

**LA MUERTE TAMBIÉN ES SUEÑO  
LEYENDO EL *YOGAVĀSIṢṬHA* CON SEGISMUNDO**

**DEATH IS ALSO A DREAM  
READING THE *YOGAVĀSIṢṬHA* WITH SEGISMUNDO**

Raquel FERRÁNDEZ FORMOSO  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia\**

**RESUMEN:** La mente es un cadáver que mata y da vida, un destello (*churita*) del poder de la conciencia (*cit-śakti*), creadora y destructora de universos, temporalidades y realidades. El *Mokṣopāya* (s. X), mejor conocido como *Yogavāsiṣṭha*, nos invita a cuestionar todas nuestras creencias ontológicas a través de historias extraordinarias, narradas por Vasiṣṭha a su discípulo Rāma. Leyendo este voluminoso texto sánscrito a la luz de una de las obras más célebres del teatro español del Siglo de oro, *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca, este ensayo querría apaciguar la angustia existencial de Segismundo, que duda constantemente sobre si está dormido o despierto y padece el carácter efímero de los valores del mundo. Si se hiciese discípulo de Vasiṣṭha, este príncipe cristiano abandonaría enseguida sus preocupaciones y aprendería que la respuesta a todas sus inquietudes está únicamente en su conciencia (*cit-mātra*).

**PALABRAS CLAVE:** Idealismo, Yoga, Conciencia, La vida es sueño, Calderón de la Barca.

**ABSTRACT:** The mind is a corpse that kills and gives life, a flash (*churita*) of the power of consciousness (*cit-śakti*) creator and destructor of universes, temporalities and realities. The *Mokṣopāya* (10th CE), better known as *Yogavāsiṣṭha*, invites us to question all our ontological beliefs through extraordinary stories, narrated by Vasiṣṭha to his disciple Rāma. Reading this voluminous Sanskrit text in the light of one of the

---

\* Profesora ayudante doctora en el Departamento de Filosofía de la UNED. Correo electrónico: rferrandez@fsof.uned.es

most famous plays of Spanish Golden Age theater, *Life is a Dream* by Pedro Calderón de la Barca, this essay would like to appease the existential anguish of Segismundo, who does not know whether he is asleep or awake and suffers from the ephemeral nature of the world's values. If he were to become a disciple of Vasiṣṭha, this Christian prince would immediately abandon his worries and learn that the answer to all his concerns is only in his consciousness (*cit-mātra*).

KEYWORDS: Idealism, Yoga, Consciousness, Life is a Dream, Calderón de la Barca

## 1. Un cadáver que mata

La mente [ha estado] siempre muerta, dado que es inerte y carece de entidad propia. Pero esta [cosa] muerta asesina a los seres del mundo, ¡qué maravilloso fraude causado por la estupidez!

(*Mokṣopāya*, 5.13.99)<sup>1</sup>

Muchas personas creerían estar seguras de que no están durmiendo mientras leen estas palabras; más aún, seguras de que ni siquiera están soñando. Como certeza resulta infundada, pero como ilusión, parece necesaria y saludable. Segismundo cree estar soñando durante la mayor parte de la trama de *La vida es sueño*, pero nosotros, lectores o espectadores, sabemos que todo lo que le acontece transcurre durante la vigilia. Por tanto, creemos saber que Segismundo está despierto. A pesar de todo, Calderón de la Barca consigue hacernos dudar también a nosotros. ¿Qué significa, en verdad, “estar despierto”? ¿Existe la frontera ontológica, epistemológica (e incluso ética) que solemos situar entre el estado de sueño y el estado de vigilia? ¿Se sostienen los atributos que solemos asignar a cada uno de estos dos estados? ¿No será otro recurso fácil, aunque saludable, de nuestra imaginación? El escepticismo de Segismundo transita sus propios derroteros y evoluciona a lo largo de la obra, pero sus límites no. La materialidad del mundo nunca se ve cuestionada; la llegada *a* y la salida *del* mismo, tampoco. Mundo, nacimiento y muerte no se ponen nunca en cuestión, aunque a veces sí sean la cuestión y se comporten como auténticos problemas. En algunos momentos

---

<sup>1</sup> *jaḍatvān niḥsvarūpatvāt sarvadaiva mṛtaṃ manah |mṛtena māryate lokaś citreyaṃ maurkhyacakrikā ||*

de la trama, la intersubjetividad parece ser una garantía de vigilia y la vigilia un criterio de realidad. Aunque la protagonista en el escenario sea la duda, la obra de Calderón mantiene a salvo muchas de nuestras creencias y, al hacerlo, nos salva a también a nosotros. Lidiamos en *La vida es sueño* con una duda amable, suficiente para alterar la razón dejando intactas sus bases. Según Jacinto Rivera de Rosales (1998, 9), Calderón estaba influido por el escepticismo pirrónico que había vuelto a despuntar en la Francia del siglo XVI de la mano de autores como Michel de Montaigne. “¿Por qué no nos asalta la duda de que nuestro pensar y nuestro actuar no sean sino otro soñar, y nuestro velar una especie de dormir?”, se pregunta Montaigne en uno de sus ensayos más famosos (2003, 596). Pero la naturaleza de este escepticismo es más radical, puesto que no se está preguntando aquí si estamos dormidos o despiertos, sino si nuestra actividad mundana podría ser *otra* forma de soñar y nuestra vigilia *otra* forma de dormir.

Si Segismundo hubiese sido discípulo de Vasiṣṭha, habría abandonado su preocupación por distinguir la vigilia del sueño, especialmente si con esa distinción esperaba encontrar un firme criterio de verdad. En su lugar, habría aprendido que en este mundo hay dos clases de ilusiones: las “objetivas”, en las que solemos depositar nuestros criterios de verdad y a cuyo conjunto llamamos por consenso “realidad”, y las “subjetivas”, consideradas a menudo meras alucinaciones de la razón. Las primeras suelen ser intersubjetivas, las segundas, individuales o privadas –aunque no siempre. Así lo explica Vasiṣṭha a través de la historia del brahmán Gādhī. Cuando este brahmán intenta discernir el sueño de la vigilia, el dios Viṣṇu le hace saber que lo que llama “alucinación” es tan irreal como eso que llama “realidad” (*satyam*), por mucho que esta última percepción la compartan y suscriban una multitud de personas. (MU, 5.48.69). A lo largo de los seis libros (*prakaraṇa-s*) que componen el *Yogavāsiṣṭha* se insiste una y otra vez en que la intersubjetividad no es ninguna garantía de realidad/verdad, pues nada impide que muchos seres participen del mismo sueño o que muchos niños jueguen al mismo juego. (MU, 5.49.11-12). Las ilusiones objetivas dan lugar a una “realidad” soñada intersubjetivamente y son capaces de formar estructuras aparentemente más sólidas y duraderas. Las subjetivas, en cambio, suelen manifestarse de forma disruptiva, dado que el individuo *libresoñador* podría desviarse de los cánones del sueño grupal intersubjetivo.

Lo que Vasiṣṭha le habría mostrado a este príncipe cristiano es que vigilia y sueño son dos caras de la misma quimera, y sus diferentes percepciones, las objetivas y las oníricas/alucinatorias, igual de ilusorias. ¿Qué más da si Segismundo se ha convertido en rey mientras dormía o si realmente eso ha sucedido mientras

estaba despierto? Ambos casos pertenecen al reino de los sueños, son esqueletos danzantes en una mente cadáver; la realidad viviente está detrás del escenario, en la conciencia que hace posible la apariencia del teatro. “El mundo es solamente vacío (*ākāśa*)”, enseña Vasiṣṭha al dios Rāma, “igual que una perla en el cielo, así el mundo, cuya esencia está hecha de aire, se manifiesta en el firmamento puro de la conciencia”<sup>2</sup>. Una de las tareas filosóficas más importantes de Vasiṣṭha consiste en mostrarnos la vacuidad del mundo y de la vida que consideramos reales y verdaderos, ambos originados en el espacio de la conciencia (*cit-ākāśa*).

