

¿Existir en sueño o en vigilia? Las respuestas de Calderón y Descartes

ANDRÉS LEMA-HINCAPIÉ*

Resumen: Para responder a la pregunta sobre si duermo o si estoy despierto, y sobre la existencia de un correlato externo a mis representaciones de vigilia, paso a determinar la significación de las palabras *sueño* y *vigilia* en Calderón y en Descartes. Desde la distinción vigilia/sueño paso a analizar la naturaleza, el origen, los límites y la función que tiene para ellos la duda en los autores. Antes de recapitular, estudio los argumentos por medio de los cuales el dramaturgo y el filósofo recuperan de algún modo lo que antes de la duda era sin más certeza en el realismo.

Palabras clave: sueño, vigilia, duda existencial, duda epistemológica, Dios, certeza, sentidos, eventos psíquicos, memoria, realismo, escepticismo, idealismo.

Abstract: To answer the question whether I am dreaming or awake, and whether there exists an outer correlate of my representations while awake, I consider the meaning of *dreaming* and *wakefulness* in Calderón and Descartes. Then I consider the nature, origin, limits, and function that each author gives to *doubting*. Before concluding, I reconstruct Calderón's and Descartes' arguments through which the dramaturge and the philosopher somehow recover that which they previously considered realistic certainty.

Key Words: dream, wakefulness, existential doubt, epistemological doubt, God, certainty, senses, memory, realism, scepticism, idealism.

1. Preámbulo

Argumento aquí que es valioso el enfrentamiento entre Calderón y Descartes en torno a la distinción entre sueño y vigilia. El contraste entre *La vida es sueño* (1633?) y las *Meditaciones metafísicas* (1640) opera como un camino idóneo de interpretación, y permite incluso una ilustración recíproca: Calderón se ilumina desde Descartes, y viceversa. Esto me distancia de la posición de Ciriaco Morón Arroyo, quien no se ha cansado de insistir en que no conviene acercar el drama de Calderón a la filosofía de Descartes. Morón Arroyo escribe que «lo mejor es olvidar en absoluto a Descartes cuando hablamos de nuestro dramaturgo e incluso de su filosofía». (*Calderón* 60). En Descartes, continúa este crítico, la duda tiene un sentido epistemológico, de inquisición científica, mientras que la duda calderoniana es una duda eminentemente existencial. Por otra parte, en el drama de Calderón, «el papel sustantivo de los sentidos en el conocimiento intelectual [...] es otra razón para distanciar a nuestro dramaturgo de su coetáneo Descartes». (*Calderón* 147)¹.

Fecha de recepción: 25 noviembre 2003. Fecha de aceptación: 22 abril 2004.

* Dirección profesional: 303 Morrill Hall, Romance Studies, Cornell University, Ithaca, NY 14853, USA.

1 A parte de esta divergencia de posición, no puedo menos que reconocer la utilidad de los trabajos de Morón Arroyo para esta investigación.

Por el contrario, leeré *La vida es sueño* de Calderón llevando a cabo paralelos, contrastes y distinciones con algunas obras de Descartes, en especial con sus *Meditaciones metafísicas*, en especial con la primera meditación. En esa obra del filósofo se halla, fundamentalmente, la doctrina cartesiana sobre el sueño. Sin embargo, es menos conocido que Descartes también vio en los sueños algo más que razones escépticas para dudar de la realidad objetiva de las representaciones. Pero sobre esto vendré más adelante.

Por lo pronto baste con decir que hay un nudo de reflexión que conecta ambos autores. Se trata de dos problemas filosóficos íntimamente ligados. El primero busca descubrir criterios ciertos para distinguir los contenidos psíquicos del sueño de aquellos contenidos que nacen en la vigilia. En el modo de una pregunta: ¿Estoy ahora dormido y soñando, o más bien estoy ahora despierto, consciente, y juzgando la información que los sentidos me suministran? El segundo problema apunta a la pregunta por la realidad de un mundo exterior independiente del yo y de sus representaciones. Y de nuevo en el modo de una pregunta: ¿Cómo estar cierto de que mis representaciones de vigilia tengan un correlato externo, esto es, cómo estar seguro de que ellas no se agotan en su carácter interno en cuanto meros eventos psíquicos? Estas preguntas guiarán mi estudio. Mis reflexiones se despliegan a partir de un intento por determinar la significación de la palabra *sueño* —y también de la palabra *vigilia*, su contrario— en Calderón y en Descartes. Luego paso a analizar la naturaleza, el origen, los límites y la función que tiene para ellos la duda en torno de la distinción del binomio vigilia/sueño. En un siguiente momento, presento críticamente los argumentos que los dos autores usan para recuperar de algún modo lo que antes de la duda era sin más certeza en el realismo. Estas páginas terminan con una síntesis abierta.

2. Los sentidos de la palabra *sueño*

En *La vida es sueño* de Calderón, la vida de la vigilia tiene para Segismundo un sentido eminente de desdicha, y una definición oximorónica: ella se expresa en su conciencia de deseos de libertad bajo el estado de prisionero (vv. 119-62), en los sentimientos de ser culpable frente al delito no voluntario de haber nacido (vv. 102-22), en su estudio de la política para ser rey, cuando únicamente conoce a un solo hombre, Clotaldo, su carcelero (v. 214)². Éste es el caso antes de que Basilio, su rey y padre, decida experimentar con él, quiera verificar o falsear los vaticinios de las estrellas, y lo lleve de la «encantada torre» (v. 83) al palacio.

Segismundo es para Rosaura «un vivo cadáver». (v. 94) Y Segismundo se piensa a sí mismo como «un esqueleto vivo» y como «un animado muerto» (vv. 201-2). Y esto en la torre, que ha sido vista por críticos como Michele Federico Sciacca (554-5, 559) y Jaime Ferrán (422) como un recuerdo de la caverna en el mito del libro VII de la *República* de Platón. En ese lugar, donde «desde su centro / nace la noche, pues la engendra dentro» (vv. 71-2), aún el despertar y el dormir acontecen para Segismundo bajo la regularidad de la esclavitud cotidiana. La experiencia del palacio, luego del brebaje narcótico, confundirá para siempre las coordenadas en las cuales el despertar del sueño era el simple regreso a la conciencia de una vida en la infelicidad. La vida en la torre es para Segismundo, estando despierto, infortunados oxímorones; los sueños, meros acontecimientos privados que tienen lugar cuando se duerme.

