



# **TOPOLOGÍA ONÍRICA: EL SUEÑO COMO MUNDO PARALELO\***

**AUTORA**

**Angélica Cabrera Torrecilla**

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Departamento de Filosofía. (UNAM)

\*Este artículo ha sido posible gracias a la financiación otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y la Secretaría de Educación Pública de México.

**Cómo citar este artículo:**

Cabrera Torrecilla, A. (2020). Topología onírica: El sueño como mundo paralelo. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 59-68,

**Artículo**

Recibido 11/10/2020

Aprobado 12/12/2020

## **RESUMEN**

Los estudios del sueño, y en general la temática del mundo del sueño, ha sido un campo de especulación prolífico para muchas sociedades y disciplinas del conocimiento a lo largo de la historia. Gracias a ello, es posible concebir una interesante aproximación transdisciplinaria que permita extender el campo epistemológico usual, relativo al yo inconsciente del sueño, hacia uno que incluya diferentes acercamientos y perspectivas filosóficas. El presente artículo analiza el mundo onírico desde un estudio crítico de las ideas de los mundos paralelos, donde el sueño puede ser percibido como otro universo según el conflicto de realidad y superposición de límites desde tres consideraciones: la narración, los dobles y el sueño lúcido.

**PALABRAS CLAVE: SUEÑO; MUNDO PARALELO; CARL JUNG; EL DOBLE; SUEÑO LÚCIDO**

## **ABSTRACT**

Study of dreams, and in general the dreamworld subject, has been a prolific field of speculation for many societies and disciplines of knowledge throughout history. As a result of that, it is possible to trace an interesting transdisciplinary approach that allows us to extend the usual epistemological field, relative to the dream unconscious, towards one that includes different philosophical perspectives. This article analyzes the dreamworld from a critical study of the parallel worlds' idea, where the dream can be perceived as another universe according to the conflict of reality and the limits' overlapping from three perspectives: the narration process, the idea of doubles, and the lucid dream.

**KEY WORDS: DREAM; PARALLEL WORLD; CARL JUNG; THE DOUBLE; LUCID DREAM**

## TOPOLOGÍA ONÍRICA: EL SUEÑO COMO MUNDO PARALELO

**E**l sueño como campo legítimo de estudio académico fue aceptado transcurrida la primera mitad del siglo XX, pero ya desde la antigüedad era fuente de fascinación para filósofos, artistas y científicos de todas las latitudes. En la concepción primitiva, los sueños guardaban revelaciones divinas o demoniacas y, por lo regular, se consideraba que anunciaban el porvenir (Freud, 2013: 18). Desde un estudio filosófico riguroso, Aristóteles desarrolla el tema en *Pequeños tratados sobre la naturaleza: Del sueño y la vigilia, del ensueño, de la adivinación por el sueño*, alejando los sueños del ámbito sobrenatural y emparentándolos con actividades anímicas del durmiente.

Especial es el caso de la mitología aborígen australiana denominada “Tiempo del sueño”<sup>1</sup>, la cual expone un sistema de símbolos totémicos que supuestamente dieron paso a la creación del universo. Este “tiempo” se refiere a cuando la tierra era habitada por figuras ancestrales de proporciones heroicas, que poseían la suma de todos los conocimientos individuales (Cabrera, 2019a: 37-38). Según el mito, el tiempo del sueño existe antes del comienzo de la vida individual y continúa existiendo una vez esta termina, de manera que se considera paralelo a la realidad presente. El director de cine australiano Peter Weir narra en su película *The Last Wave* (1977) esta concepción mítica:

Los Aborígenes creen en dos formas del tiempo; dos corrientes paralelas de actividad. Una es la actividad diaria objetiva, la otra es un ciclo infinito espiritual llamado el tiempo de sueño, más real que la realidad misma. Lo que sea que pase en el tiempo de sueño establece los valores, símbolos, y las leyes de la sociedad aborígen. Se creía que algunas gentes de poderes espirituales inusuales tenían contacto con el tiempo de sueño (Weir, 1997).

El tiempo del sueño, por tanto, era considerado un mundo paralelo esencialmente narrativo, pues incluía la sabiduría colectiva necesaria para formar el contexto que uniera a la sociedad; y, a través de la narración, podía servir de guía para la vida humana. A esto se refiere Mircea Eliade cuando afirma que todo mito es una realidad ontológica, puesto que al narrar los acontecimientos que han tenido lugar en un tiempo primordial, el tiempo profano y el sagrado se encuentran (en Palleiro, 2005: 186).