Datado tentativamente entre los siglos XII-XIV, el *Yogavāsiṣṭha* (YV) se trata de un texto poético muy voluminoso, cuyo manuscrito más antiguo, de origen cachemir, recibe el nombre de *Mokṣopāya* (s. X)<sup>3</sup>. En verdad, el *Yogavāsiṣṭha* es la versión popular, ampliada y vedantizada a partir del siglo XII en adelante, del *Mokṣopāya* (MU), título original de un texto que no era esencialmente vedántico, sino más bien heterodoxo<sup>4</sup>. Jürgen Hanneder (2005, 3) da cuenta del carácter único y transgresor del manuscrito cachemir:

De su versión más antigua (“*Mokṣopāya*”), que carece de la sutil pero persuasiva envoltura de advaita vedānta, se desprende ahora que la obra propone una filosofía idiosincrásica que es casi única en el ámbito indio, por su contenido, pero también porque rechaza la autoridad de cualquier escritura o marco filosófico determinado. [...] De hecho, el autor del *Mokṣopāya* parece haber concebido un sistema no dualista propio –y lo desarrolló a una escala enorme.

<sup>2</sup> *jagad ākāśam evedaṃ yathā hi vyomni mauktikam | vimale bhāti khātmaiva jagac cidgagane tathā ||* (MU, 3.15.1).

<sup>3</sup> Además de las muchas referencias textuales que apuntan de modo general a Cachemira, Walter Slaje (2005, 25) propuso vincular al autor del *Mokṣopāya* específicamente con la ciudad de Śrīnagar, sirviéndose para ello de alusiones topográficas y toponímicas dispersas a lo largo del texto.

<sup>4</sup> A pesar de las diferencias que pueda haber entre ambos textos, a efectos de este ensayo me referiré al *Mokṣopāya/Yogavāsiṣṭha* de forma intercambiable, enfatizando los temas que son comunes a ambos. Para las traducciones que ofrezco en este escrito me he basado en el texto sánscrito de la edición crítica del manuscrito cachemir, realizada por un equipo de filólogos bajo la dirección de Walter Slaje en la Universidad Martín Lutero de Halle-Wittenberg (Alemania). Para profundizar en las diferencias entre *Mokṣopāya* y *Yogavāsiṣṭha*, ver J. Hanneder (2005). “The Mokṣopāya: An Introduction”, en J. Hanneder (ed.) *Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaken Verlag.

El *Mokṣopāya* enseña y se convierte él mismo en un medio (*upāya*) para la liberación (*mokṣa*), a través de numerosas tramas narrativas que se entrelazan poniendo en cuestión la identidad de sus personajes, el espacio-tiempo en el que se encuentran, así como la naturaleza real o imaginaria de todo aquello que perciben. Muchos personajes serán protagonistas de vidas diferentes que están transcurriendo simultáneamente, o que se encuentran separadas entre sí por el lapso de unos días. En un arrollador despliegue de imaginación, a lo largo de más de sesenta historias solo encontraremos un verdadero personaje antagonista con muchos nombres diferentes: confusión (*moha*), ignorancia (*avidyā*), ilusión (*bhrama*), magia (*māyā*)... La liberación que propone el *Mokṣopāya* está mediada por la comprensión de la experiencia de la no-dualidad, experiencia que pasa en un primer momento por la deconstrucción de nuestras creencias ontológicas más básicas y por un proceso de desencantamiento respecto al mundo que creíamos real y verdadero. En un segundo momento, sin embargo, esta liberación se traduce en un rencantamiento respecto a este mismo mundo y en un reposicionamiento del papel que cumplimos en él. Vasiṣṭha no se limita a enseñarnos que la vida es sueño –y, entiéndase aquí, el “ensueño” de la conciencia–, sino que pone el énfasis en que podemos soñar/crear otra vida mejor, otro mundo mejor. No se trata de un texto de renuncia, y, a pesar de su radical ilusionismo y de su negacionismo respecto a la existencia de cualquier realidad exterior a la conciencia, en muchos pasajes se defiende la participación en el mundo desde la actitud lúdica propia del liberado en vida (*jīvanmukta*). De hecho, tal y como indica Christopher Chapple (1984, xii), al final de la obra “la liberación de Rāma no exige que rechace sus responsabilidades para con la sociedad, sino que le permite volver a su reino y gobernar en base al nuevo conocimiento que ha adquirido”<sup>5</sup>.

La Tierra y todas las cosas que hay en ella, *aunque sean percibidas no existen realmente*, son como sueños y concepciones mentales [...] La percepción de lo visible asume la forma de falsas impresiones (*bhrānti-rūpiṇī*), tal y como se manifiesta un río en el desierto (MU, 3.15.6 y 8) [cursivas mías]

<sup>5</sup> Esta compatibilidad entre liberación y acción en el mundo es diferente a la que podemos encontrar en obras filosóficas más conocidas, como la *Bhagavadgītā*. No voy a detenerme en las diferencias filosóficas que separan a ambos textos, pero son importantes. Sobre esto, ver Chapple (2012).

La asimilación de la vida a un sueño, y del mundo a un espejismo, ya está presente en las famosas estrofas del filósofo vedántico Gauḍāpada (s. VII). Los objetos son percibidos de igual modo durante la vigilia y durante el sueño<sup>6</sup>: “Los sabios dicen que el estado de vigilia y el estado de sueño son uno solo, debido a la bien conocida igualdad de sus objetos”<sup>7</sup>. Aunque Gauḍāpada está comentando la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, donde se indican los cuatro estados de conciencia asociados a la sílaba mística *Om*, en verdad muchos de los “sabios” en los que se inspira podrían ser budistas, pues este idealismo vida-sueño que tomará fuerza en el seno del vedānta no dualista a partir del siglo VII, lo encontramos, con anterioridad, en el seno del budismo mahāyāna<sup>8</sup>. Śāṅkara (s. VIII) no va a implementar tan radicalmente esta analogía vigilia-sueño a su propia filosofía, pues él sí diferencia entre ambos estados: “Los sueños son una reminiscencia, pero el estado de vigilia es una experiencia”<sup>9</sup>, distingue en su comentario al *Brahmasūtra*, rechazando así que las impresiones residuales de la mente (*saṃskāra-s*) puedan ser las creadoras de la realidad externa. Su posición podría considerarse minoritaria en este sentido, según Timalsina (2009, 131), teniendo en cuenta que el vedānta post-Śāṅkara va a reafirmar las metáforas ilusionistas presentes en las estrofas de Gauḍāpada, negando más y más la realidad del mundo y de la vida, para profundizar en esta clase de símiles vigilia-sueño, espejismo-mundo. Con el paso del tiempo, el idealismo radical va a constituirse en una corriente filosófica denominada “*dr̥ṣṭi-sṛṣṭi*” (literalmente: “la creación [es] percepción”), según la cual, lo único que existe es la propia experiencia. Así lo define Sthaneshwar Timalsina indicando que para esta corriente “la realidad no se divide en la tríada sujeto, objeto, y experiencia: lo que existe esencialmente es ‘solo la experiencia (*anubhūti*)’” (2009, 7). Mientras que el idealismo de Gauḍāpada defendía que todo lo que existe es ilusión (*māyā-mātra*), el idealismo *dr̥ṣṭi-sṛṣṭi* entiende que lo único que existe es la pura conciencia (*cinmātra*)<sup>10</sup>. Timalsina es uno de los investigadores que más profundamente ha estudiado la doctrina

<sup>6</sup> [...] *tasmāḥ jāgarite smṛtam / yathā tatra tathā svapne* [...] (GK, 2.4).

<sup>7</sup> *svapnājāgaritasthāne hy ekam āhur manīṣiṇaḥ / bhedānām hi samatvena prasiddhenaiva hetunā* // (GK, 2.5).

<sup>8</sup> Sobre las posibles relaciones e influencias entre Gauḍāpada y el budismo mādhyamaka y yogācāra, ver Richard King (1995).

Algunos autores han defendido que muchas de las ideas expresadas por Gauḍāpada no deben ser entendidas como declaraciones ontológicas acerca de la realidad, pues serían “reflexiones epistemológicas sobre la conciencia ordinaria realizadas desde la perspectiva de la experiencia meditativa” (Kaplan, 1992, 213).

