

LA VIDA DE ENSUEÑO: UN ESTUDIO COMPARATIVO
ENTRE EL DRAMA CALDERONIANO
Y EL DE TANG XIANZU¹

DREAM LIFE: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN
CALDERONIAN DRAMA AND TANG XIANZU'S

Ya Li

<https://orcid.org/0000-0002-1607-9919>

Universidad de Zhengzhou

Dept. of International Studies and Center for English Studies

Zhengzhou, Henan 450001

CHINA

liyairis@hotmail.com

Resumen. Este artículo se propone analizar la imagen de que la vida es como un sueño mediante un estudio paralelo entre *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, y *El sueño de Handan*, de Tang Xianzu. Exploraremos primero el trasfondo histórico y cultural de la escritura de ambas obras; luego nos centraremos en los textos y en la historia para contemplar el desarrollo personal de Segismundo y de Lu Sheng. Su cambio de actitud hacia la vida frente al dilema sueño-realidad refleja la percepción del mundo de cada autor, resultado de sus propios antecedentes filosóficos y religiosos; finalmente, a partir de las diferentes elecciones de vida de los dos protagonistas, observamos las diferencias esenciales entre el cristianismo y el taoísmo, así como su comprensión común del valor verdadero de la vida y de la libertad, que se cristalizan como una unidad fundamental de la historia espiritual de la humanidad.

Palabras clave. Pedro Calderón de la Barca; Tang Xianzu; cristianismo; taoísmo; interpretación de sueño.

¹ Project funded by China Postdoctoral Science Foundation (Grant num. 2022M722886); Humanities and Social Sciences Project of Department of Education of Henan, «Study of Communication in 21 Century: Hispanic-American Literature and the Chinese Image» (河南省教育厅人文社会科学研究项目 Grant num. 2024-ZZJH-292); and Leading Group Cultivation Plan of Young Teachers of Social Science of Zhengzhou University (2020-QNTD-03).).

Abstract. This article aims to analyze the image that life is like a dream through a parallel study between *Life is a dream* by Calderón de la Barca and *Handan's dream* by Tang Xianzu. We will first explore the historical and cultural background of both works; then we will focus on the texts and on the story to contemplate the personal development of Sigismund and Lu Sheng. The change in their attitude towards life in the face of the dream-reality dilemma reflects the perception of the world of each author, which is the result of his own philosophical and religious background; finally, from the different life choices of the two protagonists, we observe the essential differences between Christianity and Taoism, as well as their common understanding of the true value of life and freedom, which crystallize as a fundamental unit of the spiritual history of humanity.

Keywords. Pedro Calderón de la Barca; Tang Xianzu; Christianity; Taoism; Dream interpretation.

Tanto en civilizaciones de Oriente como de Occidente, los sueños, rodeados de un aura misteriosa, se vincularon a la adivinación del provenir desde el momento en que fueron descubiertos. En particular, ahondar en el sueño para hallar en él indicaciones relativas al destino del país casi se convirtió en un método político. Se registra que en China, ya en el siglo VIII a. C., el rey You de Zhou «da parte de su sueño a menudo a los viejos sabios, y les pregunta el significado de esos presagios»². En Occidente, en el siglo IV a. C., Alejandro Magno terminó el sitio de Tiro con un asalto después de una adivinación de un sueño y ganó la guerra de esa manera. Más tarde, con la expansión de la religión, el centro de interés por los sueños se trasladó poco a poco a la vida espiritual personal y halló, al final, su refugio en la filosofía.

En China, la conexión entre los sueños y los altibajos de la vida personal se observa en casi toda la historia de la literatura. En el famoso cuento chino *El sueño de la mariposa*³, Chuang Tse hizo una reflexión metafísica sobre los sueños y rompió con el tradicional modelo

² Li, 2002, p. 355. El texto original es «召彼故老，訊之占夢». Traducción propia. Extracto del capítulo Xiaoya del *Clásico de poesía*. Este libro está formado por 305 poemas y se considera una recopilación realizada por Confucio.

³ Chuang-Tse fue un filósofo que vivió durante los años 369 y 286 a. C. durante el periodo de los Reinos Combatientes. Se le considera el segundo taoísta más importante después de Lao Tse. El cuento del sueño de mariposa viene del capítulo «Discusión sobre la igualdad de cosas» del libro *Chuang Tse*: «Tiempo atrás, Chuang Tse soñó que era una mariposa. Después se despertó y no supo diferenciar el sueño de la realidad. No supo si era él quien había soñado que era una mariposa o si era la mariposa quien había soñado ser Zhou». La narración es mía.

de interpretar los sueños con motivos políticos. Luego, en las rimas de Han⁴, los sueños se mezclaron con temas narrativos y líricos, y consiguieron un nivel más elevado de valor estético. Más tarde, en las dinastías Tang (618-907) y Song (960-1279), la edad de oro de la poesía china, en producciones de famosos poetas como Li Bai, Li Shangyin y Su Shi, y en novelas legendarias como *El mundo dentro de una almohada* y *El gobernador de nanke*⁵, que abordan los sueños como tema principal, la técnica de escritura de revelar la vida a través de los sueños empezó a madurar. Hasta las dinastías Yuan (1206-1368) y Ming (1368-1644), el teatro y el drama florecieron y enseguida capturaron la atención del público. Entre los dramaturgos populares, Tang Xianzu fue el más brillante. Fue contemporáneo de Shakespeare y Cervantes⁶, y en China tuvo un estatus similar al suyo. Nació en una familia noble en 1550, a finales de la dinastía Ming, durante cambios turbulentos. La creciente crisis social en aquel momento rompió la paz mantenida por el gobernante ortodoxo y provocó un crisol de ideologías y culturas. Chocaron entre sí las ideas de la dedicación al emperador y a los actos meritorios del confucianismo, el ascetismo y la reencarnación budista y la inacción y la integración al camino cósmico del taoísmo, lo que influyó sobre la visión de la vida y la creación literaria de Tang Xianzu y sus contemporáneos. Iniciada en una era de transición caótica, la vida de Tang, al igual que la de Lu Sheng, el protagonista de *El Sueño de Handan*, es como un gran sueño. Xianzu presenció la muerte de sus siete hijos mayores e intentó cumplir sus sueños metiéndose en la política, pero terminó frustrado. Entonces se entregó a la escritura para expresar su decepción con el sistema político.

Entre sus muchas obras literarias, las más reconocidas son los cuatro dramas: *El sueño de Handan*, *La historia de la horquilla púrpura*, *El sueño bajo la rama del sur* y *El pabellón de las peonías*. En la trama de cada una de ellas, los sueños juegan un papel importante. Por tanto, la crítica literaria se refiere a estas cuatro obras en su conjunto como

⁴ Es una forma literaria de composición sentimental o descriptiva, a menudo rimada, que prevaleció en la dinastía Han (202 a. C.-220 d. C.).

⁵ Las dos novelas legendarias fueron escritas respectivamente por Shen Jiji (750-797) y Li Gongzuo (778-848) durante la dinastía Tang. Los textos originales se recuperan en *Taiping Guangji* (conocido también como *Extensos Registros de la era Taiping*), una colección de relatos compilados bajo la dirección de Li Fang en 978 en la dinastía Song.

⁶ Los tres escritores murieron en el mismo año 1616.

«Los Cuatro Sueños de Lingchuan»⁷. Como hemos mencionado antes, la diversidad cultural de la dinastía Ming ejerció una gran influencia en la creación de Tang Xianzu, y precisamente estas cuatro obras confirmaron esta premisa. Aunque abordan un tema similar, que es la vida como sueño, reflejan diferentes tendencias ideológicas. El literato Wang Siren, contemporáneo de Tang, resume: «*Handan* trata de la inmortalidad taoísta; *La rama del sur* trata del budismo; *La horquilla púrpura* trata de la caballería; *El pabellón de las peonías* trata del amor mundano»⁸. Pero en el presente trabajo nos enfocaremos principalmente en la presencia del taoísmo⁹, que se centra en la integración en la naturaleza frente a la brevedad de la vida y lo inverosímil del mundo terrenal. En su contexto, la mariposa del sueño simboliza al ser humano (o el alma humana). En este sentido, se puede decir que la experiencia del sueño incide sobre el problema de la autoconciencia, el dilema entre el alma material y la espiritual. Este diseño de Tang Xianzu hace que la relación entre el sueño, la vida y la literatura alcance su cumbre.

En Occidente, la producción literaria de los sueños también tiene una larga historia que se puede remontar a la época babilonia y se encuentra en la epopeya de Gilgamesh. Con el florecimiento del cristianismo, los sueños se ven relacionados con el oráculo de los dioses. En la *Biblia*, muchas historias se construyen en base a los sueños, como la escalera hacia el cielo con la que soñó Jacob en Betel. Otros ejemplos son el de Daniel y el sueño del rey Nabucodonosor y el de Joseph interpretando los sueños del faraón. Todo eso se convirtió en un tesoro inagotable para las creaciones futuras. En la Edad Media, prevaleció la literatura fantástica, en la que se destaca *El sueño de la cruz* del siglo VIII d. C., el poema onírico en inglés más antiguo de la historia. Luego, en el Siglo de Oro, el tema de los sueños y los delirios se extendió al drama y la narrativa, entre los que encontramos a los famosos Shakespeare y Quevedo y sus obras: *Hamlet*, *Macbeth*, *El sueño de una noche de verano*, *Sueños y discursos*, etc. En esta misma corriente literaria, Calderón de la Barca escribió *La vida es sueño*. En

⁷ Lingchuan es el nombre de un lugar, el pueblo natal de Tang Xianzu.

⁸ Texto original: «“邯鄲”，仙也；“南柯”，佛也；“紫釵”，俠也；“牡丹亭”，情也». Wang, 2011, p. 12.

⁹ Cabe denotar que el confucianismo, el taoísmo y el budismo no son pensamientos monolíticos ni estancos; entre ellos comparten muchas similitudes; por ejemplo, tanto el taoísmo como el budismo indican lo vacío de la vida material y la única forma de escapar de ello es descartando los deseos mundanos.

esta obra, el autor enfoca, como sus más inmediatos antecesores, «el problema del hombre, problema de voluntad, de conducta, desde una doble perspectiva, la del individuo en particular y la de su íntima relación con la armonía o, por el contrario, la confusión en el cosmos»¹⁰. Es interesante señalar que esta relación conflictiva entre la voluntad de Dios, la fuerza del destino y la acción humana, y el dualismo entre el individuo y el cosmos planteado por Calderón, coincide con una parte esencial del taoísmo presentado por Tang Xianzu: la unión entre el ser humano y el Cielo. Como se lee en Chuang Tse: «El cielo, la tierra y yo nacemos juntos, y todas las cosas y yo somos una»¹¹.

Calderón de la Barca nació cincuenta años después de Tang. En él se sintetiza el magnífico y contradictorio siglo XVII con toda la mezcla de luz y sombras: la Guerra de los Treinta Años, el movimiento más profundo del humanismo y la ciencia, simultáneo al lento declinar de la monarquía. Se puede decir que tanto Calderón como Tang Xianzu se encuentran en una época agitada por tremendos cambios en todos los ámbitos. Los dos se educaron en el pensamiento oficial, pasaron por la carrera ortodoxa y recalaron en su propio estado (eclesiástico y feudal). Tuvieron sueños similares de libertad y justicia, pero estuvieron restringidos por gobiernos debilitados por la guerra y el ansia de poder. Todos los impulsos que agitaban a la sociedad les permitieron, con valiosa perspicacia y sensibilidad, plasmar los diversos sentimientos. *La vida es sueño* y *El sueño de Handan* fueron creados en ese contexto. Cada obra marcó un hito de la literatura onírica en su respectiva historia; comparten un tema similar y reflexionan sobre una misma polémica entre la realidad y el sueño, entre el ego y los deseos ocultos. Los protagonistas de ambas obras viven fragmentos de vida oníricos similares, Lu Sheng, en concreto, experimentó una vida que duró los sesenta años. Y en ello los dos se comportan con una cierta libertad. Lu Sheng entró al sueño como el protagonista de un juego preestablecido, vivió la fama, la gloria y otros sufrimientos de una vida llena de altibajos, pero él mismo no estaba consciente de todos esos límites y creía que su elección era completamente libre. Segismundo, por otro lado, cuenta con mayor libertad de acción. Su confrontación ante la corte fue un acto voluntario, porque estaba

¹⁰ Bandera, 1967, p. 71.

¹¹ Texto original: «天地与我并生 而万物与我为一» (cit. en Lu, 2003, p. 29).

lúcido, con la mente clara. Al salir de esa vida onírica los dos se diferencian de nuevo por elegir caminos distintos. Sus actos están ligados a su bagaje religioso y filosófico.

El sueño de Handan fue publicado en 1601. El protagonista, Lu Sheng, del pueblo Handan, es un típico joven ilustrado de la sociedad feudal que se dedica a presentarse a los exámenes imperiales para servir a la nación. Lo intenta muchas veces, pero siempre falla. Un día, en una taberna, Lu se encuentra con un Ser Iluminado¹² que le regala una almohada magnética, con la cual Lu se queda dormido. Cae en un sueño profundo y sueña con toda una vida bien vivida: se casa con una noble rica, gracias a cuyo poder pasa la selección, gana muchos méritos y es ascendido por ello. Luego, por calumnias, lo pierde todo y es exiliado, pero finalmente se aclara la injusticia y logra aún más grandeza y pompa. Vive hasta los ochenta, muere por exceso de sexo con veintitantas bailarinas. Entones Lu Sheng se despierta y se da cuenta de que toda la gloria y sufrimientos no eran más que un sueño. Por tanto decide renunciar a todo y seguir al Ser Iluminado para buscar la paz interior en la naturaleza.

El sueño representa la vía de acceso al inconsciente, se inscribe en un proceso de descarga de estímulos y pulsiones cuyo trasfondo se encuentra en el mundo de los deseos ocultos, tal como concluye Freud cuando dice que los sueños son realizaciones disfrazadas de deseos reprimidos¹³. Esto es particularmente evidente en Lu Sheng y en Segismundo. Al parecer, Lu Sheng y Segismundo caen en sueños por fuerzas externas: la almohada magnética del Ser Iluminado y la droga confeccionada por la mezcla encargada por el rey Basilio, que, cabe señalar, son dos mecanismos del engaño muy diferentes. La almohada es una inducción al sueño ingeniado por la magia taoísta y un instrumento de enseñanza que el Ser Iluminado utiliza para inculcar a Lu Sheng la verdad taoísta. Mientras que la droga de Basilio se puede entender como una especie de narcótico. A diferencia de Lu Sheng que pretende superarse en la trampa, Segismundo es más bien víctima de un experimento cruel. Nació condenado y su vida es en sí una pesadilla de encierro. Sea como fuere, la razón fundamental que les permite soñar y entrar en el mundo onírico, consiste en gran medida

¹² El ser Iluminado del drama se llama Lü Dongbin, una deidad china reverenciada por el taoísmo.

¹³ Freud, 1982, p. 543.

en la fuerza de sus propios deseos. En *El sueño de Handan*, el joven estudiante Lu Sheng experimenta varios fracasos y sufre durante años de pobreza y soledad, así que se adentra en el sueño con el deseo de realizarse en la carrera política; en *La vida es sueño*, el príncipe Segismundo siempre ha estado encarcelado en una torre lúgubre, por eso ingresa en palacio con el deseo de dar rienda suelta a todos sus antojos.

Ya sea la aspiración de Lu Sheng de obtener un cargo burocrático o el anhelo de honor por parte de varios personajes de *La vida es sueño*, todo muestra una paradoja que acosa constantemente al ser humano de todos los lugares y de todos los tiempos: el deseo, o, más concretamente, el deseo del honor, cuya búsqueda no solo es una característica inherente de los seres humanos, sino también una fuerza impulsora del desarrollo personal y, al mismo tiempo, una jaula que dificulta conseguir una libertad verdadera. Acerca de eso, Jacques Lacan propone una perspectiva psicológica para definir el deseo en relación con la necesidad y la demanda: el deseo surge de la lucha entre el impulso de satisfacer su demanda y la imposibilidad de lograr su plena satisfacción; el deseo es lo que persiste después de que la necesidad se deduce de la demanda¹⁴. Todas las acciones de Lu Sheng y Segismundo se pueden enmarcar perfectamente dentro de esta teoría lacaniana de la tríada necesidad-demanda-deseo.

Lu Sheng dedica toda su juventud a la lectura y la preparación de exámenes. Hasta los treinta no consigue nada más que el desprecio de los demás. Está marcado por la carencia (de dinero, de compañía, de poder...), que forma un gran contraste con sus demandas. Cuando conoce al Ser Iluminado, le describe su concepción de vida ideal:

Un gran hombre debe acreditar su nombre por sus méritos, sea ser un general en el campo de batalla o un magistrado oficial en la corte; debe comer con hermosos trípodes grandes y escuchar música de los mejores músicos

¹⁴ Lacan opina que el deseo se produce en la interacción con el Otro: «Man's desire is the desire of the Other» (1998, p. 235). Ver también Lacan, 1953. En el contexto de la teoría literaria contemporánea, la asociación del deseo con ideas como el amor y el reconocimiento innovada por el psicoanálisis lacaniano se ha extendido a un terreno más extenso en que se relacionan el deseo con diversas cuestiones: «desire-language, desire-the unconscious, desire-gender, desire-semiotics, desire-sexuality» (Ahmadzadeh, 2007, p. 134).

e instrumentos; debe revitalizar el clan y hacer que la familia prospere, entonces podrá decir que es un hombre de orgullo¹⁵.

Esta confesión resume de manera integral el deseo de Lu Sheng, que cubre casi todos los aspectos de la vida-fama, del estatus social, del bienestar material, el amor y la familia y, al mismo tiempo, llega a su máxima expresión: no es suficiente ser un funcionario ordinario, sino que tiene que llegar a ser un hombre de mucha autoridad. Esta demanda de desarrollo político personal no es exclusiva de Lu Sheng, sino también de miles de jóvenes de la época. Como solo unos pocos seleccionados consiguen registrar sus hazañas en los libros de historia, para el resto, la mayoría, esa vida ideal es algo inaccesible y de allí surge el deseo, el deseo más ardiente que produce quemazón en su interior inconsciente.

Al igual que Lu Sheng, Segismundo está marcado por una experiencia de carencia. Al nacer fue condenado al cautiverio en una torre por un presagio de su padre, el rey Basilio. A diferencia de Lu Sheng, Segismundo no formula sus demandas en relación con los demás, sino en la observación de la naturaleza que le rodea, las aves, los peces, los arroyos:

¿Qué ley, justicia o razón
negar a los hombres sabe
privilegio tan süave,
excepción tan principal,
que Dios le ha dado a un cristal,
a un pez, a un bruto y a un ave?¹⁶.

Debido a la comparación con esa naturaleza, Segismundo se lamenta de tener menos libertad que otros seres inferiores a él¹⁷. En el

¹⁵ Tang, *La colección de Tang Xianzu IV*, p. 2455. El texto original es: «大丈夫当建功树名, 出将入相, 列鼎而食, 选声而听, 使宗族茂盛而家用肥饶, 然后可以言得意也» (traducción propia).

¹⁶ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 167-173.

¹⁷ En el monólogo de Segismundo se lee que él cuestiona sobre su menor libertad a pesar de que cuenta con más alma, mejor instinto, más albedrío y más vida que el ave, el bruto, el pez y el arroyo (vv. 131-162). Al respecto Jesús A. Ara propone una teoría relacionando las imágenes descritas en los versos con los cuatro elementos de la naturaleza, el hombre-microcosmos y el universo macrocosmo (1989, p. 97).

experimento propuesto por su padre, el rey Basilio, Segismundo vive como un mecanismo inconsciente de realización de deseos, con acceso parcial y limitado a los derechos básicos del ser humano. Él aspira a tener la libertad no solo en un sentido físico, sino también en un sentido psicológico. Demanda el libre albedrío para dejar de ser «un hombre de las fieras, / y una fiera de los hombres»¹⁸, y ser un hombre completo, privilegiado como los demás al nacer: «Pues si los demás nacieron, / ¿qué privilegios tuvieron / que yo no gocé jamás?»¹⁹.

La sensación de falta de Segismundo y de Lu Sheng proviene de algo que nunca han tenido: el honor y la libertad. Sus comportamientos están agitados por ese deseo, que surge en respuesta a los límites de sus habilidades y plataformas de actuación: una es literalmente una prisión represiva; la otra es el sofocante ambiente sociopolítico. Esos límites impiden a nuestros protagonistas obtener reconocimiento y amor; y liberarse de ellos tampoco constituye su objeto último, sino un punto de partida para la consecución de otros objetivos; es la propia posibilidad de seguir deseando. Por tanto, cuando consiguen escapar del yugo del pasado en sus aventuras oníricas, en el proceso de observar el entorno y compararse con otros tienen deseos que sobrepasan el límite de la ética establecida.

En *El sueño de Handan*, las descripciones de experiencias de ensueño ocupan casi toda la extensión del guion, mientras que Lu Sheng experimenta el resto de su vida en el sueño. Para quedar en primer lugar en los exámenes de selección, soborna a los oficiales del gobierno con el dinero y la influencia de la familia de su esposa. El emperador le concede títulos y propiedades que despiertan los celos en su oponente político, Yu Wenrong, quien denuncia ese comportamiento inapropiado, por lo que Lu Sheng es degradado a un pueblo remoto. Ahí Lu, con ingenio y arduo trabajo, lleva al pueblo a picar piedras para abrir un camino de ríos. Con esta gran hazaña logra de nuevo la atención del emperador. Aprovechando la ocasión, con intención de asesinarle, Yu manda a Lu a la frontera a luchar contra los bárbaros. No obstante, Lu triunfa y sale indemne de la batalla, por lo que Yu cambia de plan y lo acusa de ser cómplice de los bárbaros. En consecuencia, Lu es exiliado junto con sus ocho hijos y su mujer Cui es degradada a trabajar en fábricas. Las mentiras sobre Lu no se aclaran hasta tres años más

¹⁸ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 211-212.

¹⁹ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 120-123.

tarde, cuando Yu es condenado a muerte por infamias mientras que Lu y su familia vuelven a la corte. En su sueño, Lu Sheng experimenta tres altibajos en su vida. Ve la oscuridad y la depravación del mundo político, y se acostumbra a las transacciones de dinero y poder dentro del gobierno; experimenta una batalla sangrienta y casi pierde la vida en el camino.

Lu Sheng entra en el sueño con la ambición de ser un héroe, un señor de virtudes. Empero, ante la hermosura de los bienes del mundo representada por la vida de la corte (entre otras tentaciones exteriores) se deja llevar por sus impulsos de lujuria, poder y sexo. Resulta bastante irónico que al inicio de su carrera política utilice recursos indebidos y avance viento en popa y, cuando realmente alcanza algunos logros que contribuyen a mejorar el país y el pueblo, es despreciado y castigado por difamaciones. Al final se aclara su inocencia y recupera su estatus, pero vuelve a su rutina de someterse al placer carnal. Su actividad se mueve en un vaivén constante, en el cual Lu Sheng se convierte en una persona contradictoria, o más justo sería decir que despierta el lado oscuro de su naturaleza. Pongamos un ejemplo: cuando el emperador ordena a veinticuatro sirvientas que canten y bailen para Lu Sheng, este dice: «si un hombre de virtud quiere abstenerse de la concupiscencia, tiene que empezar con no mirar. A este tipo de mujeres, no podemos acercarnos»²⁰; entonces su mujer Cui le recomienda devolverlas al emperador, pero Lu contesta: «No se puede. Según el rito, no debería rechazar el regalo del emperador», y dice a las bailarinas: «Estáis todas aquí por decreto. Empezad, por favor, a cantar y bailar»²¹. En este discurso hipócrita de Lu podemos ver que él todavía tiene bondad en su corazón, pero en las tinieblas de la burocracia no es capaz de controlarse a sí mismo y olvida su identidad. Eso es lo que le pasa también a Segismundo. Cuando este se despierta en el palacio, se siente como suspendido en un mundo irreal y realiza una serie de acciones disparatadas. Al contrario que Lu Sheng, que no duda en ningún momento de la realidad de su sueño, Segismundo no puede evitar sospechar: «Clotaldo es; pues ¿cómo así / quien en prisión me

²⁰ Tang, *La colección de Tang Xianzu IV*, p. 2547. El texto original es «君子戒色。須戒其眼。相似这等女乐。咱人再也不可近他» (traducción propia).

²¹ Tang, *La colección de Tang Xianzu IV*, p. 2547. “这却有所不可。礼云。不敢虚君之赐”; “你们都是奉旨来的。请起请起。唱的唱。舞的舞» (traducción propia).

maltrata / con tal respeto me trata? / ¿Qué es lo que pasa por mí?»²². El mundo en el que se encuentra no es el mundo que conoce, el de fuera; las imágenes grabadas en su mente pertenecen a un estado de vida totalmente distinto al presente. A pesar de todos esos cambios, no niega la veracidad de la experiencia de los sentidos. Al ver físicamente lo que le rodea, se autoidentifica: «Decir que sueño es engaño; / bien sé que despierto estoy. / ¿Yo Segismundo no soy?»²³. En el mundo constituido por lo material y lo sensorial, Segismundo exclama: «No sueño, pues toco y creo / lo que he sido y lo que soy»²⁴. Por tanto, abandona sus pensamientos anteriores y, al igual que Lu Sheng, se sumerge en los deseos de un mundo ficticio exclusivamente sensorial.

Como hemos comentado antes sobre lo paradójico de los actos de Lu Sheng, en Segismundo también podemos percibir una fina ironía: aunque en su primer encuentro con Rosaura, Segismundo se presenta como un hombre de las fieras, el lugar en que realmente se manifiestan sus rasgos de fiera no es en torres o montañas, sino en el palacio; el momento en que es más parecido a una fiera no es cuando se viste como un monstruo, sino cuando se pone ropa elegante y físicamente se parece más a una persona. El Segismundo de antes aspiraba a ser un hombre completo y quería vivir libremente, como los demás. No obstante, cuando le llega la oportunidad, aprovecha para llevar la libertad al extremo: tira a un sirviente por el bacón por antojo, grita a sus cortesanos y a su maestro, trata de imponerse a Rosaura e incluso apunta con «la espada de la venganza» a su padre. Segismundo se convierte en la persona terrible que su padre predijo, un tirano²⁵. Sobre ese juego paradójico de Segismundo es preciso mencionar la interpretación del Jesús A. Ara cuando se refiere a la motivación psicológica detrás de sus comportamientos: «Segismundo centra sus anhelos en la libertad/existencia que un ente superior e injusto le ha arrebatado, y sin la cual su “vida” carece de lógica, ni en un sentido filosófico ni en una acepción real»²⁶. Sus acciones están impulsadas por emociones complejas, mezcla de resignación, amargura y rebeldía. Lo ridículo de este juego

²² Calderón, *La vida es sueño*, vv. 1264-1267.

²³ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 1236-1238.

²⁴ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 1534-1535.

²⁵ Baldassarre Castiglione menciona en *Cuatro libros del Cortesano*: «la soberbia, crueldad y bellaquerías, como propias de la tiranía; estos son aplicables a la conducta de Segismundo» (cit. en Valbuena-Briones, 1976, p. 425).

²⁶ Ara, 1989, p. 99.

es que, cuando disfruta de todo su poder como príncipe, no obtiene la verdadera libertad del hombre, sino que se convierte más bien en una bestia. El mismo Segismundo también se da cuenta de eso, lo acepta y lo da por sentado: «Pero ya informado estoy / de quién soy; y sé que soy / un compuesto de hombre y fiera»²⁷.

En Segismundo y en Lu Sheng podemos observar situaciones y experiencias de vida muy similares. Al principio llevan vidas austeras, como se lee en *El sueño de Handan*: «A finales de otoño, viste ropa fina de paño burdo llena de zurcidos, con una chaqueta de piel rota que cubre apenas las rodillas»²⁸; y en la exclamación de Rosaura en *La vida es sueño*: «en el traje de fiera yace un hombre / de prisiones cargado, / y sólo de la luz acompañado»²⁹. Ambos tienen ambiciones y deseos: la libertad, la vida y el honor. Ambos entran en un espacio incógnito establecido por otro (el rey Basilio y el Ser Iluminado); es allí donde se encuentran en una paradoja: cuando presencian la pompa cortesana por primera vez, despilfarran, dan la espalda a la moral, pierden la razón y el buen hacer. Por tanto, ambos fallan en el experimento y se encierran en el dilema sueño-realidad.

A diferencia de Lu Sheng, que experimenta todos los altibajos de la vida en un sueño, Segismundo se descubre a sí mismo oscilando constantemente entre la realidad y la ficción. De vuelta en prisión, se siente completamente desorientado al despertarse en el conocido y tenebroso recinto cuando todavía está saboreando el poder y la libertad apenas experimentados. Con la confirmación táctica de Clotaldo, Segismundo acepta, sin remedios, la realidad presente y pronuncia su famoso monólogo, en el que filosofa sobre la relación entre el sueño y la vida:

¿Qué es la vida? Un frenesí.
 ¿Qué es la vida? Una ilusión,
 una sombra, una ficción,
 y el mayor bien es pequeño;
 que toda la vida es sueño,
 y los sueños, sueños son³⁰.

²⁷ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 1545-1547.

²⁸ Tang, *La colección de Tang Xianzu IV*, p. 2445. El texto original es: «到九秋天气, 穿扮得衣无衣, 褐无褐, 不凑膝短裘敝貂» (traducción propia).

²⁹ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 96-98.

³⁰ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 2182-2187.

Por otro lado, cuando Lu Sheng se despierta para encontrarse una vez más en la humilde taberna, al igual que Segismundo en esa misma situación, se queda perplejo por la sucesión de sueños increíblemente vívidos de la realidad pasada: «Aún puedo ver todas las figuras de la realidad pasada en mi mente. O acaso todas son falsas. Esta almohada en mis brazos me llena de melancolía. Estoy tan confuso. Sesenta años de vida han transcurrido, pero mientras el mijo amarillo aún no está cocido»³¹; y pregunta al ser Iluminado dónde están su esposa y sus hijos. Este le explica:

Tus hijos eran en realidad las gallinas y los perros de esta taberna [...] Tu mujer Cui era una transformación de este burro debajo de tu entrepierna [...] el emperador y todos los oficiales de la corte eran las almas errantes de por aquí. Todos ellos forman el mundo y cada uno sueña su participación³².

Entonces Lu Sheng lanza una exclamación similar a la de Segismundo:

La vida, el matrimonio y esos asuntos no son más que eso, no existe una verdad absoluta. Entre ellos, la suerte de obtener la gloria o sufrir la deshonra, el principio de la ganancia y la pérdida, las emociones suscitadas en la muerte y la vida, ya lo he experimentado todo³³.

En el dilema sueño-realidad, Lu Sheng y Segismundo se dan cuenta de que nunca han poseído verdaderamente el poder y los bienes que han experimentado. Lo que se ve y se toca se esfuma como la ilusión que es. Se despiertan de este sueño y de muchos más; y al final se despertarán de la vida, de la apariencia de realidad. Tal como comenta Valbuena-Briones sobre la reiterativa anáfora (sueño/vida) en el monólogo, al final de la segunda jornada que hemos citado anteriormente:

³¹ Tang, *La colección de Táng Xianzu IV*, p. 2558. El texto original es: «影儿历历端详。难道这一星星都是谎。怎教人不护着这枕儿心快。忽突帐。六十年光景。熟不的半箸黄粱» (traducción propia).

³² Tang, *La colección de Táng Xianzu IV*, p. 2559. El texto original es: «是那店中鸡儿狗儿变的 [...]便是崔氏也是你那胯下青驴变的 [...]一辈儿君王臣宰。都是妄想游魂。参成世界» (traducción propia).

³³ Tang, *La colección de Táng Xianzu IV*, p. 2560. El texto original es: «人生眷属。亦犹是耳。岂有真实相乎。其间宠辱之数。得丧之理。生死之情。尽知之矣» (traducción propia).

Se divulga el pensamiento de que la experiencia de vivir es una sombra, algo que no posee contorno sólido. Los ojos, las manos, los oídos engañan. El mundo de los sentidos es falso. El hombre vive en un mundo de apariencia, puesto que lo espiritual es lo real, y lo material, lo ficticio³⁴.

Si la vida sensorial y material del hombre es solo apariencia ficticia, entonces ¿qué es la realidad? La adquisición de conocimiento no es instantánea, Segismundo y Lu Sheng no pueden conocer esa realidad sin primero trascenderla. Tienen que llegar por el camino del sueño hasta ella para verla y conocerse a sí mismos. En este proceso, cumplen sus deseos, que son desprovistos de su carácter divino y superan por tanto a la razón. Cuando salen del sueño y todo vuelve a su normalidad anterior, la enorme brecha psicológica les permite contemplarse desde la perspectiva cósmica que el Creador divino les proporciona: el mundo carnal no es más que una vanidad y pasajera ilusión.

Valbuena-Briones aborda la relación entre el individuo y el cosmos en su estudio, afirma que la obra de Calderón «lleva al escenario una concepción filosófica basada en una teoría cósmica. Percibe la fuerza espectacular y la bella grandiosidad de la lucha titánica y trágica del hombre-microcosmos-frente al universo macrocosmos»³⁵. Este contraste también se observa en Tang Xianzu, en cuya obra el héroe anda en el mundo de ensueños impulsado por la obsesión por el materialismo y establece al final una reconciliación con el universo. Como se lee, Lu Sheng, al comprender todo lo que pasa, adopta una nueva actitud hacia los deseos:

Las aventuras amorosas entre hombres y mujeres son difíciles de calcular con claridad. La suerte de la vida y la muerte salta como olas, viene y va sin rastro [...] Fama, poder y materiales exteriores ya no me preocupa ninguno. Ahora solo quiero ir a recorrer el mundo con su Maestro (el Ser Iluminado)³⁶.

Lu Sheng renuncia a sus ansias por los placeres mundanos y se dirige hacia la religión, o, mejor dicho, la filosofía taoísta, para encontrar

³⁴ Valbuena-Briones, 1976, p. 415.

³⁵ Valbuena-Briones, 1961, p. 48.

³⁶ Tang, *La colección de Tang Xianzu IV*, p. 2560. El texto original es: «风流帐。难算场。死生情。空跳浪。埋头午梦人胡撞 [...] 功名身外事。俺都不去料理他。只拜了师父罢» (traducción propia).

consuelo. Segismundo, por otra parte, también entiende que en la vida cada individuo ejerce un papel, como en el sueño, y que su participación en el orden del universo siempre está bajo la vigilancia de Dios, por tanto no puede engañarse con respecto al significado moral de sus actos: «soñemos, alma, soñemos / otra vez; pero ha de ser / con atención y consejo / de que hemos de despertar / deste gusto al mejor tiempo»³⁷. Tras la meditación sobre sus conductas anteriores y el aprendizaje del tópico de que la vida es sueño, Segismundo recurre a lo que tiene a mano, lo que se le enseña desde siempre: un conjunto de valores y directrices morales de ascendencia cristiana. Al respecto, aporta Lester Crocker: «In Segismundo's reconstruction, the supernal powers press upon all our acts, in the prospect of our eventual accountability. Precisely because God does not cause or sanction evil, we are responsible and under His eyes»³⁸. En este punto, cuando Segismundo restaura el poder por una revuelta que lo lleva a desconfiar de sus últimas conclusiones y despierta de nuevo la tentación de poder y lujuria, se enfrenta al desafío y vence la tentación mediante la su libre voluntad dentro del marco de la razón cristiana.

Ambos protagonistas sobrepasan la experiencia de los goces materiales y, después, por negación de sus propios atributos y desestructuración de la ficción sensorial, alcanzan a su manera la salida del dilema sueño-vida: Lu Sheng decide desapegarse de lo mundano hacia una vida de eremita y dedicarse en cuerpo y alma a la práctica de la disciplina taoísta; Segismundo decide salir de la torre y unirse al mundo social: acepta el apoyo del pueblo, lanza un levantamiento pacífico y gana la guerra. Al subir al trono, perdona a su padre y a Clotaldo, quienes le encarcelaron, casa a Rosaura (a quien ama) con Astolfo y cumple su deber matrimonial. Todo ello confirma el regreso de Segismundo al mundo terrenal.

En Tang Xianzu y Calderón vemos dos tipos de inclinaciones respecto a la vida: filosofía y religión. El taoísmo propone como antidoto de vida desaprender las funciones sociales para acabar siendo un espíritu libre e integrándose en unas coordenadas espaciotemporales marcadas por la armonía de la naturaleza. Para ello, una de las disciplinas cardinales es el «wu wei», la «no intervención», que no se entiende literalmente como no hacer absolutamente nada, sino como moverse

³⁷ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 2359-2343 y 2359-2343.

³⁸ Crocker, 1954, p. 290.

con la corriente de las interacciones propias de la naturaleza con la más pura espontaneidad³⁹. Bajo esta guía, Lu Sheng sigue al Ser Iluminado al monte Penglai⁴⁰, abandonando la vida social y la ambición del éxito o el miedo al fracaso, de tal modo que se convierte en un ermitaño que no siente ninguna ansiedad por lo que la sociedad entiende por progresar; como dice: «No pienso más en las deslumbrantes primaveras y los viejos conocidos, no me apego más a la vida política y económica»⁴¹. He aquí la diferencia entre el cristianismo y el taoísmo. En vez de abogar por el abandono de la vida social, el cristianismo pone énfasis en el estudio de las doctrinas religiosas y en repetirlas para educarse en la manera correcta de actuar, no como Tang Xianzu, que prioriza la relación del hombre con la naturaleza frente a su relación con otros hombres y un olvido de sí mismo en la anhelada comunión con la naturaleza. Calderón se centra en el desarrollo del individuo, en su lucha entre la razón estoica y el instinto primitivo, y en establecer una armonía del hombre-microcosmos y su participación en el orden del universo-macrocosmos. En ese sentido, Valbuena-Briones afirma: «La misión de Segismundo es restaurar, a través de su misma transformación, la jerarquía armónica del universo donde al principio solo existe el desorden cósmico de un mundo dividido contra sí mismo»⁴².

A pesar de que los credos taoísta y católico dirigen a Lu Sheng y Segismundo hacia dos rumbos aparentemente distintos, les permiten al mismo tiempo formular unas ideas similares de vida; por ejemplo, el aprendizaje del escaso valor de lo terrenal, y del amor como devoción al país y el culto a la naturaleza en lugar de un mero placer sensorial, y conseguir al final del camino una misma meta, una eternidad implícita. Se lee en Calderón:

³⁹ En *Chuang Tse* podemos ver muchas interpretaciones del concepto de Wuwei; pongo aquí una de ellas, del capítulo «Rey Yingdi»: «Si la mente y el alma están en paz, el cuerpo y la energía no se perturban por el ambiente sensorial, se adaptan a la naturaleza original de las cosas sin tener ideas egoístas y personales, entonces el mundo puede ser bien gobernado mediante la inacción» (cit. en Lu, 2003, p. 104).

⁴⁰ El monte Penglai es un lugar recurrentemente mencionado en leyendas chinas. Se considera como una tierra edénica con diversos animales y árboles al lado del mar, donde no hay dolor ni invierno.

⁴¹ Tang, *La colección de Tang Xianzu IV*, p. 2563. Texto original: «再不想烟花故人。再不想金玉拖身» (traducción propia).

⁴² Valbuena-Briones, 1977, p. 83.

Pues si esto toca
mi desengaño, si sé
que es el gusto llama hermosa
que le convierte en cenizas
cualquiera viento que sopla,
acudamos a lo eterno;
que es la fama vividora,
donde ni duermen las dichas,
ni las grandezas reposan⁴³.

En este discurso, Segismundo se opone al gusto por dichas y grandezas y confirma que el placer momentáneo se desvaloriza al compararlo con bienes más duraderos, de tal manera que encierra en sí mismo un deseo de eternidad que coincide con la creencia cristiana: la eternidad se postula como un «siempre hacer el bien»; habita en la convivencia entre personas; en el caso específico de Segismundo, entre gobernante y ciudadanos. En Tang Xianzu, la eternidad puede entenderse como inmortalidad, que es el objetivo fundamental de los taoístas, si bien no se refiere a una vida infinita, sino a un alma libre que vive en una armonía eterna con la naturaleza. Esta lección que se extrae del credo taoísta satisface los requisitos del intelecto y el corazón de Lu Sheng después de su desilusión con la realidad y el colapso de sus valores anteriores. Al final de la historia, Lu Sheng acaba en el monte de los inmortales, saltando a lo eterno de la vida espiritual y dejando que lo material se esfume en el olvido.

Segismundo y Lu Sheng inician la aventura como almas solitarias, experimentan lo fastuoso de la vida onírica y lo perplejo del sueño real, que forman un espejo de reflexión que les permite contemplar su verdadero ser, y finalmente terminan siendo dos espíritus de dichas. Mediante actos de perdonar a sus enemigos y renunciar a sus amores, nuestros protagonistas logran su propio honor, un honor eterno, ingenuo, que defienden Calderón y Tang Xianzu como las verdades católica y taoísta respectivamente. Desde la torre y desde esa taberna de miseria hasta los palacios pomposos, la normalidad de la vida diaria abre espacio al sueño ilusorio, cuya relación se puede imaginar en un esquema horizontal y no vertical, como una línea en la que un extremo es la pena y otro el gozo, ambos de igual jerarquía y ambos

⁴³ Calderón, *La vida es sueño*, vv. 2975-2983.

recíprocos. En esta interacción, el espacio finito se engrosa hacia la infinitud. Este juego de cambio finito-infinito traspasa continentes y tiempo, y muestra en dos tradiciones narrativas totalmente diferentes una misma tendencia de eternizar lo esencial del ser detrás de la tiniebla sueño-vida, cuyo soporte se halla en sus respectivas religiones y filosofías de salvación, donde está siempre la preservación de la vida espiritual más allá de todo límite.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMADZADEH, Shideh, «The Study of Desire: A Lacanian Perspective», *Tell*, 2, 2007, pp. 133-143.
- ARA, Jesús A., «Estructuras iterativas en *La vida es sueño*», *Criticón*, 45, 1989, pp. 95-112.
- BANDERA, Cesáreo, «El itinerario de Segismundo en *La vida es sueño*», *Hispanic Review*, 35, 1967, pp. 69-84.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño*, ed. José Martel y Hymen Alpern, Nueva York, Harper & Row, 1968.
- CROCKER, Lester Gilbert, «Hamlet, Don Quijote, *La vida es sueño*: The Quest for Values», *PMLA*, 1, 1954, pp. 278-313.
- FREUD, Sigmund, *Obras Completas. Tomo V*, ed. James Strachey y Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982.
- LACAN, Jacques, «Some Reflections on the Ego», *The International Journal of Psychoanalysis*, 34, 1953, pp. 11-17.
- LACAN, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1998.
- LI, Jiasheng, *La interpretación completa del Clásico de poesía*, Beijing, Editorial Huawen, 2002.
- LU, Yongpin, *Interpretación de Chuang Tse*, Beijing, Prensa de Gestión Económica, 2003.
- TANG, Xianzu, *La colección de Tang Xianzu IV*, ed. Xu Shuofang, Beijing, Editorial de libros antiguos de Beijing, 1999.
- VALBUENA-BRIONES, Ángel, «El concepto del hado en el teatro de Calderón», *Bulletin Hispanique*, 63, 1961, pp. 48-54.
- VALBUENA-BRIONES, Ángel, «La paradoja en *La vida es sueño*», *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 3, 1976, pp. 413-429.
- VALBUENA-BRIONES, Ángel, *Calderón y la comedia nueva*, Madrid, Espasa Calpe, 1977.
- WANG, Siren, *Críticas de Wang Siren sobre «El pabellón de las peonías»*, Nanjing, Prensa de Phoenix, 2011.