Dentro del campo de la psicología, el tiempo del sueño coincidiría con la teoría de los arquetipos junguiana. Para Carl Jung, los arquetipos “constituyen imágenes primigenias del alma humana, que se manifiestan en los sueños

y se expresan en forma de mitos y símbolos. Su aparición, de carácter universal, conformando lo que él denomina el inconsciente colectivo, tiene carácter numinoso/espiritual” (Palleiro, 2005: 184). Además, Jung ubicaría a los arquetipos en una dimensión independiente que llamó mundo psíquico, enfatizando que las leyes de la biología entre este y el mundo físico no podían ser las mismas, debido a que las relaciones causa-consecuencia que funcionan en un mundo son diferentes de las del otro (James, 2016: 2). No obstante, y aun cuando estos dos mundos eran fundamentalmente diferentes, Jung se apoyaba en la idea de la unidad subyacente entre ambos bajo el nombre de *unus mundus* (Young y Dawson, 1999: 104-105). Al igual que el tiempo del sueño para los aborígenes australianos, el mundo psíquico definido por Jung se postula como paralelo al mundo físico, cuya “materialización” depende, en gran medida, del poder narrativo de los mitos y los símbolos; puesto que estos permiten crear un vínculo entre la experiencia humana y los eventos de la naturaleza (Cloninger, 2003: 85).

La cualidad narrativa de los sueños sería posteriormente confirmada en el ámbito de las neurociencias. En estudios del funcionamiento neuroquímico del cerebro durante el sueño, los científicos J. Allan Hobson y Robert McCarley deducen que los sueños se generan en el tronco cerebral a partir de la presencia de dos neuronas con neurotransmisores distintos: la primera usa norepinefrina y serotonina, activa durante la fase no-REM; y la segunda usa acetilcolina, activa durante la fase REM. Esta última será la que genere los sueños mandando señales eléctricas al córtex que, al ser el encargado del pensamiento complejo y la visión, producirá una historia visual donde la memoria pasada aparenta suceder en el presente. El cerebro, entonces, se dedica a atribuir significado a estas señales para, finalmente, otorgar la percepción de una coherencia temática al sueño. Hobson enfatiza, además, que el trabajo del cerebro-mente es metafórico, por lo tanto, no sólo soñamos en metáforas, sino que también el conocimiento se procesa de forma similar: “*the dream works with remote experience, meaning and metaphor is very significant*” (Share, 2012: 173).

Al igual que para la psicología, la neurofisiología del sueño también considera que el mundo onírico definitivamente posee una cualidad narrativa (metafórica, mítica y simbólica). Ahora bien, ¿qué tanto puede considerarse al sueño un mundo paralelo desde esta perspectiva? De acuerdo con los neurocientíficos Patrick McNamara y Kelly Bulkeley (2015), el sueño es una simulación mental de realidades alternativas, cuya fisiología y virtualidad son capaces de modificar al mundo diurno. Por ejemplo, la fisiología REM puede presentarse durante la vigilia creando estados de ensoñación o síntomas disociativos (3); mientras que, como simulaciones mentales, los sueños crean mundos o realidades distintas del mundo de la vigilia, cuya particularidad

suele estar orientada a pasados contrafactuales<sup>2</sup> o futuros prospectivos (5), que son particularmente eficientes en la producción de experiencias sobrenaturales, espirituales o religiosas (4).

En este punto es preciso retomar y profundizar en la idea de los arquetipos junguianos. De acuerdo con el psicólogo suizo, el inconsciente se encuentra constreñido por las construcciones cultural-universales, o *Kulturzwang*, que, de manera profunda, dan forma al contenido de arquetipos colectivos. A título ilustrativo se puede hacer alusión al “Libro de Daniel” del *Antiguo Testamento*, donde la interpretación de los sueños de Nabucodósor II es una colección de mitos y folklore arquetípicos entre la comunidad judía en Babilonia y Mesopotamia de los siglos V y III a.C. (Seow, 2003: 29-30). A este respecto, la versión pictórica pre-Romántica de William Blake es una actualización de aquellos paradigmas bíblicos, pero esta vez como una imagen de la esclavitud humana desde dos perspectivas contrapuestas: la de Isaac Newton, reflejo del sometimiento por la razón; y la de Nabucodósor II, símbolo de la dominación por las pasiones. Aquí, ambos casos son el reflejo de arquetipos humanos según diferentes perspectivas históricas.



La relevancia de este ejemplo radica en indicar cómo funcionan los arquetipos: la historia del inconsciente individual se extiende más allá de lo personal, en el sentido en que es compartida a nivel colectivo (Jung, 1983: IV). La constatación de ello, nos dice Jung, se encuentra en las formaciones oníricas que contienen rasgos arcaicos de mitos, fábulas, sueños y complejos religiosos. En esto coincide el antropólogo E.B. Tylor, para quien “*it seems probable that humans first entertained the idea of a spirit realm because they directly experienced such a realm in their dreams*” (en McNamara y Bulkeley, 2015: 3). Desde esta consideración se puede argüir, entonces, que aun cuando los sueños están contenidos dentro de inconscientes individuales, los arquetipos que los constituyen son el puente con la colectividad y con el mundo diurno. A esto se refiere Jung cuando afirma:

*The dream uses collective figures [employing numerous mythological motifs] because it has to express an eternal human problem that repeats itself endlessly, and not just a disturbance of personal balance. [...] The ego-conscious personality is only a part of the whole man [humankind], and its life does not yet represent his total life. The more he is merely ‘I’, the more he splits himself off from the collective man, of whom he is also a part, and may even find himself in opposition to him* (2010: 78).

De acuerdo con ello, el sujeto del mundo de los sueños no es solo el reflejo de un yo, sino que funciona también como catalizador de mitologemas; a saber, los deseos y sentimientos individuales son influidos por los “residuos diurnos” de la cultura circundante. Por tanto, aquello que aparentemente surge de la psique de individuos específicos, pronto progresa inexorablemente hacia una conexión implícita y explícita de las psiques de un colectivo. Aquí, la tesis de Jung comparte semejanza con la *Monadología* (1714) de Gottfried Leibniz. En ella, el filósofo alemán define a las mónadas como partículas autosuficientes y autoconscientes que se interconectan e influyen mutuamente, formando un alma colectiva:

*All is a plenum (and thus all matter is connected together). [...] Wherefore it follows that this inter-communication of things extends to any distance [...]: symponia panta, as Hippocrates said. But a soul [...] cannot all at once unroll everything that is enfolded in it, for its complexity is infinite. [...] Monads are perpetual living mirrors of the universe* (Miranda, 2011: 74).

Como las mónadas leibnizianas, el individuo de los sueños funciona al mismo tiempo como una partícula individual y como un “espejo” que refleja su dependencia de la colectividad. Así pues, el proceso de narratividad del mundo onírico lo erige como un otro mundo distinto al de la vigilia,

<sup>2</sup> Para una lectura en profundidad de la relación entre lo contrafactual y los mundos paralelos ver Cabrera (2019b).

donde convergen lo espiritual con lo profano y lo individual con lo colectivo.

Además de la vía narrativa, el yo onírico ofrece una segunda posibilidad para definir al mundo de los sueños como un mundo paralelo al de la vigilia. El yo que habita en los sueños es un “personaje” que, aun siendo una extensión del yo diurno, suele ser radicalmente distinto; sea atreviéndose a desarrollar actitudes que durante el estado consciente no surgirían, o revelando respuestas que “le quitan el sueño” (debido a su orientación hacia pasados contrafactuales o futuros prospectivos, como se mencionó con anterioridad). En este sentido, ¿se debe inferir que ese yo onírico es la representación de un yo de otro universo igual de real? La pregunta no es nimia.

Para el antiguo Egipto, la sombra era una antigua forma del alma, o *Ka*, tan material como el cuerpo (de ahí su embalsamación). Muy similar era el *genius* para los romanos, el *fravaulti* para los persas, el *rephaim* hebreo, o el *eidolon* para los griegos. Todos ellos referían a un segundo yo, una duplicación de la existencia que incluía por igual a su presencia perceptible, como a su imagen invisible (y a través de la cual la muerte podía transitar libremente). Desde una tesis similar, André Breton propuso la creación de un mito llamado *Les Grands Transparents* al final de su *Prolégomènes à un troisième manifeste du surréalisme ou non* (1945). Su objetivo era poner fin al antropocentrismo occidental, aludiendo que el ser humano no puede ser el centro del universo. Para ello, Breton sugería la creación de figuras míticas que escaparan a los sistemas de referencias sensoriales, ya fuera por la vía de la espontaneidad o por la manifestación a través del miedo, el azar, la oportunidad y el acontecimiento (Silva-Cáceres, 1997: 25). Inspirado por la lectura de William James y de Novalis, Breton sostuvo que estas figuras míticas condensaban a todos aquellos seres fantásticos que lograban salir de la imaginación, para constituirse como una concretización mental similar a la de los mundos paralelos o el mundo de los sueños. La importancia teórica de los *Grandes Transparents* es su cualidad como experiencia estética, puesto que es capaz de cuestionar el rígido sistema de la lógica a través de la posibilidad y existencia del absurdo, de la osmosis y de la porosidad de los absolutos siendo penetrados por los arcanos de otro mundo.

Evidentemente la propuesta de Breton pretende desarrollarse dentro del arte, pero sus alcances se pueden extender también al ámbito de la psique. Para ello, conviene atender a lo referido por Silva-Cáceres (1997), quien afirma que constantemente generamos “coincidencias mentales” a partir de las señales y los signos externos y, según sea la reciprocidad entre ellas, las dotaremos de un cierto sentido:

[...] Dibujamos con nuestros movimientos una figura idéntica a la que dibujan las moscas cuando vuelan en una pieza, de aquí para allá, bruscamente dan media vuelta, de allá para acá, eso es lo que se

llama movimiento browniano [...] un ángulo recto, una línea que sube, de aquí para allá, del fondo al frente, hacia arriba, hacia abajo, espasmódicamente, frenando en seco y arrancando en el mismo instante en otra dirección, y todo eso va tejiendo un dibujo, una figura [...] (26).

Ahora bien, la idea de las “coincidencias mentales” en relación con el yo onírico surge cuando lo casual logra entretejer una imagen con sentido en el mundo de los sueños, de modo que ahí —y no en la vigilia— es donde pueden encontrarse respuestas inesperadas. Así, el yo onírico puede ser interpretado, de este modo, como la representación de un *Grande Transparente* bretoniano, un símbolo de otro mundo —el onírico— capaz de visualizar los caminos que teje el azar. De ser así, se puede decir que el yo onírico trabaja en ese otro universo para corregir el universo de la vigilia, de modo que se alude a un posible mundo único, aunque escindido. En este sentido, el mundo onírico no se encontraría fuera del universo de la vigilia, sino “anidado” dentro del mismo. Sobre la posibilidad de lo psíquico y lo físico como un mundo único Jung afirma:

Indudablemente la idea del *unus mundus* se basa en el supuesto de que la multiplicidad del mundo empírico se apoya en una unidad subyacente, no en la coexistencia o combinación de dos o más mundos fundamentalmente diferentes. Al contrario, todo lo dividido y diferente pertenece a un único y mismo mundo, [...]. La existencia de innegables conexiones causales entre la psique y el cuerpo confirman su naturaleza subyacente unitaria, confirmando que incluso el mundo psíquico, tan extraordinariamente diferente del mundo físico, no se origina fuera del cosmos [...] Por tanto, el *unus mundus* parece ser sin duda el trasfondo de nuestro mundo empírico (En Young y Dawson, 1999: 105).

Para ejemplificar el *unus mundus* junguiano con respecto a su función en el vínculo sueño-vigilia, se puede referir la teoría del ciclo cosmogónico de Joseph Campbell (2008). Según esta teoría, la consciencia circula por tres planos del ser: el primero es donde se encuentran las experiencias de la vida e incluye la experiencia diurna, la cognición de lo definitivo y los hechos del universo externo común a cualquiera. En el segundo, las experiencias del plano anterior son procesadas e internalizadas, incluyendo la experiencia del sueño, la cognición de lo fluido y las formas sutiles y privadas del mundo interior que se vuelven una misma sustancia con el soñador. El tercero es el sueño profundo, una etapa sin sueño que es principio y final de todo el ciclo, un abismo de silencio que renueva las energías de la primera etapa (292-293). En este sentido, se puede suponer que, durante la vigilia, el ser onírico y el ser diurno actúan independientemente

el uno del otro y corresponden a un espacio/mundo distinto. En el sueño, sin embargo, tanto el ser onírico como el de la vigilia trabajan en equipo sin distinción de sus estados de consciencia. De ahí que, durante el sueño, los fenómenos psicológicos parezcan tan reales como los objetos físicos.

Percibir las fronteras entre el mundo de la vigilia y del sueño de manera tan poco precisa, no obstante, genera un riesgo. El inconsciente puede llegar a inundar tanto al individuo, o hacer que se identifique tan plenamente con sus contenidos, que logra hacerlo funcionar en autonomía con la realidad de la que depende. Como se mencionó, cuando la neurofisiología del sueño irrumpe en la consciencia de la vigilia, puede crear estados delirantes o trastornos disociativos con consecuencias y efectos visibles (McNamara y Bulkeley, 2015: 3). Desde esta perspectiva, la ausencia de línea que divide el mundo de la vigilia del mundo onírico implicaría una superposición de dos identidades, que dentro de la tradición gótica se define como “doble”, o *Doppelgänger*.

La construcción/aparición de un doble tiene un efecto perturbador para un sujeto, un miedo indecible ante la sublevación o impostura de aquel, un otro yo que pertenece a un universo que no es el propio. Ya su etimología, *doppel-doble* y *Gänger*-caminante o el que camina al lado, revela su cualidad *uncanny/unheimlich*, definida por Freud en *Das Unheimliche* (1919) como aquello que resulta ominoso por no ser propio o familiar debido a sus características naturales. Para Noel Carroll (2004), el *Doppelgänger* es la representación del inconsciente reprimido que ha logrado trasgredir, de alguna manera, ese filtro impuesto por el consciente; de manera que logra manifestarse ante el sujeto como un posible remplazo de su originalidad. Es, ante todo, un doble inadmisibles de su copia (46).

La cualidad perturbadora que implica el *Doppelgänger* para el yo consciente, lo ha hecho acreedor a múltiples retratos desde diferentes disciplinas artísticas: Jorge Luis Borges lo plasma en su cuento “El otro” (1969), Guy de Maupassant en “El Horla” (1887), Franz Schubert titula a una de las seis canciones de su *Schwanengesang* “Der Doppelgänger” (1828), Remedios Varo lo retrata en *La calle de las presencias ocultas* (1956), R. Louis Stevenson en *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886), E.T.A. Hoffmann en *Die Elixiere des Teufels* (1815-16), Fiódor Dostoyevsky en su novela *El Doble* (1846), Oscar Wilde en *The Picture of Dorian Gray* (1890), Chuck Palahniuk lo describe en *The Fight Club* (1996).

La idea de la duplicación del yo es antigua, pero sería el escritor austriaco Emil Lucka quien, por primera vez, teorizaría sobre el tema desde una perspectiva filosófica en su obra *Duplicaciones del yo* (1904). Posteriormente, el psicólogo alemán Otto Rank (1925) definiría el concepto del doble en su libro *Der Doppelgänger* (1914) a través de ejemplos literarios que servirían de base para el desarrollo de su propuesta:

*Wir wenden uns vor diesen Grenzfällen aus wieder jenen für unsere Analyse ergiebigeren Stoffen zu, in denen es zu einer mehr oder minder deutlichen Gestaltung einer Doppelgängerfigur kommt, die jedoch zugleich als spontane subjektive Schöpfung krankhafter Phantasietätigkeit erscheint. An die Fälle von Doppelbewusstsein, die wir hier nicht heranziehen, aber die psychologisch als Grundlage und darstellerisch gewissermassen als Vorstufe des voll ausgeprägten Doppelgängerwahns erscheinen [...]”<sup>3</sup>* (29).

La condición inherente del doble es la aceptación implícita de los diferentes fragmentos o facetas de la mente humana. Para Jacques Lacan (1988), este proceso comienza con el estadio del espejo, donde la imagen fragmentada de nuestro propio cuerpo (somos incapaces de verlo en su totalidad con nuestros ojos) corresponde a la imagen unificada que se haya dentro del espejo. Paradójicamente, dice Lacan, es el reflejo (la imagen de ese doble) el que permite la concepción unificada de uno mismo (169-170). Desde esta consideración, la imagen fragmentada cobra relevancia durante el ensueño, en el sentido que se puede manifestar confusión al desconocer si el yo onírico es una parte de la vigilia o viceversa (tal y como la litografía de M.C. Escher *Drawing Hands* (1948) refleja el origen de un proceso desconocido).

De aquí que el germanista Richard Meyer señale, “*unsure of their identity [of doubles], [the doubles] are sometimes inhabitants of this earth and sometimes belong to some unearthly region*” (en Rank, 1971: XIII). Este apunte resulta más efectivo cuando consideramos que aquellas manifestaciones de otro mundo —el mundo de los dobles, el mundo de los sueños— poseen un verdadero sentido de realidad en la vigilia. Y esto sucede cuando vemos cómo el mundo de los sueños logra concretizarse en ella (baste mencionar, por ejemplo, cuando se encuentra la solución a cierto problema durante el sueño).

A partir de esta premisa se puede decir que cada capa de realidad, o de ensueño, nos presenta el acceso a un nivel determinado de información sobre ella. Desde esta hipótesis se puede considerar que el mundo de la vigilia se constituye como una realidad simulada, siendo —como diría Baudrillard— el simulacro de una metaficción, la ilusión de una realidad construida por alguien que está “soñándola”:

*Modern man is saturated by and exists through media; his mental landscape is a pastiche of movies,*

---

<sup>3</sup> Traducción: “En nuestro análisis se llega a una configuración más o menos clara del ‘doble’, que aparece, al mismo tiempo, como una creación subjetiva y espontánea de una actividad patológica de la fantasía. En los casos de la consciencia ‘del doble’ o la dualidad, que aquí no se detallarán, la base e interpretación psicológica aparecen, en cierto modo, como etapa previa de una completa acentuación de la ilusión/locura/ensueño del doble”.

*ancient myths, literature, television programs, memes and images. Not merely an adjunct to human existence that we consume, stories also consume us, populating the mind and structuring our very interface with memory and reality* (Ogg, 2010: 163).

El conflicto de realidad se articula, precisamente, en la ruptura de ella a través de la progresiva percepción de estar viviendo en un simulacro, en el “sueño” de otro. Y esto plantea cuestiones básicas sobre cómo dimensionar la relación/escisión entre la vigilia y el sueño o, dicho de otra manera, entre dos mundos aparentemente independientes.

Hasta aquí, se pueden referir dos elementos primordiales que exponen al yo ante la posibilidad de discurrir fácilmente entre los universos del mundo de la vigilia (o actual, extradiegético) y del mundo del sueño (o ficticio, diegético). El primer elemento, como vimos, es el de la narración de los sueños, que permite un acceso al mundo onírico, donde lo psíquico se vincula con lo colectivo y lo espiritual. De tal forma, el yo se convierten en el propio espectador de sus sueños y de una serie de eventos y actividades oníricas que recuerda, pero que han tenido lugar en otra realidad. El segundo elemento es el del *Doppelgänger*, evidenciando que la idea del doble solo adquiere sentido en tanto exista una subjetividad que pueda contraponerse a él. El *Doppelgänger* aparecería como un yo de una segunda realidad (onírica, ficticia o diegética) que amenaza con poner en peligro al yo de la primera realidad (actual, de la vigilia o extradiegética). Hay, sin embargo, un tercer elemento imprescindible que también atiende a este discurrir entre mundos: los sueños lúcidos.

En sentido estricto, se denomina sueño lúcido a la posibilidad de circular entre el universo de la vigilia y el universo del sueño. El término *lucid dream* fue acuñado por el psiquiatra holandés Frederik Van Eeden en *Study of Dreams* (1913) para referirse a todos aquellos soñadores que aseguraban “*being able to remember the circumstances of waking life freely, to think clearly, and to act deliberately upon reflection, all while experiencing a dream world that seems vividly real*” (en Berkeley, 1994: 109). La condición del sueño lúcido suele ser una experiencia poco frecuente y, sin embargo, la mayoría de la gente afirma haber tenido un sueño lúcido por lo menos una vez en la vida. Es preciso aclarar que aun cuando el sujeto del sueño lúcido es capaz de saber que está soñando, no está despierto, sino dormido. Durante este estado, los individuos se encuentran en un estado total de inmersión en el mundo del sueño y en ausencia de contacto o percepción sensorial del mundo externo, sin que ello implique perder la autorreflexividad de la consciencia (Berkeley, 1994: 111)<sup>4</sup>.

Los sueños lúcidos pueden surgir a partir de dos posibilidades, la más frecuente sucede cuando en el sueño ocurren acontecimientos suficientemente incoherentes o extraños para dar cuenta de su cualidad de sueño; esto es visible, por ejemplo, en *Alice's Adventures in Wonderland* (Lewis Carroll, 1865). Menos frecuente será cuando el sujeto se despierta brevemente durante un sueño, conscientemente percibe su entorno exterior, y en seguida vuelve a caer dormido. El cuento de “La noche boca arriba” (Julio Cortázar, 1956) es un ejemplo perfecto de este tipo de sueño lúcido.

Dado que el nivel de activaciones del sistema nervioso central debe ser elevado para que un sueño lúcido ocurra, existe la teoría de que éste surge a partir de la combinación de los dos estados, la vigilia y el sueño REM (Berkeley, 1994: 110). A finales de la década de los 60s, el término sueño lúcido comenzó a ser de dominio público a partir del éxito en ventas de trabajos de varios autores como *Lucid Dreams* (1968) de la psicóloga Celia Green, *Altered States of Consciousness* (1969) del psicólogo Charles Tart (esta obra cuenta, además, con una adaptación fílmica dirigida Ken Russell en 1980), la reimpresión del trabajo de Van Eeden *Study Dreams, Creative Dreaming* (1974) de la experta en sueño Patricia Garfield, y posteriormente *The Art of Dreaming* (1994) del escritor de ficción Carlos Castaneda.

Así pues, los sueños lúcidos son la puerta para caer/entrar en un estado más profundo del sueño que, paradójicamente, aparentan una realidad tan empírica como la de la vigilia. De acuerdo con Melanie Rosen (2013), la evidencia más robusta que demuestra que la experiencia ocurre durante el sueño, son los experimentos que se han realizado de los sueños lúcidos:

*Lucid dreamers can learn to signal that they are dreaming by performing a series of learned eye movements. [...] Lucid dreamers can carry out specific, prearranged tasks during a lucid dream and signal whilst they are performing these tasks using eye-flicks and muscle twitches which correlate with dream reports* (3).

Atendiendo a esta cita, es preciso reflexionar sobre cuál es el grado de realidad (actualidad) de nuestro mundo onírico o, al contrario, del mundo de la vigilia. Si extrapolamos esta idea hacia su vertiente más escéptica, nos encontraríamos con el argumento de la *five-minute hypothesis* (1921) del filósofo Bertrand Russell. Según esta teoría, no se puede tener certeza del pasado (y por tanto de lo considerado real), pues no hay ninguna necesidad lógica que nos haga pensar que la memoria, una construcción ocurrida en el ahora, recuerde un hecho que efectivamente haya ocurrido. Es decir, no hay ningún impedimento lógico para decir que el mundo comenzó hace cinco minutos, puesto que el recuerdo de un pasado puede ser irreal:

<sup>4</sup> Anteriormente se argüía que una parte necesaria del dormir era la pérdida de la autoconciencia, y que era imposible estar dormido si el ‘yo’ consciente (el de la vigilia) continuaba regulando el estado mental.

*Nothing that is happening now or will happen in the future can disprove the hypothesis that the world began five minutes ago. Hence the occurrences which are called knowledge of the past are logically independent of the past; they are wholly analyzable into present contents, which might, theoretically, be just what they are even if no past had existed (Russell).*

Ya el filósofo chino Zhuāngzi condensaría en su famoso “sueño de la mariposa” esa reflexión:

*Once Zhuangzi dreamt he was a butterfly, a butterfly flitting and fluttering around, happy with himself and doing as he pleased. He didn't know he was Zhuangzi. Suddenly he woke up and there he was, solid and unmistakable Zhuangzi. But he didn't know if he was Zhuangzi who had dreamt he was a butterfly, or a butterfly dreaming he was Zhuangzi (Lee, 2015: 199).*

En conclusión, pensar en las consideraciones ontológicas y epistemológicas del mundo del sueño como universo paralelo no resulta baladí. No por nada ha sido un tema recurrente en la historia de la humanidad, contando con múltiples y muy variadas exposiciones desde las artes, la filosofía y las ciencias. Según se vio, las sutiles diferencias entre el mundo onírico y el mundo de la vigilia pueden ser puestas en duda por su proceso de narratividad, la idea de los dobles o los sueños lúcidos. Consideraciones todas ellas que han intentado abordar, desde diferentes perspectivas, la posibilidad del mundo onírico como un mundo paralelo.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1991). *Prior Analytics, Rhetoric, Eudemian Ethics. I.* En J. Barnes (ed.), *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Bulkeley, K. 1994. *The Wilderness of Dreams: Exploring the Religious Meanings of Dreams in Modern Western Culture*. Nueva York: State University of New York Press.
- Cabrera, A. (2019). *Whatif a... Multiversity? Literatura y ciencia en la obra de Grant Morrison*. Madrid: Marmotilla
- Cabrera, A. (2019b). *Mapas abstractos: Los posibles multiversos lógicos en «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de Jorge Luis Borges*. *Thémata Revista de Filosofía*, N. 60, 117-132.
- Campbell, J. 2008. *The Heron with a Thousand Faces*. California: New World Library
- Carroll, N. 2004. *The Philosophy of Horror*. Londres: Routledge.
- Cloninger, S. (2003). *Teorías de la personalidad*. México: Pearson Education.
- Dean, C. 1996. *The Australian Aboriginal 'Dreamtime'*. Victoria: Gamahucher Press.
- Freud, S. 2013. *La interpretación de los sueños*. Madrid: Akal.
- James, L. 2016. *Carl Jung's Psychology of Dreams and his View on Freud* *Acta Psychopathologica*, V. 2, N. 3, 1-4.
- Jung, C. G. (1983). *La psicología de la transferencia*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C. G. 2010. *Dreams (From Volumes 4, 8, 12, and 16 of the Collected Works of C. G. Jung)*. Princeton: Princeton University Press.
- McNamara, P. y K. Bulkeley (2015). *Dreams as a source of supernatural agent concepts*. *Frontiers in psychology*, V. 6, N. 283, 1-8.
- Miranda, R. (2011). *The Evolution of Cyberpunk into Postcyberpunk: The Role of Cognitive Cyberspaces, Wetware Networks and Nanotechnology in Science Fiction*. Tesis do toral. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Lacan J1988. *The Seminar of Jacques Lacan Vol. I*. Edición a cargo de Jaques-Alain Miller Londres: Hogarth Press
- Lee, K. (2015). *Butterfly Redreaming: Rethinking Free, with Zhuangzi Flying Westerly with Descartes, Lacan, Waldman*. *Humanities*, N. 4, 198-211.
- Ogg, K. (2010). *Lucid Dreams, False Awakings* *Mechademia*, N. , 157-174.
- Palleiro, M. I. (ed.) (2005). *Narrativa: Identidades y memorias*. Buenos Aires: Dunker
- Rank, O. (1925). *Der Doppelgänger: Eine Psychoanalytische Studie* Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag
- Rank, O. 1971. *The Double: A Psychoanalytic Study*. Carolina del Norte: The University of Carolina Press.
- Rosen, M. (2013). *What I make up when I wake up: anti-experience views and narrative fabrication of dreams*. *Frontiers in psychology*, V. 4, N. 514, 1-15.
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. Gutenberg Project. [Fecha de consulta: 28/10/2019] [https://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm#link2H\\_4\\_0012](https://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm#link2H_4_0012).
- Seow, C. 2003. *Daniel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Share, L. 2012. *If Someone Speaks, It Gets Lighter: Dreams and the Reconstruction of Infant Trauma*. Nueva York: Routledge.
- Silva-Cáceres, R. 1997. *El árbol de las figuras. Estudio de motivos fantásticos en la obra de Julio Cortázar*. Santiago: LOM.
- Weir, P. (1977). *The Last Wave [La última ola]*. Guión: Peter Weir, Tony Morphett, Petru Popescu. Australia, Ayer Productions
- Young, P y TDawson. 1999. *Introducción a Jung*. Nueva York: Cambridge University Press

## SOBRE LA AUTORA

Angélica Cabrera Torrecilla / [cato.ang@gmail.com](mailto:cato.ang@gmail.com)  
Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de Filosofía. (UNAM)

Investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctora en Estudios Culturales, Teoría y Crítica Literaria por la Universidad Autónoma de Barcelona. Su principal interés es trabajar en un diálogo constante entre las ciencias y las humanidades desde varios ángulos que incluyen a la literatura, la cultura popular y el pensamiento contemporáneo. En particular, su trabajo se enfoca en filosofía del tiempo, y la recepción y transformación socio-cultural de la idea de lo efímero. Ha colaborado y trabajado con universidades en México, España, Alemania y Japón; y sus proyectos han sido financiados por la UNAM, el CONACyT, la SEP y la Fundación Japón. Entre sus publicaciones se cuentan artículos en libros coordinados y revistas académicas de alto impacto, ensayos y narrativa en revistas culturales digitales e impresas, así como poesía en libros ilustrados y colectivos.