<sup>9</sup> *api ca smṛtīreṣā yatsvapnadarśanam / upalabdhi jāgaritadarśanam* // (BSBh, 2.2.29-30).

<sup>10</sup> Para las diferencias detalladas entre el idealismo de Gauḍāpada y las propuestas del *dr̥ṣṭi-sṛṣṭi*, ver Timalsina (2006, 24 y ss).

vedántica *drṣṭi-srṣṭi*, y es en el *Yogavāsiṣṭha* donde esta corriente idealista recibe explícitamente este nombre –aunque esta denominación no aparece en su versión nuclear, el *Mokṣopāya*. Según el *Yogavāsiṣṭha* habría dos clases de *drṣṭi* (visión, percepción): una correcta y otra incorrecta. La percepción correcta “ve la creación como una mera vibración de la conciencia” mientras que la incorrecta se explica en ocasiones tomando como ejemplo “una enfermedad ocular que da lugar a falsas apariencias”. Por tanto, la percepción errónea (*bhramadrṣṭi*) es la que origina la idea del mundo, mientras que la percepción correcta “no es la *drṣṭi* correcta de algo, sino más bien la *drṣṭi* de la conciencia que está libre de modificaciones” (Timalsina, 2006, 175-176). Christopher Chapple (1984, ix) comenta que el filósofo Prakāśānanda (s. XVI) recurrió al *Yogavāsiṣṭha* para defender la doctrina *drṣṭi-srṣṭi* propia del advaita vedānta, aunque en tiempo modernos y contemporáneos muchas de sus historias han sido empleadas también por maestros vedánticos como Sri Ramakrishna, Sri Ramana Maharshi o Swami Sivananda. A nivel filosófico, conviene tener en cuenta el carácter heterogéneo que refleja el texto, especialmente en su versión extendida: “En el *Yogavāsiṣṭha* se encuentran estrechamente entretnejidos hilos de vedānta, jainismo, yoga, sāmkhya, śaiva siddhanta y budismo mahāyāna; es un texto hindú *por excelencia*, que incluye, al igual que el hinduismo, una amalgama en forma de mosaico de tradiciones diversas y a veces opuestas” (Chapple, 1984, xi)

Dado que la filosofía del *Mokṣopāya/Yogavāsiṣṭha* participa de un idealismo subjetivo muy particular, en sus estrofas no predomina la pregunta capital que se hace Segismundo, una y otra vez, a lo largo de *La vida es sueño*: la duda siempre latente acerca de si estamos dormidos o despiertos. Por el contrario, la misión de Vasiṣṭha consiste en señalar la frontera ilusoria entre la vigilia y el sueño, para que el individuo descubra que ambos estados son igual de vacíos e insustanciales. Es en esta respuesta donde reside la verdadera filosofía y el mensaje liberador del texto. Por ejemplo, puede que despertemos de un sueño en el que éramos otros y llevábamos una vida diferente, para comprobar después que no se trató de una mera experiencia onírica, pues los escenarios y las personas implicadas en ese sueño existen también en el plano de la vigilia y nos recuerdan con nostalgia. Algo similar le sucedió al rey Lavana, cuando, mientras soñaba ser un *caṇḍāla* (i.e., un descastado), formó una familia y vivió durante cien años para despertar del sueño al morir, redescubriéndose como rey, aunque esa condición no fuese necesariamente más verdadera. También el Segismundo de Calderón vive un desdoblamiento psicológico: a un lado, el hombre desgraciado que ha nacido prisionero en una torre, y al otro, un príncipe cristiano que recupera de manos de su pueblo el trono que le corresponde. Llega un momento en que

Segismundo no sabría decir cuál de esos dos yoes es el verdadero y cuál el falso. Nosotros podríamos pensar que los dos son verdaderos, pues sabemos que se trata de un príncipe que ha crecido encerrado en una torre por orden de su padre, el rey Basilio. Sin embargo, esto no resuelve en nada las dudas existenciales que Segismundo plantea acerca de la naturaleza de la realidad. La trama de *La vida es sueño* es algo más que un malentendido. Nos propone un dilema filosófico de dimensiones universales: al igual que Segismundo, también nosotros tenemos que asumir el riesgo de decidir los límites entre lo real y lo irreal, sabiendo que hay golpes en la vida que pueden hacernos dudar de la veracidad de todo aquello en lo que siempre habíamos creído. Algunos críticos entienden que lo que esta obra pone de manifiesto es el carácter efímero de los valores del mundo, no la duda ontológica acerca de su realidad<sup>11</sup>. Pero ambas inquietudes no son excluyentes y, de hecho, se entrelazan en esta obra de Calderón. Me parece más acertado entender, siguiendo a Rivera de Rosales (1998, 58) que el carácter frágil y efímero de la existencia “es el argumento más utilizado para rebajar ontológicamente la realidad del mundo”. Es cierto que el título de la obra deja abierta la puerta a las interpretaciones, ¿la vida es sueño en el sentido de ser una mera ficción, un ensueño de la mente? ¿O es sueño, metafóricamente, en el sentido de ser efímera y fugaz? ¿O, como en los sueños, se está diciendo que también en la vida es difícil distinguir la verdad de la mentira? Sea como fuere, mi intención en este ensayo no es responder a estas preguntas sobre la obra de Calderón, sino aprovechar las dudas de Segismundo, por pequeñas que sean, para acercarlo a la enseñanza de Vasiṣṭha; hacer de su escepticismo una puerta de entrada a un reino de posibilidades existenciales que Calderón ni siquiera insinuó en sus obras. A lo largo de estas ilusorias páginas entraré a revisar algunas similitudes y diferencias entre ambos idealismos, centrándome, sobre todo, en la muerte, porque es algo que Segismundo parece no poner nunca en duda. Esto contrasta abiertamente con el *Mokṣopāya/Yogavāsiṣṭha*, donde se nos dice que la muerte física, tal y como nosotros la entendemos, es tan ficticia como la propia vida.

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, Wilson y Moir (1974, 179) defienden que leer esta obra en términos idealistas supone una “malinterpretación” generalizada: “El título no significa que toda la vida sea sueño, sino que los valores de este mundo solo tienen una realidad semejante a la de los sueños”. Ampliando su argumento, diría que el hecho de que los valores mundanos solo tengan una realidad semejante a la de los sueños contribuye a poner en duda el estatus ontológico de la propia experiencia de la vigilia y de lo que nos brinda como real y verdadero.



## 2. Intersubjetividad, el canon de los soñadores

Al inicio de *La vida es sueño*, Segismundo nos hace saber, entre lamentos, que desde su nacimiento ha vivido aislado y encarcelado en una torre, a la que considera su cuna y su sepulcro (Vs, 195): “y aunque desde que nací/ –si esto es nacer– solo advierto/ este rústico desierto/ donde miserable vivo/ siendo un esqueleto vivo/ siendo un animado muerto” (Vs, vv.197-202). Esta experiencia carcelaria va a condicionar su visión del mundo, y es la base que le permite dudar de todo lo que le acontece dentro y fuera de la torre. Sin embargo, hay dos cosas que Segismundo no parece poner nunca en duda. La primera es la muerte, a la que además le otorga el valor de la realidad última, de la verdadera vida si se quiere, siguiendo una ideología cristiana. En la obra de Calderón la muerte se presenta, además, como el método definitivo para corroborar si nos encontramos en el ámbito de lo real o de lo irreal. Hay una escena en la que Segismundo amenaza con matar a Clotaldo para comprobar si lo que está viviendo es realidad o sueño: “Veré, dándote muerte/ si es sueño o verdad” (Vs, vv. 1681-1683). “La realidad del mundo queda ahí probada sobre la base de que ella puede ocasionar un daño real, e incluso la muerte”, comenta Jacinto Rivera de Rosales, analizando este pasaje. Y añade: “Si ante el dolor no puedo ser mero espectador del mundo, [...] más aún ocurre esto con la amenaza de la muerte” (2008, 448). En consecuencia, Segismundo tampoco duda de que ha nacido. Por muy desgraciado que le parezca este suceso, no solo no lo pone en duda, sino que le pregunta al cielo qué pecado ha cometido al nacer. Calderón puede estar asumiendo la idea cristiana del pecado original, o la concepción de la vida como castigo que ya está presente en el orfismo griego, y por añadidura en Pitágoras y en Platón. Sea como fuere, el nacimiento es un hecho que Segismundo padece, pero del que en ningún momento sospecha.