No es descabellado pensar, entonces, que para Segismundo ha habido sueños durante su vida en la torre. Éstos serán el tipo de sueños que él tendrá a su regreso del palacio, en los vv. 2063 a 2077.

2 De *La vida es sueño* sigo la edición crítica de Ciriaco Morón Arroyo citada en la bibliografía.

Y estos sueños, mientras duerme, han sido sin más interrupciones de su vigilia de desdicha. Antes de su sueño *ilusorio* en palacio, de su regreso a la torre y de su *real* sueño en la sublevación contra su padre, no ha surgido en él la duda en torno de la distinción ontológica y epistemológica y existencial entre sueño y vigilia. El dormir ha sido la ocasión de sueños que todavía no han hecho confusas las fronteras entre estar despierto y estar dormido. La vida de la vigilia ha tenido para Segismundo la seguridad de lo acostumbrado, de lo ausente de asombro, de lo carente de sobresaltos. En la torre, Segismundo vive todavía su vida en la posición filosófica del realismo, según el cual las cosas existen allí, exteriormente, y con independencia de que el yo las conozca o no las conozca. Cuando duerme, Segismundo supone que dormir y tener sueños es únicamente dejar de estar temporalmente con Clotaldo, que lo educa en la torre-cárcel: «ni vi ni hablé / sino a un hombre solamente / que aquí mis desdichas siente / por quien las noticias sé / de cielo y tierra» (vv. 203-7); y dejar de tener la visión de una que otra estrella (vv. 217-218), de una que otra ave (v. 216) y de una que otra fiera (v. 211), a través de las ventanas enrejadas de su prisión.

Para decirlo en palabras de Carlos Ulises Moulines, Clotaldo le ha enseñado a Segismundo «el lenguaje, entre otras cosas, el significado de la palabra ‘sueño’» (21). Este significado, sigue Moulines, consiste en asignar a los contenidos del sueño únicamente el carácter de

una experiencia irreal que sólo existe en la mente del soñador [...] Un sueño es aquello que uno experimenta después de quedar dormido y antes de despertar, y se caracteriza normalmente por no mostrar ninguna continuidad con las cosas que uno experimenta *antes* de caer dormido y *después* de despertar (24)³.

Luego de la experiencia del palacio, del regreso a la torre y de su liberación por los insurrectos, el significado de la palabra *sueño* cambiará para Segismundo. Como para Descartes en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, para Segismundo la palabra *sueño* pierde ahora su limitación semántica, esto es, su referencia unívoca a uno más de los estados de su mundo interno, al que pertenecen también los recuerdos, los pensamientos, las sensaciones, los sentimientos. La clave está aquí en el adjetivo *interno*: luego del sueño ilusorio que Basilio le hace vivir a su hijo, y luego de la duda radical de Descartes, se pierde ya la fundamentación del sentido de los adjetivos *interno/externo*.

La posición del realismo habrá de ser reemplazada por el escepticismo en Segismundo y en Descartes, es decir, la seguridad contumaz que cree saber la diferencia entre vigilia pública y sueño privado se convertirá en la sospecha de que todo mi mundo de experiencias vitales no es más que un conjunto de eventos psíquicos en mí, sin correlato exterior. La vivencia en el palacio en Segismundo y el argumento onírico de la duda en Descartes es, como bien lo expresa Moulines, la cuestión del realismo, esto es, «la cuestión de si el mundo exterior a mí mismo es real o, para ponerlo de manera más cruda, de si hay algo además de mí mismo». (17)

Al igual que Segismundo, y antes de los efectos propios de la duda, Descartes se pensaría a sí mismo como un realista, y esto antes de la escritura del *Discurso del método* (1637) y de la primera de sus *Meditaciones metafísicas* (1641)⁴. Para él, según lo que luego llamará las «opiniones reques»

3 Más adelante mostraré que la *continuidad* ha sido de uno de los criterios usados por ciertos filósofos para distinguir la vigilia del sueño.

4 Hay que decir sin embargo que ya para la fecha de escritura de las *Regulae ad directionem ingenii* (1628-9), con relación a su modo de comprender las matemáticas y a su doctrina sobre las ideas innatas, es posible asignarle el epíteto de *idealista* a Descartes.

o «mes anciennes opinions» (IX, 13)⁵, los sueños son simplemente actividad del alma cuando el cuerpo duerme. Los sueños son el sitio de la representación de las mismas cosas de la vigilia, o al menos de copias verosímiles de ellas. Ahora bien, mientras que para el hombre razonable, realista y cuerdo, las representaciones oníricas no se confunden con las cosas vividas cuando se está despierto, los locos o «insensés» viven en el sueño lo que ellos en realidad no son:

ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou ils s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. (IX, 14)

Además del sueño como representación con «certeza subjetiva» pero sin la menor «verdad objetiva» —uso aquí la terminología de Popkin (285)—, el sueño tiene en Descartes otro sentido, más tradicional —si se quiere. Para tomar conciencia de este nuevo sentido, es suficiente con leer el reporte de los tres sueños que tuvo Descartes el 10 de noviembre de 1619. Perdido el manuscrito original escrito por el mismo filósofo, actualmente sólo es posible acceder a este documento según el informe de Adrien Baillet, en su *Vie de Descartes*, de 1691. Los contenidos de la actividad onírica tienen allí un sentido que pide ser interpretado, y su interpretación compromete el pasado, el presente y el futuro de la vida del hombre. Y todo ello según el signo de la revelación divina.

