la revelación para poder alcanzar la verdadera esencia de Dios” y cita para ello, ya correctamente, el verso de marras: “es Pablo el que a Dionisio llega a satisfacer”.

El propio auto, por tanto, ha llevado al editor a una comprensión de lo que expone, pero sin advertir todavía el funcionamiento de la forma de alegorización que se lo hubiera facilitado, pues la escuela de editores de los autos de la UNAV no la ha tenido en cuenta todavía. Hace ya trece años que

publiqué una tesis en su sello, algo de lo que les estoy sumamente agradecido, en donde expliqué ese funcionamiento en detalle, pero no debí explicarme bien. En el hispanismo, lamentablemente, no se exige el conocimiento teológico necesario para entender a Calderón, aunque somos conscientes de que plantear esa exigencia nos acerca más a la apariencia de loco del Pensamiento que a la del asentado Ingenio, al que, sin embargo, tanto cuesta saltar las bardas de su racional corral.

Duarte, no obstante, intuye esa necesidad, pues sigue su artículo explicando que el tema que vertebría el auto es el de la relación Fe y Razón y cita para ello el capítulo IV de la encíclica *Fides et Ratio* de san Juan Pablo II, en la que se comenta la predicación de Pablo en el Areópago como ejemplo de integración de la Revelación en el mundo antiguo a través de la filosofía. No debemos olvidar tampoco que, si por algo es conocido hoy en día Dionisio Areopagita, es por la obra del teólogo del siglo IV que utilizó ese seudónimo para firmar una serie de tratados que tendrán una influencia decisiva a partir de san Buenaventura y santo Tomás, el Pseudo Dionisio que, según Duarte, fue recordado por Benedicto XVI en la audiencia general del 14 de mayo de 2008.

En mi citada investigación profundizo bastante en la relación entre Ratzinger y Calderón y menciono el problema que el futuro papa consideraba el problema más grave planteado a la exégesis moderna, a saber: el de la reducción de la historia a la filosofía. En sus palabras:

el problema exegético coincide totalmente con la discusión actual sobre el fundamento filosófico, algo que ha desembocado en la limitación de horizontes que padece el reciente debate sobre el problema de la hermenéutica bíblica: no puede ser simplemente un retorno a la Edad media o a los Padres, para luego contraponerlos al espíritu de la época moderna. Mas tampoco puede suponer, por el contrario, una renuncia a las intuiciones de los grandes creyentes de todos los tiempos y obrar como si la historia del pensamiento comenzara en serio solo a partir de Kant. La exégesis de los Padres no se puede eliminar calificándola de alegórica; ni la filosofía de la Edad Media se puede liquidar clasificándola de “pre-crítica” (Ratzinger, 2003: 41).

Ante esa limitación de horizontes, Ratzinger proponía dos posibles salidas: la primera, establecer un puente que comunicara a la Edad media o a los Padres con el espíritu de la época moderna; la segunda, elaborar una nueva síntesis capaz de salvar la *reductio historiae in philosophiam* y vincular así los instrumentos de trabajo a una filosofía mejor. Nosotros, en su momento, advertimos del riesgo que suponía hablar de una filosofía mejor, pues se podía caer en la misma paradoja que en el siglo XIII, de ahí que estimáramos más aconsejable una perspectiva antropológica de la Revelación como la de Girard, capaz de revelar la vinculación de la filosofía con la violencia y lo sagrado. Y, con referencia al puente entre la modernidad y los Padres y la filosofía de la Edad

Media, propusimos la relectura claramente dogmática de la Biblia del teatro calderoniano, ya que mantiene al símbolo de la fe como clave hermenéutica de la Escritura, algo que puede sonar a locura, pero sólo si se ignora el papel de chivo expiatorio que cumple en la modernidad la tradición hispana.

IV

Sólo queda ya espacio para decir que el auto finaliza ilustrando la predicación de Pablo a la Gentilidad tras su triunfo dialéctico sobre la Sinagoga pues, como dice la acotación de escena: *Saca la espada la Sinagoga y los dos se amparan en la Gentilidad*. Pablo e Ingenio-Dionisio se amparan, por tanto, en los ejércitos romanos y Pablo comienza su predicación explicando a la Gentilidad que ella será la que reciba la tercera Ley, predicación que continuará a través de los propios conceptos mencionados, que saldrán a escena hablando por sí mismos y que serán, siguiendo el orden del discurso y sucesivamente, la Ley natural, la Ley escrita, la Ley de Gracia y los sacramentos del Bautismo, la Confirmación, la Penitencia, la Extrema Unción, el Orden sacerdotal y el Matrimonio.

Como vemos, en este auto el sacramento de la Eucaristía no tiene parlamento y lo presentará el Matrimonio remitiendo a su referente bíblico en las bodas de Caná, sacramento del Matrimonio que es quien acabará mostrando al público, como corona de una fuente que estará en escena representando a los siete sacramentos, la exaltación de una Forma Eucarística: “cuando architriclino le ve / autorizar el estado / con su presencia y en él / convertir el agua en vino / que sombra y *figura* fiel / es del de la comunión”. Y concluye el Ingenio que, bajo la impronta ya de la “alegoría historial”, es decir, “restituido al papel de Dionisio Ariopagita, / llegándose a convencer de la doctrina de Pablo”, admite el “suave yugo” de la Ley de Gracia, ley que “conserva / los preceptos de las tres” (ya que los sacramentos son la culminación de los diez mandamientos de la Ley escrita y de los dos de la Ley natural), pues ese yugo “nada nos propone / que bien a todos no esté / en creerlo y en amarlo” y por ello deben todos “llegarlo a amar y creer / por razón de Estado cuando / faltara la de la fe” (vv. 1808-1823).