Apurar, cielos, pretendo/ ya que me tratáis así/ qué delito cometí/ contra vosotros naciendo;/ aunque si nací, ya entiendo/ qué delito he cometido/ bastante causa ha tenido/ vuestra justicia y rigor/ pues el delito mayor del hombre/ es haber nacido. (Vs,vv. 103-12)<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Antonio Rey Hazas en su edición crítica de esta obra señala que el nacimiento como delito o pecado era un tópico de la literatura del siglo XVII. Más concretamente, Rey Hazas indica que Calderón se está inspirando aquí en la obra *Barlaán y Josafat* de Lope De Vega, ya que Josafat se lamenta de un modo parecido a como lo hace Segismundo en los versos citados. Cf. Calderón de la Barca. *La vida es sueño*. Editado por Antonio Rey Hazas (Barcelona: Vicens Vives), 9, n. 9.

Al estar seguro del nacimiento y de la muerte, Segismundo cuenta ya con el favor de dos sólidas creencias. A partir de ahí, y por mucho que dude de todo lo demás, siempre tendrá un lugar seguro en el que resguardarse. La tarea de Vasiṣṭha se aprecia mucho más resbaladiza. Por un lado, tiene que explicar por qué la mayoría de los seres humanos estamos tan seguros de haber nacido como lo está Segismundo, a pesar de que nunca nada ni nadie haya nacido en ninguna parte. Esta explicación podría dar lugar a una teoría metafísica densa y abstracta, pero, por suerte, se convierte en una narrativa de historias cruzadas donde lo que prima es la creatividad y la imaginación. En una de estas historias, la diosa Sarasvatī nos instruye: “todo el universo es no nacido (*ajātam*), y dado que nunca ha nacido no puede ser destruido (*anāśī*)” (MU, 3.20.40)<sup>13</sup>. Pero entonces, podríamos preguntarnos, ¿qué somos nosotros si no hemos nacido? ¿cómo se explica que este ilusionismo parezca ridículo a la luz de nuestra experiencia? El *jīva* o ser encarnado, nos dice Sarasvatī en esta misma historia, “es el nombre del alma (*aṅgu*) que posee *vāsanā-s*”<sup>14</sup>. El término *vāsanā* remite a una clase de impresiones latentes o huellas mnemotécnicas que se quedan grabadas en el inconsciente, como resultado de las experiencias y hábitos mentales cultivados por el individuo. En el *Mokṣopāya*, estas impresiones están vinculadas al deseo de la persona; el deseo, aliado fundamental de la ignorancia, provoca que el individuo siga soñando su propia vida, al mismo tiempo que explica la calidad y las condiciones de cada sueño/vida particular.

Tal y como es la impresión residual/latente (*vāsanā*) del ser vivo, así su acción correspondiente ocurre oportunamente. [...] Como el que va a la aldea, llega a la aldea y el que tiene como meta la ciudad, llega a la ciudad, en función de cuál sea su impresión residual/latente, el ser vivo efectúa la acción correspondiente. (MU, 2.9.13-15)

Podría decirse que las *vāsanās* son la memoria de las acciones, deseos e intenciones tanto pasadas como presentes, es decir, son la memoria del *karma*. Son estos residuos inconscientes los que siguen tejiendo el sueño de la vida y el sueño de la muerte, pues según el *Mokṣopāya*, el *samsāra* o ciclo de renacimientos no

<sup>13</sup> Esta es una formulación de la célebre teoría de la no-origenación (*ajāti-vāda*) que ya encontramos en Gauḍāpada y que probablemente tenga sus orígenes en la escuela mādhyamaka de Nāgārjuna, aunque al incorporarla al vedānta advaita Gauḍāpada la modifica. Sobre esto, ver King (1995, 128). Al mismo tiempo, la *ajāti-vāda* de Gauḍāpada guarda algunas diferencias con la *ajāti-vāda* defendida por la corriente vedántica *drṣṭi-srṣṭi* y por el *Mokṣopāya* *Yogavāsiṣṭha*. Sobre esto, ver Timalisina (2006, 24 y ss).

<sup>14</sup> *jīva ity ucyate tasya nāmāṅor vāsanāvataḥ* (MU, 3.55.6).

es más que un largo sueño que permanece por la fuerza de la mente<sup>15</sup>. Es decir, la continuidad cíclica de cada individuo que vive, muere, y vuelve a nacer de nuevo, se debe únicamente a las *vāsanā*-s de la mente del individuo; a su vez, estas están estrechamente ligadas a la idea de objetividad. Son la señal de una mente en la que persiste la inclinación (*āgraha*) a crear/percibir realidades que toma como objetivas. Lo explica así Bruno Lo Turco (2015, 43): “cuando la idea de objetividad cesa, el sujeto no acumula ya las semillas de las *vāsanās*. El estado de liberación tiene lugar cuando el sujeto está libre de estas semillas, libre de las impresiones acumuladas en la memoria”. Liberarse de este largo sueño de objetividades implica destruir las impresiones inconscientes, lo que se traduce en la adquisición del conocimiento liberador (*jñāna* o *prajñā*).

En el soliloquio más célebre de *La vida es sueño*, Segismundo también indica que cada uno sueña su propio papel en el teatro del mundo, malinterpretándolo, es decir, entendiendo que la vida y el rol que en ella interpretamos es auténtico y real.

Sueña el rico en su riqueza, que más cuidados le ofrece;/ sueña el pobre que padece/ su miseria y su pobreza/ sueña el que a medrar empieza/ sueña el que afana y pretende/ sueña el que agravia y ofende/ y en el mundo, en conclusión/ todos sueñan lo que son/ aunque ninguno lo entiende. (Vs, 2168-77)

Esta desconfianza de Segismundo con respecto a la experiencia sensible ya estaba muy presente en la prosa española de finales del siglo XVI y principios del XVII. Pensemos, por ejemplo, en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, o en el *Quijote* de Miguel de Cervantes, cuyos protagonistas defienden su propia perspectiva de la realidad, la cual, no pocas veces desemboca en situaciones cómicas y estrafalarias. Como indica Luis Gómez Canseco, “en el siglo XVI la duda ya se había convertido en argumento de la razón, hasta rebasar la razón misma” (2018, 104).

Adelantándose a Descartes, aunque sin una formulación expresamente filosófica, tanto Mateo Alemán como Cervantes entendieron que el mundo solo podía ser percibido y entendido desde el *yo* particular de cada individuo. Así se cifra en el planteamiento pirroniano con que se resuelve la disputa en torno a la bacía que tiene lugar en el capítulo 25 del primer *Quijote*: “...eso

---

<sup>15</sup> MU, 2.65.7.

que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa”. (Gómez Canseco, 2018, 107)

Según Rivera de Rosales (2008, 15), Calderón es el “primer gran dramaturgo que toma en serio Don Quijote y en sus obras de la década de los veinte menciona a menudo la obra de Cervantes”. Más allá de *La vida es sueño*, es posible encontrar reflejado este escepticismo hacia los sentidos en otras obras suyas, como en el monólogo de Don Álvaro en la jornada tercera de *Saber del mal y del bien* (1969, 240):

Mas solamente te digo/ que soy tu amigo, y adviertas,/ que tal vez los ojos nuestros/ se engañan y representan/ tan diferentes objetos/ de lo que miran, que dejan/ burlada al alma. ¿Qué más/razón, más verdad, más prueba/ que el cielo azul que miramos?/ [...] Pues ni es cielo ni es azul.

Este final recuerda a los últimos versos del famoso poema de uno de los hermanos Argensola, *A una mujer que se afeitaba y estaba hermosa*, el cual termina diciendo: “porque ese cielo que todos vemos/ ni es cielo ni es azul. ¡Lástima grande/ que no sea verdad tanta belleza!”. Otis Green (1983, 114) ha tratado el supuesto “escepticismo” atribuido a este soneto, enfatizando que se trataba de un “tópico científico derivado de la filosofía griega” común en la literatura de la época (presente en Quevedo, Gracián, Calderón...) y que los españoles habrían tomado de los comentaristas aristotélicos del siglo XVI, especialmente de Fray Juan de Pineda y Alejo Venegas del Busto. Pero el escepticismo de Segismundo en *La vida es sueño* no se ciñe a un objeto o escenario en particular, sino que pone en tela de juicio la naturaleza de la propia experiencia de la vigilia al completo, viviendo sin saber si está dormido o despierto: “A reinar, fortuna, vamos;/no me despiertes, si duermo/ y si es verdad, no me duermas” (Vs, 2420-23). Del mismo modo, en el *Mokṣopāya* la desconfianza no está puesta en los sentidos, pues estos solo son producto del teatro de la mente donde todas las ilusiones acontecen. Tal y como Vasiṣṭha le explica a Rāma:

El mundo al completo es creado únicamente por la mente (*manas*). [...] Viendo, la mente se convierte en el ojo, oyendo, se convierte en la audición. Mediante el contacto se convierte en la piel, y mediante la nariz se convierte en el olfato (MU, 3.110.15 y 18)

Sin embargo, siguiendo las enseñanzas de Vasiṣṭha tampoco hay ninguna diferencia significativa entre la vigilia y el sueño, ni entre estos dos estados y la

imaginación, o las alucinaciones. En este sentido, poco importa si Segismundo está dormido o despierto, pues lo que está viviendo no es más que el producto de su propia mente. De hecho, el contacto con los sueños (*svapna-saṅgama*), la imaginación (*saṃkalpa*) y las propias experiencias (*svānubhūti*), son las principales evidencias (*pramāṇāni mukhyāni*) de que el universo no es más que un extenso vacío<sup>16</sup> que acontece en el espacio de la conciencia (*cidākāśa*), mientras que todos estos sucesos, vividos uno detrás de otro (*paramparāḥ*) carecen de realidad autónoma (MU, 3.20.21-22). Una de las escenas de *La vida es sueño* menciona un tema esencial, tal vez la piedra de toque crucial para las filosofías idealistas: ¿qué estatus debemos concederle a un objeto cuando es percibido de forma colectiva? ¿es más auténtica una situación cuando ha sido percibida en los mismos términos por un conjunto de personas? En condiciones de intersubjetividad, cualquier escenario, situación, o prueba, goza de un mayor reconocimiento; de hecho, una evidencia suele serlo en razón de su carácter intersubjetivo. Y así parece considerarlo también Segismundo, pues, creyendo haber soñado ser un rey en un palacio rodeado de lujos, de pronto se da cuenta de que esto pudo haber sido cierto y no un mero sueño, porque Rosaura le refiere también ese mismo episodio. “Si soñé aquella grandeza/ en que me vi, ¿cómo agora/ esta mujer me refiere/ unas señas tan notorias? /Luego fue verdad, no sueño” (Vs, 2930-34). De pronto, el factor de la intersubjetividad pone en duda lo ilusorio y abre la posibilidad a lo real: en la obra no se menciona, ni siquiera de pasada, la posibilidad de que Rosaura hubiese participado del mismo sueño que Segismundo. Así las cosas, el hecho de que dos personas asistan a episodios similares parece indicar que dicho episodio es algo más que una ilusión onírica. Pero esto no tiene por qué ser así necesariamente. Jacinto Rivera de Rosales explica la importancia del factor intersubjetivo en el “desengaño dramatizado” de Calderón:

Hemos de tener en cuenta asimismo que el mundo real es común y compartido, de modo que su coherencia en verdad la tejemos entre todos. Consideramos real lo que es visto también por el otro y así nos lo comunica y nos lo interpreta, de tal manera que el mundo está sostenido por la “común conversación”, nos dice el dramaturgo [...] Esta estructuración intersubjetiva y dialogada de la realidad es justamente lo más cercano a la experiencia del teatro [...] (Rivera de Rosales, 2008, 446)

Sin embargo, el hecho de que el Quijote perciba gigantes donde la mayoría percibimos molinos, no quiere decir que los molinos sean algo más que un

<sup>16</sup> MU, 3.20.21.

sueño colectivo. Desde luego, no significa que los molinos sean más reales que los gigantes que el Quijote percibía en su mente. En una de las historias más célebres del *Mokṣopāya*, el rey Lavana cae presa de un sueño hipnótico mientras un supuesto mago realiza una actuación en palacio. En este sueño que le sobreviene, el rey Lavana desempeña el rol de un *caṇḍāla* (i.e. descastado) de la región de Vindhya, contrae matrimonio, habita el poblado con la familia de su mujer, tiene hijos, realiza toda clase de trabajos para sobrevivir, y años después, cuando la hambruna azota el poblado, emigra con sus hijos hasta que se propone morir para alimentar con su carne a uno de ellos. Es entonces cuando Lavana se despierta en palacio, y descubre que ha estado dormido apenas unos segundos debido al hechizo del mago que se ha dado a la fuga. Como indica Timalsina, en esta historia entra en juego el componente de la magia (*māyā*), pues se la usa para demostrar el idealismo subjetivo que defiende el *Mokṣopāya*. El término ‘*māyā*’ se usa también como sinónimo de sueño y describe el mundo fenoménico, “la causa que hace surgir la pluralidad en términos de sujeto y objeto” (Timalsina, 2015, 127). Vasiṣṭha recurre a esta historia del rey Lavana para explicarle a Rāma la naturaleza de la mente: “Como Lavana se pensó a sí mismo siendo un *caṇḍāla*”, explica a su discípulo, “del mismo modo este mundo se despliega solo por la actividad de la mente. Cualquier cosa que produzca la conciencia, inmediatamente sucede. Modifica los pensamientos de tu mente como prefieras” (MU, 3.110.50-51). En la segunda parte de esta historia, el rey Lavana, todavía desconcertado por la experiencia tan intensa de ese sueño, decide viajar al poblado. Allí encuentra la casa que habitó y a su propia suegra lamentando la muerte de su hija y la desaparición de su familia. Esto podría llevarnos a pensar que su experiencia como *caṇḍāla* no fue un mero sueño, dado que su familia efectivamente existió, la hambruna fue padecida por los habitantes del poblado, y todo esto lo corrobora el rey en estado de vigilia. ¿Cómo explicar que todo eso haya podido suceder en el lapso de un instante mientras el rey dormía? ¿Podemos desarrollar vidas paralelas mientras dormimos y confirmarlas después en el estado de vigilia? Dado que no hay diferencia entre estos dos estados, la experiencia de Lavana durante su sueño es tan ilusoria como la experiencia que tiene de sí mismo durante la vigilia. Es decir, es tan cierto que es un rey que duerme como que es un *caṇḍāla* que se despierta en el escenario de un sueño. El hecho de que un conjunto de personas participe de la misma ilusión, no hace a la ilusión menos falsa: se trata de un sueño en dos direcciones, o si se quiere de un acto recíproco de telepatía que actúa por contagio. La percepción de Lavana penetró la mente de las personas del poblado, y la percepción de las personas del poblado penetró la mente de Lavana. En otras palabras, todos compartieron psíquicamente el mismo sueño:

La misma ilusión onírica que fue vista inmediatamente por Lavana ocurrió en la percepción de la mente de la tribu de los Vindhya. Y la percepción de la tribu de los Vindhya surgió en la mente del rey, del mismo modo que un discurso similar surge de muchas bocas [diferentes]” (MU, 3.121.26-27).

El simple hecho de que Rosaura confirme la experiencia vivida de Segismundo no hace que esta experiencia sea menos onírica; al fin y al cabo, ambos pudieron ser partícipes de la misma ilusión. Si la intersubjetividad puede poner fin a nuestras dudas sobre la realidad de nuestras experiencias, entonces nuestro escepticismo es más bien moderado, y todavía no hemos entrado en la clase de desencantamiento liberador al que nos invita el *Mokṣopāya*. Con este conocimiento liberador el individuo aprecia el poder inmenso de la mente individual que no es más que un destello (*churita*) del poder de la conciencia (*cit-śakti*), capaz de crear situaciones, espejismos y nuevas vivencias en función de la calidad de las *vāsanās* o deseos profundos que la pueblan.

La mente es el destello del poder de la conciencia. La mente se convierte en el viento mediante los movimientos, y en luminosidad en las luces, deviene fluidez en los fluidos, solidez en la tierra, y se convierte en vacuidad en las condiciones del vacío. La mente es el destello del poder de la conciencia mientras permanezca el deseo omnipresente. Convierte lo blanco en negro, y a lo negro vuelve blanco. La mente produce el poder de la visión que carece de las limitaciones del tiempo y del espacio (MU, 3.110.31-33)

Valiéndonos de la historia del rey Lavana donde se nos enseña el poder que las mentes tienen de compenetrarse y crear todo aquello que les acontece, hay ciertos hechos en la obra de Calderón que suceden debido al empeño mental de los propios personajes. Por ejemplo, el comportamiento agresivo de Segismundo cuando lo liberan de la torre, y se despierta de pronto ocupando un trono, es para el rey Basilio una confirmación del comportamiento que los astros le habían vaticinado al nacer Segismundo. Sin embargo, podría argumentarse que este comportamiento lo provoca el propio Basilio, al haber encarcelado a su hijo desde su nacimiento. En palabras de Francisco Ruiz, ahí se encontraría el error trágico de Basilio: “pensando que podía vencer al destino, provocó el cumplimiento del destino, lo propició y lo ayudó a realizarse. Negando la libertad a Segismundo, afirmó la primacía del destino. La culpa original está en Basilio, no en Segismundo” (Ruiz, 1979, 237). Lo mismo indica Rivera de Rosales (1998, 128) en su estudio sobre la ontología poética de Calderón: “negando desde el principio la libertad a Segismundo, [Basilio] dio precisamente alas al destino,

pues [Segismundo] no pudo ir aprendiendo poco a poco a usar de ella”. De un modo similar, Vasiṣṭha enseña que la mente cree estar subordinada a las circunstancias externas, y a toda clase de factores que escapan a su control, cuando en realidad estas circunstancias están siendo continuamente creadas y reforzadas por la mente misma. Si podemos hablar de algún “destino” que condiciona la vida de los seres encarnados, en el contexto del *Mokṣopāya*, no se trataría de un hado externo a la conciencia, sino de las propias *vāsanā*-s o impresiones inconscientes. “Debido al deseo, la mente muere, y debido al deseo, la mente nace de nuevo. Por causa de la costumbre, la mente sin forma se convierte en vida”, explica Vasiṣṭha<sup>17</sup>. Este destino puede y debe ser modificado por la acción de la propia conciencia, que se altera a sí misma, oprimiéndose o liberándose en función de la calidad de su conocimiento. De hecho, numerosas historias en el *Mokṣopāya* tienen como finalidad mostrarle a Rāma que el esfuerzo personal es el que conduce a la liberación, siendo la gracia divina un medio secundario. Nuestro destino se encuentra escrito en nuestro propio inconsciente y la conciencia puede borrarlo y reescribirlo a su gusto. Cuando todas las *vāsanā*-s sean eliminadas, podremos hablar de la liberación en vida (*jīvanmuktī*) que precede al último paso liberatorio, la liberación del cuerpo o la liberación descorporizada (*videhamuktī*), siguiendo el yoga séptuple que se nos presenta en el último libro (*nirvāṇa prakaraṇa*).

### 3. La muerte también es sueño

Si la vida es sueño, la muerte también ha de serlo. Del mismo modo que el universo que no ha sido creado no puede ser destruido, el individuo que no ha nacido tampoco puede morir. Esta es la reflexión del *Mokṣopāya*/ *Yogavāsiṣṭha*, pero no de la obra de Calderón, pues Segismundo entiende que todos los sueños terminan por concluir en el despertar de la muerte, entendida como el verdadero sueño o la verdadera vida. “Y sí haremos, pues estamos/en mundo tan singular/ que el vivir sólo es soñar/ y la experiencia me enseña/ que el hombre que vive sueña/ lo que es hasta despertar” (Vs, 2152-2156). Todos los sueños que durante la vida fueron tomados como verdaderos, especialmente los sueños de realeza y de poder, se vuelven ridículos si tenemos en cuenta que van a desembocar en este despertar al sueño de la muerte:

---

<sup>17</sup> MU, 3.110.55.



Sueña el rey que es rey, y vive con este engaño mandando/ disponiendo y gobernando; /y este aplauso, que recibe/ prestado, en el viento escribe/ y en cenizas le convierte/ la muerte –¡desdicha fuerte!–;/¡que hay quien intente reinar,/ viendo que ha de despertar/ en el sueño de la muerte! (Vs, 2158-2167)

Sin embargo, desde la perspectiva del *Mokṣopāya/Yogavāsiṣha*, la muerte no se trata de ningún “despertar” sino de una continuación lógica del sueño de la vida. En otras palabras, la muerte es falsa (*mithyā maraṇa*): “El no nacido cuando posee cuerpo y conciencia, considera ‘yo he nacido’ y se identifica con los sentidos, el intelecto, la mente, la persona individual, según el tiempo, el lugar y la acción” (MU, 3.20.47). A partir de ese momento, será nuestra memoria inconsciente la encargada de desplegar por la fuerza de la mente toda una serie de vidas individuales, con sus propios contenidos, personajes y vivencias: “El curso [de su vida] está hecho de memoria (*smṛtimayaḥ*) ya sea que uno se dé cuenta o no. Más tarde el curso de la vida surge de la memoria, como surge el fruto de la flor” (MU, 3.20.49). Así es como la diosa Sarasvatī le explica a la reina Līlā, en la historia más larga del *Mokṣopāya* (3.15-67), que tanto su vida actual como el curso de todas sus transmigraciones pasadas es vacío e ilusorio, pues lo único real y consistente es su propia alma (*ātman*). Y así describe Sarasvatī el proceso por el que uno cae en la trampa de tomar como real y verdadero tanto lo que le acontece durante la vida como la amenaza de la muerte física.

El alma, habiendo experimentado durante un instante, la estupefacción de la muerte falsa, en un abrir de ojos adopta un cuerpo vacío en el vacío. Piensa: “yo estoy situada en este mundo” “yo estoy en este sustrato”, “este cuerpo que tiene pies y manos es mío”, etc. Cuando piensa sobre el cuerpo, el alma piensa: “yo soy hijo de este padre y de esta madre, tengo tantos años, etc.” “Estos son mis queridos parientes, esta es mi querida morada, he nacido, he sido un niño, y ahora he crecido y me he convertido en lo que soy”. Y todos sus parientes, ellos también, que proceden de la unidad del espacio de la mente, evolucionan de la misma manera. Así, cuando surge una multitud de transmigraciones [i.e. de personas que transmigran], de esa multitud [de gente] en verdad nada surge o permanece. El vacío es inmaculado. Tal y como es la conciencia durante un sueño, así es la conciencia durante la vigilia. Por eso, la conciencia, siempre debido a la unidad, durante el sueño es al mismo tiempo la visión y el espectador. (MU, 3.20.31-37)

La clase de yoga que se refleja en este texto no es de carácter ascético, sino que se orienta a individuos que viven y participan activamente en el mundo<sup>18</sup>. Por tanto, aunque sí hay historias donde se incluye la meditación y ciertas prácticas ascéticas (p.ej., la reina Līlā se somete a un entrenamiento ascético para invocar la presencia de la diosa Sarasvatī), en general se trata de adquirir un conocimiento liberador que *a priori* no requiere aislamiento ni prácticas austeras. Prima el ideal del “liberado en vida” (*jīvanmukta*) que, según Walter Slaje, solo conserva una sola clase de *vāsanā*, la propia de una mente purificada, *sattva-vāsanā*<sup>19</sup>. Esta clase de impresiones latentes le permite al individuo liberado participar en la vida desde una posición de desapego y desengaño, “como si la vida fuese solamente un juego”.

Su *samādhi* [el del “liberado en vida”] es la serenidad, no la contemplación que se debe realizar sentado en una postura yóguica tradicional. Se caracteriza por una certeza permanente sobre la naturaleza real del propio yo y por una comprensión duradera del hecho, generado por la reflexión, de que ni el mundo ni ninguna otra cosa fuera de la propia mente existe realmente porque nunca se ha originado (Slaje, 2000, 178)

Esta idea de la vida concebida desde un punto de vista “lúdico” y siempre relativo, nos introduce en importantes cuestiones éticas. Uno de los momentos más importantes de la obra de Calderón se produce cuando Segismundo, a pesar de no saber si está dormido o despierto, decide que vale la pena obrar bien siempre. “Mas, sea verdad o sueño/ obrar bien es lo que importa/ Si fuere verdad, por

<sup>18</sup> De forma más específica, en la última sección del *Yogavāsiṣṭha (nirvāṇa prakaraṇa)* se formula un yoga séptuple. La liberación en vida representa la sexta etapa, siendo la liberación descorporizada (*videhamukti*) la etapa final del proceso. Los siete pasos de este yoga son: 1) *nivṛtti* (renuncia) 2) *vicāraṇa* (reflexión), 3) *asaṃsāṅga* (desapego), 4) *svapna loka* (el mundo como sueño), 5) *advaita suṣupta*, (no dualismo [como en un] sueño profundo), 6) *jīvanmukti* (liberación en vida), 7) *videhamukti* (liberación del cuerpo o liberación descorporizada). Christopher Key Chapple ha estudiado este yoga séptuple, cuyos tres primeros pasos se supone que transcurren en el dominio de la vigilia y son similares a otros que encontramos en algunos yogas tántricos y también en el yoga de tres pasos propuesto por el jainista Haribhadra en el *Yogadr̥ṣṭisammucaya*. Según Chapple (2012, 122) son las cuatro últimas etapas de este yoga séptuple, cuando los fenómenos comienzan a percibirse “como en un sueño”, las que exhiben la particularidad filosófica del *Yogavāsiṣṭha*.

<sup>19</sup> Andrew Fort (2015, 258) aclara este punto indicando que lo que es “*sattva*” es la mente del *jīvanmukta* cuando carece de *vāsanā*-s. “A la mente o el intelecto despiertos que poseen un discernimiento lúcido se los llama “*sattva*”. La “*vāsanā*” del *jīvanmukta* no es realmente una *vāsanā*, sino la pura sabiduría (*śuddha-sattva*). A las *vāsanā*-s mundanas se las llama mente, pero el *jīvanmukta* ha alcanzado el reino de *sattva*”.

serlo;/ si no, por ganar amigos/ para cuando despertemos” (Vs, 2423-2427). Este es el punto álgido de la transformación de Segismundo, una apuesta por los principios éticos que trasciende la naturaleza de la realidad, y su propio escepticismo al respecto. Así, cuando decide perdonarle la vida a Clotaldo, le indica: “Que estoy soñando, y que quiero/ obrar bien, pues no se pierde/ obrar bien, aun entre sueños” (Vs, 2399-2401)<sup>20</sup>. Por tanto, la vida experimentada como sueño o como juego provisorio de la conciencia no es necesariamente incompatible con un comportamiento ético comprometido. Al contrario, podría servir para liberarnos del peso angustioso que a menudo le atribuimos a la existencia, aumentando el disfrute de las experiencias vividas al mismo tiempo que contribuimos a mejorar la calidad ética del propio sueño. Esto lo expresa Arindam Chakrabarti, al respecto del *Mokṣopāya*, cuando señala que sería “existencialmente ingrato” por nuestra parte negar simplemente nuestra experiencia del mundo y desentendernos de nuestro papel en el mismo. “El desencantamiento debe ser compatible con vivir amigablemente en el mundo empírico”, comenta Chakrabarti (2015, 94), “y pagar las propias deudas morales y sociales contraídas con él, ¡aunque solo sea por los viejos tiempos!”. Esto es lo que haría, propiamente, un liberado en vida, o, más bien, aquel que goza de una liberación encarnada.

Ana Funes Maderey considera que la historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja narrada en el *Yogavāsiṣṭha* ilustra una distinción entre la “liberación en vida” en sentido convencional, y la “liberación encarnada”, es decir, incorporada. “El liberado en vida (*living liberated*) permanece con vida [únicamente] mientras perdure el cuerpo y sus tendencias pasadas”, comenta Funes (2017, 15), y añade: “en contraste, el liberado encarnado (*embodied liberated*) elige abrazar la vida, mientras goza lúdicamente de los deseos y emociones que trae consigo, de forma natural, la condición de ser humano”. La liberación en vida en sentido convencional podemos encontrarla en las estrofas del *Sāṃkhyā*, donde se dice que el ser liberado permanece en un cuerpo hasta que se agote el efecto kármico de los

---

<sup>20</sup> La recomendación de ajustarse a un comportamiento ético, precisamente *porque la vida es sueño*, la encontramos también en el auto sacramental de Calderón (1961, 538) con el mismo título, *La vida es sueño*, cuando El Poder (símbolo de la primera persona de la Trinidad) le dice al Hombre: “Y pues cuanto vives sueñas, / porque al fin la Vida es Sueño, / no otra vez tan bien pierdas; / porque volverás a verte / aun en prisión más estrecha / si con culpa en el letal / último sueño despiertas”. En este auto sacramental, Calderón refuerza la idea de que es necesario que el ser humano someta su libertad a los dictados de la razón (y así, tres de los personajes, Hombre, Libre Albedrío y Entendimiento, mantienen al inicio una relación tensa entre sí que se irá suavizando a medida que el Hombre descubre qué ocurre cuando usa su libre albedrío para darle la espalda al entendimiento).

últimos *samśkāras* (SK, 67). En cambio, la historia de Cūḍālā y Śikhidhvaja, que narra el ascenso de la energía *kuṇḍalinī* en una mujer, hemos de leerla a partir de un trasfondo tántrico śivaíta –tal y como defiende Ana Funes–, precisamente por este “retorno de la fuerza vital al cuerpo”, es decir, por la clase de liberación encarnada o incorporada que defiende. “Estar liberado en vida implica algo más que desapegarse de los propios deseos y la propia afectividad: también exige abrazarlos. Abrazarlos implica el cultivo de una vida afectiva –aunque no apegada– con un ‘otro’ y es esta lúcida relación intersubjetiva la que *encarna* la liberación” (Funes, 2017, 15).

#### 4. Conclusiones para volver a empezar

El *Mokṣopāya Yogavāsiṣṭha* nos enseña que nuestra mente es un cadáver que mata y da vida, un destello (*churita*) del espacio de la conciencia (*cit-ākāśa*) en donde todo acontece, incluida la propia idea de causalidad. De forma acrítica, solemos tomar la intersubjetividad como criterio de realidad, aunque nada impide que varias personas participen del mismo sueño. No tenemos forma alguna de saber que no estamos soñando, pero sí somos muy capaces de soñar que ahora mismo estamos despiertos. Siguiendo a Arindam Chakrabarti (2015, 79), incluso si estipulásemos toda una serie de criterios (“W”) para distinguir la vigilia del sueño, y determinásemos que ahora mismo estamos despiertos porque W se cumple, igualmente queda en pie la duda de si *estamos soñando* que nuestra experiencia actual satisface W. Leyendo este voluminoso poema sánscrito a la luz de una de las obras más célebres del teatro español del Siglo de Oro, *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca, con este ensayo me habría gustado apaciguar la angustia existencial de Segismundo, que ignora si está dormido o despierto y padece en repetidas ocasiones el carácter efímero de los valores del mundo. Si se hiciese discípulo de Vasiṣṭha, este príncipe cristiano abandonaría enseguida sus preocupaciones y aprendería que la respuesta a todas sus inquietudes está únicamente en su conciencia (*cit-mātra*).

La concepción que he tratado aquí sobre la conciencia y sobre su espacio (*cit-ākāśa*) es muy diferente a la clase de conciencia que encontramos, por ejemplo, en la fenomenología de Husserl. La idea de que toda conciencia es “conciencia de algo”, y entiéndase de *algo que está fuera de ella misma*, de algo que la trasciende, es totalmente ajena a la filosofía del *Mokṣopāya* donde se defiende que esa creencia es fruto de la ignorancia. Lo único que hay es conciencia, y en ese vacío

supremo, cada mente individual, destello de esta conciencia única, proyecta sus propios espacios materiales en los que se representa la obra teatral de las vidas individuales, con todos sus contenidos, actrices y actores, que no son más que proyecciones de la propia mente. Jean Paul Sartre (1967, 116) explicando la conciencia desde el punto de vista de Husserl, condensa en unas líneas la filosofía *opuesta* al *Mokṣopāya*: “Cualquiera sea el objeto de la conciencia (salvo en el caso de la conciencia reflexiva) está por principio fuera de la conciencia: es trascendente”. Diríamos que la conciencia es omni-reflexiva desde el punto de vista de Vasiṣṭha, pues todo lo que hace es jugar consigo misma: la vida ‘externa’, los objetos supuestamente “trascendentes” a ella, forman parte de la trama ficcional que acontece en su tablero, y esta conciencia jugadora nunca pierde su naturaleza vacía, única, perfecta, a pesar de crear y de albergar en sí todos esos objetos múltiples, cambiantes y perceptibles que nosotros juraríamos que se encuentran fuera de ella. “La conciencia adquiere el objeto perceptible, aunque nunca se desvía de su propia naturaleza”, insiste Vasiṣṭha (MU, 3.20.43). De algún modo, la cerradura de la cárcel y la llave que abre su puerta, no son más que dos posibilidades inscritas en la propia mente: la torre en la que Segismundo estuvo prisionero, y a la que teme volver, así como su liberación de esta torre, y el mundo que se abre ante él ofreciéndole el papel de un rey, son posibilidades de la propia mente que participa de un sueño colectivo, tejido en colaboración con otras mentes soñadoras. “¿Qué os admira? ¿Qué os espanta,/ si fue mi maestro un sueño,/ y estoy temiendo, en mis ansias,/ que he despertar y hallarme/otra vez en mi cerrada/ prisión?” (Vs, 3305-3310). Sin embargo, no solo la dicha humana “pasa como sueño”; Segismundo parece olvidar que también pasa como sueño el sufrimiento y su propia angustia, incluida la muerte física que solemos concebir como un final impuesto e irreversible. Además, ambas pasan como sueño también en el sentido de ser efímeras y fugaces; desde la perspectiva metafísica del *Mokṣopāya*, vida y muerte son dos fenómenos igual de recurrentes y pasajeros. Los desafíos existenciales que nos brinda el *Mokṣopāya*, exigen que estemos dispuestos a abrirnos a la posibilidad de un mundo entendido como un juego que podemos alterar de forma consciente, –soñadores lúcidos de nuestro propio sueño–, liberándonos del peso de lo externo sobre nosotros y de las *vāsanā*-s que nos sumen en una angustia existencial no solo infundada, sino reforzada por la poderosa fuerza de creación de la mente.

## Agradecimientos

Agradezco al profesor Sthaneshwar Timalina y a Vimarsha Foundation el haberme dado a conocer el *Yogavāsiṣṭha* a través de unas sesiones filosóficas a las que tuve el placer de asistir y sin las que no existiría este escrito.

Agradezco también al sanscritista Alejandro Gutman el haberme ayudado a comprender algunos de los pasajes sánscritos de este texto que me resultaban difíciles u oscuros.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (2009). *La Vida es Sueño*. Ed. Antonio Rey Hazas. Barcelona: Vicens Vives.
- (1961). *Autos sacramentales*. Barcelona: Plaza & Janés.
- (1987). *Obras completas. Tomo II. Dramas*. Ed. A. Valbuena Briones. Madrid: Aguilar.
- GAUḌĀPADA (1890). *Māṇḍūkya-kārikās or Gauḍapādīya-kārikās*. Ed. A. Kathave. Poona: Ananda Asrama Sanskrit Series. El texto está disponible en: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/1\\_veda/4\\_upa/gmandk\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/4_upa/gmandk_u.htm)
- SLAJE, Walter *et al.* (2011-2018). *Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Vol I-IV. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. El texto sánscrito está disponible en: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/6\\_sastra/3\\_phil/advaita/moksop\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/advaita/moksop_u.htm)

### Fuentes secundarias

- CHAKRABARTI, Arindam (2015). “Is This a Dream? A Critique of *Mokṣopāya*’s Take on Experience, Objecthood, and the ‘External’ World”. *Engaged Emancipation: Mind, morals and Make-believe in the Mokṣopāya*. Ed. Chris Chapple y Arindam Chakrabarti. New York: SUNY Press, pp. 79-95.
- FORT, Andrew (2015). “Embodied Liberation (*jīvanmukti*) in the *Yogavāsiṣṭha*”. *Engaged Emancipation: Mind, morals and Make-believe in the Mokṣopāya*. Ed. Chris Chapple y Arindam Chakrabarti. New York: SUNY Press, pp. 244-266.

- FUNES MADEREY, Ana Laura (2017). “Kuṇḍalinī Rising and Liberation in the *Yogavāsiṣṭha*: The Story of Cūḍālā and Śikhidhvaja”. *Religions*, 8(248), pp. 1-16. Doi: <http://dx.doi.org/10.3390/rel8110248>
- GÓMEZ CANSECO, Luis (2018). “Mateo Alemán y la falibilidad de los sentidos. Escepticismo y Literatura”. *De la magia al escepticismo: Literatura, ciencia y pensamiento en los siglos XVI-XVII*. Ed. Mariona Sánchez Ruiz. Girona: Documenta Universitaria, pp. 99-115.
- GREEN, Otis H. (1983). “Ni es cielo ni es azul: sobre el “escepticismo” del Barroco”. *Historia y crítica de la Literatura española. Vol III. Siglos de Oro: Barroco*. Ed. Francisco Rico. Barcelona: Crítica, pp. 112-115.
- HANNEDER, Jürgen (Ed.) (2005). *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Aachen: Shaker Verlag.
- KEY CHAPPLE, Christopher (2012). “The Sevenfold Yoga of the *Yogavāsiṣṭha*”. *Yoga in Practice*. Ed. David Gordon White. Princeton University Press, pp. 117-133.
- (1984). “Introduction”. *The Concise Yogavāsiṣṭha*. Trad. Swami Venkatesananda. New York: SUNY Press, pp. ix-xv.
- LO TURCO, Bruno (2015). “*Ākāśa* and *jīva* in the Story of Lila”. *Engaged Emancipation: Mind, morals and Make-believe in the Mokṣopāya*. Ed. Chris Chapple y Arindam Chakrabarti. New York: SUNY Press, pp. 23-52.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2008). “Calderón y la filosofía moderna”. *Calderón y el pensamiento ideológico y cultural de su época*. Eds. Manfred Tietz y Gero Arnscheidt. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 441-459.
- (1998). *Sueño y Realidad. La ontología poética de Calderón*. Zürich: Georg Olms Verlag.
- RUIZ RAMÓN, Francisco (1979). *Historia del Teatro Español. Desde sus orígenes hasta 1900*. Madrid: Cátedra.
- SARTRE, Jean-Paul (1967). *La Imaginación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- SLAJE, Walter (2000). “Liberation from Intentionality and Involvement: on the concept of *Jīvanmukti* according to the *Mokṣopāya*”. *Journal of Indian Philosophy* Vol. 28, pp. 171-194.
- TIMALSINA, Sthaneshwar (2006). *Seeing and Appearance*. Aachen: Shaker Verlag.
- (2009). *Consciousness in Indian Philosophy. The advaita doctrine of awareness only*. New York: Routledge.
- (2015). “Vasiṣṭha and Borges. In Quest of Postmodern Enlightenment”. *Engaged Emancipation: Mind, Morals and Make-believe in the Mokṣopāya*. Ed. Chris Chapple y Arindam Chakrabarti. New York: SUNY Press, pp. 119-137.

Recibido: 01/12/2020

Aceptado: 05/07/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