Descartes tuvo tres sueños, uno después de otro, con muy cortos intervalos de vigilia. No es este el lugar para resumir los tres sueños de Descartes del 10 de noviembre de 1619. Importa más bien considerar los resultados de la hermenéutica onírica hecha por el filósofo. Como conclusión general, Descartes comprende sus tres sueños bajo el denominador común del sueño como lugar de revelaciones divinas y de vaticinio. En palabras de Baillet

Quoi qu'il en soit, l'impression qui lui resta de ces agitations lui fit faire le lendemain diverses réflexions sur le parti qu'il devait prendre. Sans trop présumer du sens favorable qu'il avait donné à ses songes, il recourut à Dieu tout de nouveau pour le prier de lui faire connaître sa volonté sans énigme, de vouloir l'éclairer, et le conduire dans la recherche de la vérité. Il tâcha même d'intéresser la Sainte Vierge dans cette affaire qu'il jugeait la plus importante de sa vie. (38-39)

Ciertos contenidos específicos de su actividad onírica permitieron a Descartes llevar a cabo interpretaciones parciales: que la inspiración divina en sueños era un camino de sabiduría muchísimo más fácil que la razón filosófica; que la elección por una vida buena era incierta, de ahí la necesidad de recurrir a la teología moral; que en el futuro él lograría, gracias al «Espíritu de Verdad» —éstas son sus palabras— comprender dónde había falsedad y dónde error en el conocimiento humano y en «las ciencias profanas»; y que ante Dios y ante los hombres su vida pasada no había estado exenta de culpa. Descartes, así, no difumina las fronteras entre sueño y vigilia. Ellas no se confunden.

5 Para la obra de Descartes, sigo la edición canónica de Charles Adam y Paul Tannery, eds. *Oeuvres de Descartes*. Vol. 9. Paris: J. Vrin, 1996. El primer número en romanos indica el número del volumen; el segundo en arábigos, el de la página.

Sin embargo, entre el contenido de los sueños y su vida de hombre despierto, Descartes descubre relaciones, puentes de sentido: los sueños le hablan de la actividad filosófica y científica de su presente, le hablan de su futuro moral dependiente del saber teológico, y le hablan de su naturaleza pecadora. Desde esta óptica, el sueño cartesiano toma un sentido más existencial, más individual, pues él se inscribe dentro de las coordenadas de sentido para el hombre Descartes, cristiano y filósofo. Aunque real para el primero y ficticio para el segundo, y a pesar de que en el filósofo y en el personaje del drama lo que se aprende del sueño no es idéntico, Segismundo y Descartes bien podrían repetir, no obstante, que «fue mi maestro un sueño» (v. 3306).

En el drama de Calderón, el sueño como contenido de la actividad onírica no tiene el sentido de una revelación personal de la divinidad cristiana. El sueño en *La vida es sueño* tendrá más bien para la madre de Segismundo, la reina Clorilene, la función de vaticinio del *fatum* de los antiguos, de ese *fatum* que el rey Basilio halla en sus estudios astrológicos. Basilio recordará (vv. 668-675):

Su madre infinitas veces,
entre ideas y delirios
del sueño, vio que rompía
sus entrañas atrevido
un monstruo en forma de hombre,
y entre su sangre teñido,
le daba muerte, naciendo
víbora humana del siglo.

Y de regreso en la torre, aún dormido por los efectos de la pócima, Segismundo tendrá también un sueño premonitorio. El príncipe habla mientras duerme, y Clotaldo y el rey lo escuchan. El contenido onírico de este sueño se origina en elementos de la experiencia asombrosa del palacio y anticipa al mismo tiempo la venganza de su padre tirano:

Piadoso príncipe es
el que castiga tiranos:
muera Clotaldo a mis manos,
bese mi padre mis pies. (vv. 2064-6)
Salga a la anchurosa plaza
del gran teatro del mundo
este valor sin segundo,
porque mi venganza cuadre.
Vean triunfar de su padre
al príncipe Segismundo (vv. 2072-6)

Y para confirmar que el sueño como anticipación de la vigilia es uno de los sentidos más conspícuos en el drama de Calderón, hay que recordar los vv. 2352 a 2356. Si el Soldado 2º no logra persuadir a Segismundo con el argumento sobre la veracidad de los sentidos —este es el primer argumento de realismo que usa el soldado—, el príncipe sí parece aceptar que su experiencia en palacio bien pudo ser un sueño vaticinador de su situación presente. Con las palabras «Dices bien, anuncio fue», Segismundo parece asentir al argumento del soldado:

Cosas grandes,
siempre gran señor, trujeron
anuncios; y esto sería,
si lo soñaste primero. (vv. 2352-5)

Además, cuando el sueño se haya hiperbolizado, esto es, cuando el escepticismo haya cubierto de irrealidad todo gesto cotidiano, el sueño sí ofrecerá una certeza de naturaleza «estoico-cristiana», según el decir de Morón Arroyo («Introducción» 29-30). Las realizaciones humanas son fugaces, son contingentes, ellas siempre pueden dejar de ser, ellas siempre pueden sumirse en la nada. La certeza es cristiana porque el nombre se sabe criatura, dependiente existencialmente de lo que «Dios con el dedo escribió» (v. 3164). La certeza es estoica, en el sentido senequista de brevedad de la vida humana. Así, tanto el mundo-criatura del cristianismo como la vida fugaz del estoicismo reaparecen de manera renovada en la doctrina del sueño de Calderón. La suficiencia ontológica de los gestos humanos en el mundo se ha perdido⁶. Valgan estos versos como ilustración: «pues que la vida es tan corta» (v. 2358); «que toda la dicha humana / en fin pasa como sueño» (vv. 3313-4); «soñemos dichas agora / que después serán pesares» (vv. 2965-6); «¿queréis que sueñe grandezas / que ha de deshacer el tiempo?» (vv. 2308-9).

3. Orígenes de la duda

Con la decisión de una duda radical y con dos experiencias —la asombrosa e inesperada del palacio, y la llegada de los insurrectos a la torre—, tiene lugar respectivamente para Descartes y para Segismundo un cambio en su comprensión de la palabra *sueño*.

El sueño pertenece a uno de los engranajes en la lógica cartesiana de la duda. Los sueños falibles, la locura, el Dios engañador y el genio maligno son los otros engranajes de la progresión en la duda. Esta duda se ha iniciado con la desconfianza frente a los sentidos, pues ellos algunas veces nos engañan. El sueño en Descartes, según la primera meditación, hace de la información sensible, que puede ser engañosa *algunas veces*, una información que *siempre* puede serlo. Mauricio Zuluaga ha hablado de que el argumento del sueño aparece como un «motivo *razonable*» (170) a partir del cual puede cuestionarse la posibilidad de un conocimiento cierto del mundo exterior. El sueño promueve la duda escéptica, pues «es posible», sigue anotando Zuluaga, «que todas las experiencias sensoriales, que se supone nos informan del mundo circundante, pueden ser ficticias, meramente ilusiones» (170-1). Así lo ha consignado Descartes en la sexta de sus *Méditations métaphysiques*:

je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé, que ne je puisse aussi quelquefois croire sentir quand je dors; et comme je ne crois pas que les choses qu'il me semble que je sens en dormant, procèdent de quelques objets hors de moi, je ne voyais pas pourquoi je devais plutôt avoir cette créance, touchant celles qu'il me semble que je sens étant éveillé. (IX, 61)

6 Luego volveré sobre la noción de fugacidad de lo real en Calderón. Ésta es una de las certezas radicales que deja el escepticismo de Segismundo. Y por esta razón, este escepticismo no es del todo absoluto. Pienso, sin embargo, que no conviene excederse en la cristianización de *La vida es sueño*. Es muy significativo que en la obra sean poquísimas las veces donde aparece la palabra *Dios*, y que en lugar de ella abunde la palabra *cielos*. Con Sciacca (543), no encuentro razones textuales para pensar que la imprecación de Segismundo «acudamos a lo eterno» (v. 2982) permita una interpretación desde el fideísmo cristiano. Según esta interpretación, la gracia divina operaría la conversión de Segismundo, esto es, desde el realismo dogmático hacia el escepticismo.

Según las *Méditations métaphysiques* y el *Discours de la méthode*, el sueño adquiere el valor negativo de un obstáculo epistemológico. Formando parte de la lógica *in crescendo* de la duda, el sueño comparte con la desconfianza hacia la información sensible, la locura, el Dios engañador y el genio maligno la función de mostrar la ilegitimidad de las tesis realistas sobre el mundo exterior, esto es, de la realidad objetiva de mis representaciones subjetivas. El sueño es así una de las razones para bascular hacia el escepticismo. La salida cartesiana para recuperar el mundo, salir del solip-sismo, asegurar la verdad de las proposiciones de la física y de la matemática —y más ampliamente de aquellas de la vida de vigilia sobre el mundo exterior—, y poblar el mundo de otras *res cogitantes*, consistirá en asumir irracionalmente el concepto de un Dios garante. La perfección de este Dios impide pensarlo engañador, por una parte, y sus gestos de creador también perfecto dan la seguridad de la idoneidad de facultades cognoscitivas humanas. Así, pues, los argumentos racionales de la duda escéptica de Descartes mueren frente al dogma de fe que la tradición le ofrece —o le impone.

En el drama de Calderón hay varios tipos de duda. Los personajes tienen en cierto momento la experiencia de dudar. Al encuentro con Rosaura, duda Clotaldo si debe lealtad a su rey o ha de matar a su hija; duda el rey sobre el futuro de su reino; duda Estrella sobre la fidelidad de Astolfo; duda Segismundo si su deseo por Rosaura debe imponerse sobre sus responsabilidades de monarca. Son de hecho dudas éticas, esto es, dudas de elección, y que se dan según la forma *aut...aut...* Ellas no me interesarán en este estudio. Son las dudas ontológicas, epistemológicas e existenciales las que me importan aquí.

Ahora bien, la duda en Segismundo en torno de su propia identidad y de la referencia externa o interna de sus representaciones no ocurre por una decisión voluntaria. No se trata, como el caso de Descartes, de una meditación nacida de la necesidad filosófica por encontrar un *fundamentum inconcussum* que dé por fin certeza definitiva al saber humano sobre el yo, sobre los otros yos, sobre las cosas del mundo y sobre Dios. En el drama de Calderón, la duda acontece como efecto de una experiencia absolutamente inusual. Con el simulacro del palacio, al despertar en la escena III de la segunda jornada de *La vida es sueño*, Segismundo experimenta eventos extraordinarios. Estos eventos rompen con la continuidad y con la coherencia de sus sueños previos y de sus vigili-as anteriores. El rey Basilio es una suerte de *malin génie* cartesiano, que construye *ad libitum* nuevas condiciones de experiencia para su hijo. Así expresa Segismundo su asombro frente a la inesperada información sensible:

¡Válgame el cielo! ¿qué veo?
 ¡Válgame el cielo! ¿qué miro?
 Con poco espanto lo admiro,
 con mucha duda lo creo.
 ¿Yo en palacios suntuosos?
 ¿Yo entre telas y brocados?
 ¿Yo cercado de criados
 tan lúcidos y briosos?
 ¿Yo despertar de dormir
 en lecho tan excelente?
 ¿Yo en medio de tanta gente
 que me sirva de vestir?
 Decir que sueño es engaño,
 bien sé que despierto estoy.

¿Yo Segismundo no soy?
 Dadme, cielos, desengaño.
 Decidme qué pudo ser
 esto que a mi fantasía
 sucedió mientras dormía,
 que aquí me he llegado a ver.
 Pero sea lo que fuere,
 ¿quién me mete en discurrir?
 Dejarme quiero servir,
 y venga lo que viniere. (vv. 1224-47)

Los datos sensibles no logran integrarse en la coherencia de la continuidad experiencial de la torre, pues ellos producen un salto causal incomprensible: se pierden la referencia acostumbrada de lugar, por un lado, así como las cualidades usuales de esclavitud y miseria, por otro. Sin embargo, hay total conciencia del salto causal. Si en la vigilia la experiencia sensible tiene que cumplir los dos criterios de *natura non saltus datur* y un yo consciente —despierto— que experimenta el mundo⁷, Segismundo se abisma frente una situación donde se cumple el primer criterio, pero no el segundo. «Decir que sueño es engaño, bien sé que despierto estoy»: Aquí se da la situación de experiencia que según Norman Malcolm no puede tener lugar en los sueños: juzgar con conciencia que uno está despierto y la verbalización también consciente de ese juicio. En términos de Malcolm:

Remember that the logical absurdity detected in the sentence ‘I am asleep’ amounts to this: that in order for the sentence to have a correct use one would sometimes have to say it when the thing one said was *true*. We noticed that it would be self-contradictory to verify that a man was both asleep and judging that he was, because whatever in his behavior showed he was making the judgment would equally show he was not asleep. (36)

En cuanto a los inesperados datos sensibles que Segismundo experimenta, ellos permiten esbozar tímidamente la posición de Calderón sobre los sentidos como facultad de conocimiento. Los sentidos pueden ser engañados y, su información, engañosa. Y en esto Descartes y Calderón comparten un punto en común⁸. El rey Basilio, por ejemplo, sabe que su experimento para con Segismundo es «tal que os suspenda los sentidos» (vv. 794-5). Y luego de la experiencia del palacio, cuando hay súbditos que vienen a sacarle de la torre, Segismundo les responde que tiene sus «sentidos muertos» (v. 2323) y que por esta razón ellos son para él apariencias sensibles de ilusión. Por último, en los vv. 2344 a 2352, cuando el Soldado 2º le presenta a Segismundo un argumento empirista para persuadirlo de que la situación ya no es un contenido onírico, el príncipe le responde con

7 Hago aquí eco de la definición kantiana de *experiencia*, esto es, representaciones organizadas en un *continuum* dado por estructuras subjetivas de conocimiento (espacio, tiempo y categorías) y un yo que siempre ha de acompañar esas representaciones.

8 Es claro que Descartes es terminológicamente más elaborado que Calderón en cuanto a conceptos filosóficos. En las *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes escribe que en relación con los tres modos de conocimiento, a saber, el entendimiento, la imaginación y los sentidos, «vidensque veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse, sed tantummodo ab aliis duobus summa saepe originem ducere» (X, 396).

un argumento escéptico que recuerda incluso cierta terminología técnica de Descartes⁹. Enuncia el Soldado 2º:

Si piensas que te engañamos,
vuelve a esos montes soberbios
los ojos, para que veas
la gente que aguarda en ellos
para obedecerte.

A lo que responde Segismundo:

Ya
otra vez vi aquesto mesmo
tan clara y distintamente
como agora lo estoy viendo,
y fue sueño.

Morón Arroyo arguye que todo pretendido cartesianismo de Calderón se da únicamente por congenialidad. Este crítico ha recopilado los versos más importantes del dramaturgo donde los sentidos se cargan de duda, perdiendo así toda fuente de certidumbre epistemológica. Morón Arroyo cita por ejemplo cuatro décimas de la obra *Mañana será otro día*, de 1636. Allí, Calderón trata de las distorsiones sensibles que produce el agua cristalina sobre un remo, las que se dan en los colores por los fenómenos meteorológicos y las del mismo azul del cielo. Los sentidos informan mal. Esta es la conclusión de la cuarta décima. Las tres anteriores terminan magistralmente con los siguientes versos finales:

¿Qué habrá que no nos engañe
si nos engaña un cristal?
¿Qué habrá que no nos engañe
si engaña la luz del día?
¿Qué habrá que no nos engañe
engañándonos el cielo? (Morón Arroyo, *Calderón* 59)

Quizás haya una sutileza sobre la que hay que insistir. En las décimas, el engaño no es propiamente originado en los sentidos, sino en algo exterior, a cierta condición que acompaña la aparición de un contenido psíquico, a saber, *cristal*, *luz del día*, *cielo*. Asimismo, en los vv. 2347-2352, el

9 Sullivan ha argumentado que por conocer muy seguramente las *Disputationes metaphysicae* del jesuita Francisco Suárez (1547-1617), y debido a su formación intelectual con religiosos de la Compañía de Jesús, Descartes y Calderón comparten la misma terminología. Sullivan ha encontrado correspondencias palmarias entre la expresión de Calderón «tan clara y distintamente», la de Descartes «si clairement et distinctement» y la de Suárez «tam clara et evidens». Ahora bien, Sullivan ha visto bien que la claridad y la distinción son para Descartes dos características de las ideas, esto es, de las representaciones intelectuales con realidad objetiva, mientras que en Calderón esas características están ligadas a la información sensible, no intelectual, y en Suárez traducen su «view of the reliability of the senses» (133).

engaño no se halla en los sentidos mismos, sino en el juicio de exterioridad que se asigna las ideas surgidas de ellos. En palabras de Desmond M. Clark, para la teoría cartesiana de la sensación «the actual sensation of something cannot be false since no judgment is involved» (32).

Para Calderón el escepticismo del príncipe Segismundo apunta a la opacidad *permanente* para responder con certeza a la pregunta por quién soy, en medio de la cuestión por una realidad de la que siempre podríamos despertar. A su turno, para Descartes el escepticismo momentáneo de la duda conduce a la imposibilidad *temporal* de saber con certeza qué existe y qué puedo conocer con claridad y distinción. En Calderón, la inquietud sobre si sueño o si estoy despierto es una pregunta existencial, con prolongaciones ontológicas y epistemológicas. En otros términos, al hombre le es opaca su propia identidad, y esta opacidad también arrastra la seguridad de no estar soñando. Segismundo nunca tendrá la certeza incommovible de saber si es finalmente príncipe y libre, prudente y magnánimo, o si sigue siendo un prisionero, «un volcán, un Etna hecho», que quiere «sacar del pecho / pedazos del corazón». (vv. 163-6).

Como anota Morón Arroyo, la intención de Calderón consiste en «dramatizar la lección filosófica sobre el claroscuro de nuestra conciencia del propio yo». (*Calderón* 104)¹⁰. Pero si la duda es más existencial que ontológica, o que epistemológica, como en Descartes¹¹, la indecidibilidad sobre el soñar o el estar despierto sí tiene efectos sobre la naturaleza de la realidad de los gestos humanos: esta realidad ahora es vivida como fugacidad absoluta. Antropológicamente el hombre se hace radicalmente frágil. Y si el sueño en Calderón es un obstáculo para acceder a la identidad individual, asimismo ese mismo sueño destruye toda pretensión humana frente a cualquier estado duradero: la belleza (vv. 2979-80), el poder (vv. 2158-67), la riqueza (vv. 2168-9), la pobreza (vv. 2170-1).

Por no saber si sueño o si estoy despierto, desconozco al mismo tiempo lo que en últimas soy. El mundo en general al igual que las cosas singulares se contagian de la fragilidad de los sueños, esto es, se descargan de toda independencia, de toda solidez, y de toda segura permanencia ontológica. «Yo sueño que estoy aquí / de estas prisiones cargado» (vv. 2178-9). Para usar la terminología de filósofos modernos como Descartes, Locke y Berkeley, la discontinuidad de los contenidos oníricos alcanza ahora lo que antes se creía como *res extensa*, *substratum materiale*, *substantia no pensante*. Segismundo incluso asignará inmaterialidad a los súbditos que quieren hacer de él rey de Polonia:

... y pues sé
que toda esta vida es sueño,
idos, sombras, que fingís
hoy a mis sentidos muertos
cuerpo y voz, siendo verdad
que ni tenéis voz ni cuerpo. (vv. 2320-5)

Pero no hay que hacer de Calderón un filósofo moderno, atrapado *malgré lui* en el *cogito* (Descartes), en la *idea* (Berkeley), en el *fenómeno* (Kant), o en la *representación* (Schopenhauer). El drama no permite construir una suerte de inmaterialismo ontológico absoluto desde la hiperboliza-

10 La opacidad de la identidad personal, la duda por lo que realmente soy, o el interrogante existencial, también es vivido por Rosaura. «Ella no sabe quién es», dirá Astolfo en el verso 3264. Clotaldo tiene la clave de su identidad.

11 La duda cartesiana es metodológica, en el sentido de que es exigida en el proceso mismo para acceder a lo evidente, que debe ser lo indudable.

ción del sueño. No es posible aquí eso que Jorge Luis Borges quiso hacer con las filosofías de Berkeley y de Schopenhauer en «Las ruinas circulares». La substancialidad material del mundo se mantiene en *La vida es sueño*, por medio de los demás personajes que están con Segismundo. En ellos el realismo sigue siendo el dogma filosófico, y gracias a ellos las cosas (la torre, las armas, el palacio) no pierden su materialidad de existir en un mundo exterior y en un mundo distinto al mundo interior de las conciencias.

4. En busca de certezas

¿Cómo recuperar alguna certeza sobre un mundo exterior, de cosas y de otros hombres, si la posibilidad de estar soñando siempre ha creado un universo diluido en la interioridad del yo y de sus representaciones? Éstas son las respuestas de Descartes y de Calderón a esta pregunta.

La certeza del *cogito* no es lo suficientemente poderosa para permitirle a Descartes escapar del solipsismo. El *yo pienso, luego yo existo* es una verdad incontestable, aun cuando me engañen los sentidos, aunque esté loco, aunque Dios desmienta las verdades matemáticas, aunque el genio maligno produzca en mí ilusiones de cosas exteriores, y aunque el sueño convierta el mundo físico en simples fenómenos de mi propia conciencia. Ahora bien, la certeza del *cogito* se agota en las fronteras de la propia subjetividad. Para reconstruir un mundo de *res extensae* y de *res cogitantes*, donde las primeras puedan acceder a verdades seguras sobre las segundas, Descartes echa mano de Dios, de su Dios cristiano.

El Dios cartesiano recuerda bien al *Deus ex machina* de la dramaturgia griega, llamado a aparecer gratuitamente con el fin de solucionar con felicidad los destinos insolublemente trágicos del héroe. Descartes es consciente de este salto hacia la irracionalidad. Por esto escribirá en los *Principes de la philosophie*, de 1647:

Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lors que nous ne l'étendons pas au delà de ce que nous connaissons... Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, ... (IX, 43)

Y en la cuarta de sus *Méditations métaphysiques*, Descartes defenderá la contradicción que implica un Dios perfecto y a la vez engañador:

Car, premièrement je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et quoi qu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu. (IX, 42-3)

El recurso a Dios en Descartes, entonces, permite seguir distinguiendo entre representaciones internas del sueño, y que sólo tienen una realidad ontológica *para mí, in mente*, en cuanto simples eventos psíquicos, por un lado, y por otro las representaciones externas de la vigilia, cuya naturaleza misma muestra una realidad objetiva *extra mentem*. «Podemos estar seguros», escribe Popkin, «de que existe un mundo físico al que se aplican las verdades acerca de la pura extensión, ya que Dios no nos haría creer ello si, en realidad, no hubiera un mundo más allá del alcance de nuestras ideas». (282).

Hay en Descartes otras marcas o criterios para distinguir sueño y vigilia. La distinción es vital, pues de ella depende parte de la seguridad del acceso al mundo exterior. La menos filosófica, junto con la solución teológica, es el regreso al realismo ingenuo que no problematiza el binomio soñar-estar despierto, pues «une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire». (IX, 18) Hay dos marcas más de la vigilia, propiamente de la experiencia que se da al estar despierto, y que según Descartes no están presentes en la actividad onírica: las representaciones como efectos de las cosas externas¹², por un lado, y la coherencia unificada, por otro. En la primera meditación aparece la primera marca, es decir, la causalidad del mundo exterior:

il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes. (IX, 15)

La coherencia del mundo que se experimenta en la vigilia proviene del «ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées». (IX, 64).

Calderón también postulará una coherencia, una continuidad o un enlace de experiencias como característica del mundo de la vigilia y de la realidad de un mundo exterior. Hay de este modo una preocupación por recuperar las seguridades perdidas del realismo. Sin embargo, Calderón no funda esa coherente continuidad conectada ni en Dios (Descartes), ni en las reglas *a priori* que el sujeto de conocimiento impone al material sensible (Kant)¹³. En *La vida es sueño*, la experiencia continua y coherente que podría asegurar cierta realidad exterior distinta de las representaciones internas del yo se consigue por medio de dos caminos: uno subjetivo, esto es, la memoria de Segismundo; otro intersubjetivo, es decir, el secreto de Clarín (vv. 2036 *et passim*), el reporte de Rosaura a Segismundo (vv. 2712-27), y el relato del águila (vv. 1038, 2094, 2140).

En la experiencia de palacio, Segismundo recurre a su memoria para fundar su convicción de estar despierto. El recuerdo busca establecer vínculos que eviten tanto la discontinuidad del yo como los saltos causales injustificados en el tiempo. Así, el príncipe establece conexiones entre su pasado en la torre y la extraordinaria experiencia en el palacio: «No sueño, pues toco y creo / lo que he sido y lo que soy». (vv. 1534-53) Más adelante, será el recuerdo constante de la belleza de una mujer, de Rosaura, vista en la torre y luego vista en el palacio, lo que introduce nexos entre la vigilia del encierro y el sueño ilusorio de oficiar como príncipe heredero: «Yo he visto esta belleza / otra vez» (vv. 1580-1); «me persuado a que otra vez te he visto» (v. 1589). De regreso a la torre, su encierro habitual, Segismundo confiesa a Clotaldo que del supuesto sueño en palacio todavía conserva el amor incommovible hacia una mujer. Y que es tal la fuerza en él de ese amor, que *a fortiori* eso debió no ser sueño, sino verdad de vigilia. Y así lo expresa:

12 En la sexta meditación, Descartes dirá que las ideas recibidas por los sentidos no pueden ser producto de mi propio espíritu, sino de las cosas exteriores, habida cuenta de su mayor vivacidad, su mayor expresividad y su mayor distintividad.

13 Cf. Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, §§ 22-8. La referencia a Kant está justificada, pues él representa la posición más clara en filosofía sobre *la coherencia de experiencias en conexión* como criterio esencial de la vida de vigilia.

y de todos me vengaba;
y sólo a una mujer amaba;
que fue verdad, creo yo,
en que todo se acabó,
y esto sólo no se acaba. (vv. 2133-7)

Lo que he dado en llamar el camino intersubjetivo para escapar al escepticismo pasa en primer lugar por Clarín. Clarín puede revelar al príncipe Segismundo el secreto del falso sueño en el palacio, y permitirle así dar absoluta coherencia, esto es, conexión de causa-efecto sin saltos, a su vida de esclavo y a su corta experiencia de monarca. Y si Clarín no pudo llegar a servir como la piedra de toque que le habría permitido a Segismundo desvelar la naturaleza del experimento de su padre, Rosaura sí lo podrá. Éste es el segundo recurso a la coherencia de la vigilia. En los versos 2712 a 2727, Segismundo toma conciencia de que Rosaura se le mostró en la torre vestida de varón, que luego en el palacio él le dio su admiración, y que finalmente ella se pone a sus servicios para derrocar al rey Basilio. Rosaura introduce, entonces, coherencia temporal en las experiencias del príncipe, y de este modo su testimonio, como la palabra de otro yo, restablece la unidad de la experiencia en la vigilia. Tal vez Calderón quiere decir aquí que la vigilia es asunto de experiencias compartidas con otros hombres, y que el sueño no es más que un conjunto de experiencias privadas. En la comunicación entre Rosaura y Segismundo hay el intento por restaurar las coordenadas del realismo.

Hay un último procedimiento discursivo, desatendido por la crítica, que tiene la función de contradecir el camino intersubjetivo anterior y que ha de servir para convencer a Segismundo de que su paso por el palacio sí fue un sueño. Pienso aquí en el relato del águila que es vista desde la torre. Oponiendo este relato al reporte de Rosaura, Calderón quizás se apresura en mostrar que la comunicación, cuando es veraz, rescata al hombre del solipsismo y lo sitúa en un mundo exterior compartido por otros sujetos. No obstante, si la comunicación se funda en la mentira, en este caso la impostura del experimento del rey, se desdibujan las fronteras entre mundo soñado y realidad en vigilia.

Clotaldo querrá mantener al príncipe en el engaño del sueño ficticio, y de este modo promueve que Segismundo asuma la posición del escepticismo ontológico, esto es, de la confusión entre sueño y vigilia. Antes de ser narcotizado, el príncipe elucubraba con Clotaldo sobre el águila, ave poderosa sobre las demás, y que impone —como Basilio— su tiranía en el mundo de las aves (cf. vv. 1034-70). El tema del águila vendrá de nuevo cuando Segismundo regrese a la torre, en el momento de despertar de la segunda pócima narcótica. Clotaldo reconstruirá para el príncipe una trama causal y temporal falsa, por medio del tema del águila. Al despertar de su sueño causado por la segunda pócima, Clotaldo recibirá con estas palabras al príncipe:

¿Todo el día te has de estar
durmiendo? ¿Desde que yo
al águila que voló
con tarda vista seguí,
y te quedaste tú aquí,
nunca has despertado? (vv. 2092-7)

Así, *La vida es sueño* parece argumentar que el recurso verbal a los otros hombres, en cuanto criterio para fundar la certeza de un mundo exterior, no ofrece absoluta confiabilidad. Aquí todo depende de la intención moral del interlocutor.

Ahora bien, si desde una perspectiva moral la virtud de veracidad puede ser razón para fundar la existencia de una realidad distinta de los contenidos psíquicos del propio yo, y si la mentira contradice el método anterior, Segismundo evita el escepticismo ontológico absoluto por medio de una apuesta moral. Ya Clotaldo lo había instado a «que aun en sueños / no se pierde el hacer bien». (vv. 2146-7) Esta apuesta moral, que hace pensar en *le pari* teológico de Pascal, permite decir que el escepticismo de Calderón no paraliza la práctica. La ética alcanza la certeza que no consiguen ni la epistemología, ni la ontología. Y esto hace de Calderón un «escéptico entusiasta», para usar la expresión de Morón Arroyo (Carta al autor). Según Sullivan, las diversas variantes de la salida moral al escepticismo «underline Calderón's orthodox belief that the transcendental value of good works can ensure man against epistemological despair» (130). La seguridad existencial del hombre pasa por la acción buena —origen de amigos y no de enemigos—, no por el conocimiento verdadero de objetos, esto es, no por la pretensión realista. Vivir siempre puede ser soñar, pero vivir nunca puede dejar de ser una apuesta por la acción buena. En palabras de Rivera de Rosales: «El principio moral es el que le impulsa a Segismundo a obrar y le asegura en la acción, sin miedo a que se trate de un mero sueño» (99). Aparece aquí el moralismo de Calderón, un moralismo de prudencia utilitaria, de cálculo racional¹⁴.

Mas sea verdad o sueño,
 obrar bien es lo que importa;
 si fuere verdad, por serlo;
 si no, por ganar amigos
 para cuando despertemos. (vv. 2423-7)

5. Recapitulación

Calderón, en su personaje de Segismundo, parece más consecuente, más radical que Descartes, más temerario: aun cuando la belleza, la memoria y la moral mueven a apostar por la realidad de un mundo cuya substancialidad no es igual a la materia de los sueños, la apuesta es insegura. Las dos experiencias inesperadas de vigilia vividas por Segismundo, primero en el palacio como príncipe, y luego en la torre frente al llamado de sus súbditos insurrectos, han arraigado por siempre en él un valor positivo del sueño: él tiene como efecto el desengaño frente a la realidad.

Desengaño es el nombre de esta nueva sabiduría que defiende Segismundo: «sé / que toda esta vida es sueño» (vv. 2320-1), «desengañado ya, / sé bien que *la vida es sueño*» (vv. 2342-3). *Mutatis mutandis*, la experiencia extraordinaria del palacio, y luego una más en la torre, hacen que la hipótesis razonable de un sueño omnicomprensivo, y de un despertar siempre posible produzcan la conciencia de una nueva verdad fundamental sobre lo real: acontecerá el «desocultamiento», en sentido heideggeriano, hay *aletheia*. En Descartes, el sueño no alcanzará esta omnicomprensividad que sí se muestra en el drama de Calderón. Si en Descartes hay la pretensión de evidencias ontológicas a par-

14 Hay otra vertiente del moralismo en *La vida es sueño*. Calderón pide humildad en el ejercicio del poder. La sabiduría que se consigue al hiperbolizar la posibilidad del sueño tiene consecuencias políticas que no estudio en mi ensayo. Ella hace nacer en Segismundo las virtudes de justicia, de prudencia y de templanza (vv. 3215, 3219). No obstante, debo anotar que el sueño aparece como límite a todo poder político que se dice originario («es todo el poder prestado», v. 2370) y al poder político que se quiere perpetuo («y ha de verse / desvanecida entre sombras / la grandeza y el poder, / la majestad y la pompa», vv. 2950-4, y antes 2308-13). En términos de Sciacca, «la experiencia enseña al príncipe que el poder es sueño y vanagloria, y que realidad y verdad son el gobernar bien». (546).

tir del fundamento inconcuso del *ego cogito* y de la imposibilidad de pensar cristianamente un *dieu trompeur*, desde *La vida es sueño* la totalidad de las cosas se ofrece ahora según el modo de una realidad fugaz, no sólida, permanentemente mudable, en suma, contingente hasta en su esencia más íntima. Para Rivera de Rosales, en *La vida es sueño* «encontramos la dramatización metódica de un desengaño acerca de la sustantividad del mundo». (6) Nada de lo real, es decir, ni hombres, ni cosas, ni los estados de las cosas, ni las condiciones de los hombres, poseen las características de lo necesario. Ningún hecho del mundo *tiene que* ser; todo hecho del mundo *siempre puede* no ser. Ésta es la gran verdad de Calderón, ésta es la nueva sabiduría de Segismundo, la que él opone al engaño en que nos hacen caer los sentidos y la que él también opone al engaño del intelecto. Este intelecto que «no penetra hasta el último misterio de la opacidad del yo». (Morón Arroyo, Carta al autor).

El escepticismo consecuente de Segismundo no evita el riesgo de vivir en el peligro de la inseguridad: nunca sabré si sueño o si estoy despierto. Y quizás Dios es el gran ausente de la pieza de Calderón, porque con su lógica imbatible Segismundo estaría también obligado a hacer de Él otra posible forma de sus sueños. Sin el límite impuesto por su tradición religiosa, Segismundo es más cartesiano que Descartes. La duda de Calderón es más universal, más omniabarcante: basta con imaginar —o «soñar» según la terminología de Calderón— que algo vivido puede ser un mero contenido de sueño, para que el que el «experimento mental» o *Gedankenexperiment* inocule irrealidad a la vivencia, diluya en la subjetividad del soñador o del imaginador todos las cosas que se pretenden exteriores e independientes.

¿Qué os admira? ¿qué os espanta
si fue mi maestro un sueño,
y estoy temiendo en mis ansias
que he de despertar y hallarme
otra vez en mi cerrada
prisión? Y cuando no sea,
el soñarlo sólo basta:
pues así llegué a saber
que toda la dicha humana
en fin pasa como sueño. (vv. 3305-14)

Bibliografía

- Baillet, Adrien. *La vie de Monsieur Descartes*. París: La Table Ronde, 1946.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Ed. Ciriaco Morón Arroyo. Madrid: Cátedra, 1989.
- Clark, Desmond M. *Descartes' Philosophy of Science*. Pennsylvania: The Pennsylvania State UP, 1982.
- Descartes, René. «Méditations métaphysiques». *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam y Paul Tannery. Vol. 9. París: J. Vrin, 1996. 1-253.
- «Discours de la méthode». *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam y Paul Tannery. Vol. 6. París: J. Vrin, 1996. 1-78.
- «Principes de la philosophie». *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam y Paul Tannery. Vol. 9. París: J. Vrin, 1996. i-362.
- «Regulae ad directionem ingenii». *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam y Paul Tannery. Vol. 10. París: J. Vrin, 1996. 349-488.

- Ferrán, Jaime. «El sueño es vida». *Calderón: Acts del «Congreso internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro»*. Ed. Luciano García Lorenzo. Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983. 421-432.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Julián Besteiro. México: Porrúa, 1985.
- Malcolm, Norman. *Dreaming*. London: Routledge and Kegan Paul, 1959.
- Morón Arroyo. «Introducción». Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Ed. Ciriaco Morón Arroyo. Madrid: Cátedra, 1989. 11-72.
- Calderón. *Pensamiento y teatro*. Santander, Sp.: Caja Cantabria y Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.
- Carta al autor. 11 Nov. 2001.
- Moulines, Carlos Ulises. «¿Es la vida sueño?» *Diánoia* 38 (1992): 17-33.
- Popkin, Richard H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Rivera de Rosales, Jacinto. *Sueño y realidad: La ontología poética de Calderón de la Barca*. Hildesheim: Georg Olms, 1998.
- Sciacca, Michele Federico. «Verdad y sueño de *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca». *Calderón y la crítica: Historia y antología*. Ed. Manuel Durán y Roberto González Echevarría. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1976. 541-562.
- Sullivan, Henry W. «*Tam clara et evidens*: 'Clear and Distinct Ideas' in Calderón, Descartes and Francisco Suárez S. J.». *Perspectivas de la comedia II: Ensayos sobre la comedia del Siglo de Oro español*. Ed. Alva V. Ebersole. Valencia: Albatros, 1979. 127-136.
- Zuluaga, Mauricio. «Descartes, el argumento del sueño». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 5.1-2 (1995): 163-182.