En el colofón vemos que la conversión del Ingenio alcanza también al Gentilismo y al Ateísmo, pero no al África-Islam ni a la Sinagoga-Judaísmo, sobre las que Pablo remata el auto profetizando que acabarán admitiendo la fe: “cuando el mundo venga a ser / sólo un pastor y un rebaño” (vv. 1833-4). Final en el que se manifiesta el realismo de la razón de Estado que propone Calderón en el auto al separar claramente el orden político del escatológico. A mediados del siglo XVII todavía era posible creer que, habiéndose ya realizado hacia

siglos la conversión del Gentilismo, se pudiera alcanzar sin muchos problemas la del Ateísmo de esos ateopolíticos que estaban haciendo su aparición en la Europa del momento. La Iglesia tardaría todavía hasta 1925 para promulgar una encíclica como *Quas primas*, en la que se estableció la fiesta litúrgica de Cristo Rey y se definieron las bases teológico-políticas del catolicismo. Una encíclica que, todo hay que decirlo, no podía resultar sino un brindis al sol, pues la historia había ya dejado atrás la posibilidad de ese orbe católico que pudo haberse consolidado con el Imperio español y que la misma Iglesia, con los cardenales Richelieu y Mazzarino al frente, se encargaron de impedir con todas sus fuerzas.

Además, tal como expuso Erik Peterson en su libro *El monoteísmo como problema político*, texto que muestra el hilo conductor que comunica la caída del Imperio romano, la Ilustración y el Tercer Reich, “la Ilustración europea redujo la fe cristiana al “monoteísmo”, cuyo contenido teológico es tan problemático como sus consecuencias políticas. La actividad política del cristiano sólo es posible en el supuesto de la fe en el Dios trino. Esa fe cae más allá del judaísmo y del paganismo, del monoteísmo y el politeísmo” (Peterson, 1999: 55). En el auto *A Dios por razón de Estado* se nos ilustra acerca de una razón de estado con base en la fe trinitaria que fue la que sustentó la espera de la Monarquía católica de la España barroca en el cumplimiento de Juan 10, 16, la llegada de ese solo señor y solo pastor de un solo rebaño que es la verdad que el Pensamiento piensa celebrar con “fiestas y regocijos” diciendo con Todos a la vez:

Que debe el Ingenio humano
llegarlo a amar y creer
por razón de estado cuando
faltara la de la fe (vv. 1842-5).

Bibliografía

- Acevedo, H. (2013). *El teatro de Calderón, la antropología de René Girard y el triunfo de la Eucaristía*, Pamplona, España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013. Colección BIADIG (Biblioteca Áurea Digital), 21 /<https://hdl.handle.net/10171/35269>
- Arellano, I. (2001) *Estructuras dramáticas y alegóricas en los Autos de Calderón*, Pamplona / Kassel, Universidad de Navarra / Reichenberger.
- Bandera, C. (2005). «*Monda y desnuda*»: *La humilde historia de Don Quijote*, Madrid, Iberoamericana.
- Bürger, P. (1997). *Teoría de la Vanguardia*, Barcelona, Península.
- Calderón de la Barca, P. (1987). *Autos sacramentales*, ed. Á. Valbuena Prat, 2^a ed. Madrid, Aguilar.
- Calderón de la Barca, P. (2014). *A Dios por razón de Estado*, ed. Duarte, J.E., Pamplona / Kassel, Universidad de Navarra / Reichenberger.
- Caro Baroja, J. (1981). “Sobre el ateísmo en España”, en Ídem, *De la superstición al ateísmo*, Madrid, Taurus.
- Chiampi, I. (2000). *Barroco y Modernidad*, FCE, México DF.
- Comisión teológica Internacional (2025). *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador*, Madrid, BAC.
- Duarte, J. E. (2014). “Estudio preliminar”, en Calderón (2014), pp.
- Duarte, J. E. (2015). “De las dos versiones del Divino Orfeo. De Calderón a Dionisio Areopagita. Reescritura e Intertextualidad” en *Anuario calderoniano* 8, pp. 113-130
- Gracián de la Madre de Dios, G. (1616) *Diez lamentaciones del miserable estado de los Atheístas en nuestro tiempos*, Bruselas.
- Moreno, E. (2004) *Sobre el sentido de “La vida es sueño”*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Neumeister, S. (2008). “El calderonismo. Estado de la cuestión”, en Tietz, M. *Calderón y el pensamiento ideológico y cultural de su época*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Parker, A. (1952). *El valor actual del humanismo español*, Madrid, Ateneo.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta.
- Ratzinger, J. (2003). «La interpretación bíblica en conflicto», en *Escritura e interpretación, los fundamentos de la interpretación bíblica*, ed. L. Sánchez Navarro, y G. Granados, Madrid, Palabra, pp. 19-54.
- Regalado, A. (1995). *Calderón. Los orígenes de la Modernidad en la España del siglo de Oro*, Barcelona, Destino.
- Rodríguez de la Flor, F. (2007). *Era Melancólica*, Mallorca, J. de Olañeta.
- Soldevilla, C. (2013). *Ser barroco. Una hermenéutica de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva.