

ESCEPTICISMO GLOBAL Y PARCIAL

Sueños y filosofía

ERNEST SOSA*

Resumen: Consideramos la naturaleza de los sueños. Se argumenta que soñar es imaginar, no alucinar. A continuación se aplica el modelo de la imaginación a la problemática planteada por el escepticismo del sueño.

Palabras clave: sueños, escepticismo, imaginación, *cogito*.

Abstract: We take up the nature of dreams. It is argued that to dream is to imagine, not to hallucinate. The imagination model is then applied to the problematic of dream skepticism.

Key Words: dreams, skepticism, imagination, *cogito*.

1. Los sueños: la concepción ortodoxa

¿Se constituyen los sueños por estados conscientes como los que tiene uno despierto? ¿Se constituyen la vigilia y el sueño así de los mismos estados conscientes, iguales al menos intrínsecamente, aunque no cuadren igual con su entorno? Según la respuesta ortodoxa, los estados de sueño y los estados de vigilia son intrínsecamente iguales, aunque difieren en sus causas y en sus efectos.

Esa es la concepción ortodoxa hoy en día en el sentido común, y también históricamente; presu- puesta por Platón, San Agustín y Descartes, da lugar a paradojas escépticas. Se encuentra también esta concepción en la ciencia del sueño contemporánea, ya en desarrollo activo¹. Aunque coinciden así el sentido común, la tradición filosófica y la ciencia del sueño contemporánea, la perspectiva ortodoxa tiene defectos graves, o eso al menos intentaré demostrar, antes de sugerir un punto de vista preferible. Soñar es imaginar, no alucinar.

2. Escepticismo: hiperbólico o moderado

Los escépticos proponen posibilidades de engaño radical: el cerebro en la cubeta, el demonio maligno de Descartes, la película *Matrix* de Hollywood. Se descartan a menudo dichos escenarios radicales cuando se consideran «alternativas irrelevantes» para nuestro conocido sentido común. Si bien son formas alternativas e incompatibles en que podría haber sido el mundo, no son formas *relevantes*. ¿Por qué, exactamente, suspenden dichas alternativas la prueba de la relevancia? Según una idea popular, una posibilidad es relevante sólo si no es *demasiado remota*, sólo si pudiera pasar realmente. Se dice que posibilidades como la del demonio maligno o el cerebro en la cubeta no plantean ninguna *amenaza* real, por ser tan remotas.

Fecha de recepción: 13 julio 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

* Department of Philosophy, Brown University, Providence, RI 02912, USA.

La noción de seguridad así empleada pertenece a una familia que incluye las de peligro y de riesgo. Siendo éstas cuestiones de grado, tratamos de *minimizar* nuestro riesgo, alejándonos de lo que nos amenaza, de cualquier peligro.

Las posibilidades escépticas son afortunadamente remotas; *podrían* suceder, pero no fácilmente. Eso explica por qué se descartan tachándolas de *irrelevantes*. De todas las posibilidades escépticas conocidas, sólo una no puede ser desechada tan fácilmente: la más famosa, la del sueño. No sería fácil toparnos con un genio maligno que nos engañe, ni tampoco con alguien que nos extraiga el cerebro de nuestro cráneo y lo coloque en una cubeta. Por el contrario, soñar es parte cotidiana de nuestra vida.

El argumento del sueño sobresale porque la posibilidad de soñar no es nada remota. Si al soñar tenemos creencias basadas en experiencias fenoménicas, cualquier creencia perceptiva normal es entonces indistinguible de otra posible con idéntica base, que ocurra mientras se sueña. Con demasiada facilidad podríamos estar soñando ahora mismo al formarnos creencias perceptivas. Nótese bien: según la concepción ortodoxa, un sujeto que sueña podría formarse una creencia perceptiva *mientras* sueña, no sólo *en* su sueño; sin duda sería una creencia falsa, basada en una experiencia fenoménica ilusoria. Cualquier creencia perceptiva podría entonces fácilmente haber sido falsa, aunque se la hubiera formado el mismo sujeto sobre la misma base experiencial, mientras soñaba. Esta posibilidad, peligrosamente cercana, amenaza la creencia perceptiva más que cualquier trama escéptica radical.

Por fortuna, la concepción ortodoxa no es incuestionable. Mucho depende de cómo exactamente se constituyen los sueños.

3. ¿De qué están hechos los sueños?

¿Tienen los personajes de mis sueños creencias e intenciones? En general sí, pero, ¿acaso las tengo yo mismo como protagonista de mi sueño? Indudablemente *en mi sueño* albergo creencias e intenciones². En mi sueño estoy consciente, asiento a esto o aquello, opino o elijo.³ Desde luego, todo esto pasa *en el sueño*, pero ¿acaso sucede también *realmente*, mientras sueño? Sencilla pregunta ésta; es fácil entenderla, pero no tan fácil contestarla.

Cuando algo pasa *en mi sueño*, casi nunca pasa en la realidad. Cuando en mi sueño me persigue un león, esto no me plantea amenaza real alguna. Pocas proposiciones acerca del entorno físico son realmente verdaderas cuando lo son en un sueño. ¿Qué sucede con las proposiciones acerca de los contenidos de mi propia mente? ¿Son estas verdaderas en la realidad siempre que lo son en mi sueño? No, aun cuando *en mi sueño* crea que un león me persigue, y aun cuando *en mi sueño* me proponga seguir corriendo, *en la realidad* no tengo ni tal creencia ni tal intención. Lo que está en tela de juicio es la *inferencia* a partir de <En mi sueño creo (o tengo la intención de) tal-y-cual> a <En la realidad, creo (o tengo la intención de) eso mismo>.

1 Como en la obra de Allan Hobson, especialista del sueño en la Escuela de Medicina de Harvard.

2 Aquí distingo entre la participación en el sueño en primera persona y la participación en calidad de tercero, como cuando nos vemos a nosotros mismos haciendo algo en una película o en una pantalla de televisión. Podemos aparecer en nuestra película como víctimas de un reciente K.O., y no por ello tendríamos alguna experiencia presente.

3 Por conveniencia, usemos «afirmación» para el asentimiento consciente a un contenido proposicional y «acto volitivo» o «volición» para el asentimiento consciente a posibles formas de proceder (incluidas las acciones simples, aun aquéllas que son básicas e instantáneas, y los casos límite).

Mi exposición depende crucialmente de distinguir como lo he hecho entre dos expresiones: «en mi sueño» y «mientras sueño.» Algo puede suceder *en mi sueño* sin que suceda *mientras sueño*. Del hecho de que en mi sueño me persiga un león no se sigue que me persigue mientras sueño. Además, del hecho de que suceda algo mientras sueño, no se sigue que suceda en mi sueño. Del hecho de que llueva y truene mientras sueño, no se sigue que llueva y truene en mi sueño.

Casi ninguna creencia pasa jamás de ser latente. Una creencia podría ser manifiesta cuando se forma, o de vez en cuando podría salir a la superficie. Hacer explícita nuestra creencia es *opinar* o *asentir* o *reconocer*, al menos en el foro interno. Lo mismo es cierto de nuestras intenciones, pocas de las cuales salen a la conciencia en un momento dado. Por supuesto, conservamos innumerables creencias e intenciones mientras dormimos y soñamos. Entre ellas están las intenciones que recientemente nos hemos formado: pasar por la biblioteca al día siguiente, por ejemplo; así como las creencias recientemente adquiridas: que la mañana será soleada, por ejemplo. Si esto es así, entonces lo que sabemos mientras soñamos es que estamos en la cama; nos acostamos sabiendo que estaríamos ahí durante varias horas y este conocimiento no se ha perdido. *Yacer hasta la mañana* fue nuestra intención durante la mayor parte del día, aun mientras pensábamos en otras cosas, mientras cenábamos, etc. Además, ésa seguía siendo nuestra intención cuando nos fuimos a la cama, y no hay razón para suponer que se perdió cuando nos dormimos. Desde luego, no perdemos nuestras intenciones sobre la mañana siguiente; conservamos, por ejemplo, las intenciones sobre lo que *haremos* al despertar. Cuando nos va venciendo el sueño, seguimos teniendo creencias acerca de cómo están distribuidas las cosas en la habitación, por ejemplo, la ubicación de los zapatos, del despertador, etc. Es difícil entender entonces cómo podríamos creer simultáneamente que estamos siendo perseguidos por un león, en lugar de estar en la cama, con los zapatos a cierta distancia y en cierta dirección de donde yacemos.

Aunque se concediera esto respecto de los estados latentes de creencia e intención, con sus perfiles funcionales, se podría insistir en que tenemos episodios conscientes reales mientras soñamos, como las opiniones y las elecciones. Y es verdad que se puede asentir conscientemente a una proposición sin realmente creerla, o a una forma de proceder aunque falte la intención correspondiente. Se puede incluso rechazar conscientemente algo que realmente se cree en ese mismo momento. Las acciones dicen más que las palabras; también más que los juicios conscientes. Es posible negar con sinceridad un prejuicio muy arraigado aunque éste sobreviva firmemente enraizado. De igual forma, una creencia podría sobrevivir almacenada a pesar de haber sido negada conscientemente en un sueño. Afirmaciones y voliciones conscientes podrían contradecir de este modo creencias e intenciones almacenadas, siendo los sueños entonces un caso especial de ese fenómeno general. Quizá se conserven creencias e intenciones mientras se sueña, al mismo tiempo que se afirma y se opta en sentido contrario, no sólo en nuestro sueño, sino también en la realidad, mientras se sueña.

¿Qué sucede entonces con las proposiciones acerca de nuestros propios estados conscientes *actuales*, trátase de experiencias o de asentimientos conscientes? Aunque no crea realmente, mientras sueño, que me persigue un león, tal vez lo *afirme* conscientemente. Si en mi sueño estoy en cierto estado consciente, ¿estoy *realmente* en ese estado, mientras sueño? Si en mi sueño hago una elección consciente, ¿realmente la hago, mientras sueño? En un sueño tal vez se desee a la mujer del prójimo. ¿Se contraviene entonces así el mandamiento bíblico? Si llegara uno a sucumbir, ¿sería culpable? Habiéndose pecado en el corazón, no sólo en el sueño, sino en la realidad, difícilmente escaparía uno de la culpabilidad. ¿Se adquiere entonces culpa por lo que se elige en un sueño? La credibilidad de esto es casi nula, es casi tan poca como la que tiene culpar a un narrador por fechorías que comete

como protagonista en un cuento para niños. (Podríamos culparlo por contar una historia así a tal público, pero esto es diferente; no se le culpa con ello de hacer lo que hace *en el cuento*.)⁴

Si mientras soñamos *realmente* asentimos en cometer fechorías, incluso crímenes, ¿nos protege de la culpa el hecho de que ocurran sólo en un sueño? Esto convence poco. Si una parálisis repentina nos frustra alguna intención deplorable, esto no nos concede inocencia, no nos quita el peso del mandamiento bíblico. Entonces, tampoco nos protege la desconexión entre nuestro cerebro y el orden causal físico, ni la desconexión de nuestra vida mental interna, como en un sueño.

¿Acaso soñar es como estar ebrio o drogado? Estas condiciones incapacitantes nos libran de responsabilidad. Tal vez cuando soñamos sí hacemos elecciones conscientes, mientras nuestro estado incapacitante nos libra así de responsabilidad. ¿Se debe a eso que no culpemos a la gente por los pecados que comete en sus sueños? No, no es que seamos *menos* responsables por lo que sucede en nuestros sueños; más bien, no somos responsables en lo más mínimo.

Los sueños parecen más bien imaginaciones, o cuentos, o incluso ensoñaciones, todas ficciones, si así se les puede llamar, o cuasificciones. Aun cuando en un sueño elegimos conscientemente, no por eso lo hacemos en la realidad. Tampoco se afirma necesariamente en la realidad cualquier cosa que conscientemente se afirme en un sueño.

¿Qué pasa entonces con las experiencias *fenoménicas* actuales? ¿Entraña su presencia en un sueño que estén presentes también en la vida consciente real del soñador, aunque sea mientras sueña? Cabría pensar esto. Pero considérense las consecuencias. Con respecto a estas experiencias, es supuestamente tal como si un león me persiguiera; sin embargo, no me formo la creencia de que esto ocurre, ni tampoco la intención de escapar. ¿No caigo entonces en la irracionalidad? Aun si *en el sueño* se forman esa creencia y esa intención, no se forman *en la realidad*, a pesar de las experiencias reales que las exigen en cualquiera con un mínimo de racionalidad. Si las experiencias fenoménicas de los sueños *son* experiencias reales, mientras que las creencias oníricas no son creencias reales, entonces cada noche somos culpables de irracionalidad masiva, de vicio epistémico.

4. Sueños y escepticismo⁵

Exploremos ahora las consecuencias que tiene, para la filosofía, la idea del soñar como imaginar. Si ése es el modelo correcto, entonces las formulaciones tradicionales del escepticismo radical,

4 Compárese San Agustín en el libro X de sus *Confesiones*: «Mandas ciertamente que me contenga de la concupiscencia de la carne y de la concupiscencia de los ojos, y de la ambición del siglo. Lo has mandado de la unión carnal, y, respecto al matrimonio mismo, has aconsejado algo mejor que lo que has permitido. Y porque tú lo has mandado, se ha hecho, antes inclusive de que yo llegase a ser el dispensador de tu sacramento. Mas todavía viven en mi memoria, de la que tanto he hablado, las imágenes de cosas de ese jaez, que fijó en ella mi costumbre. Asaltándome cuando estoy despierto, sin fuerza alguna, es verdad, pero en sueños llegan no sólo hasta el deleite, sino incluso hasta el consentimiento y a algo que se parece mucho al acto mismo. Y tanta fuerza tiene en mi alma sobre mi carne la ilusión de la imagen, que esas visiones irreales obtienen de mí durante el sueño lo que la visión de las realidades no puede obtener cuando estoy despierto. ¿Es que entonces no soy yo, Señor, Dios mío? Y, sin embargo, ¡hay tal diferencia de mí mismo a mí mismo, mientras paso de la vigilia al sueño o vuelvo a pasar del sueño a la vigilia! ¿Dónde está entonces la razón que permite resistir a tales sugerencias cuando se está despierto y, aunque se presenten las realidades mismas, permanecer inquebrantable? ¿Ciérrase ella con los ojos? ¿Se adormece con los sentidos del cuerpo? Y ¿de dónde viene que muchas veces aún en sueños resistimos y que, acordándonos de nuestro firme propósito, perseveramos en él con toda fidelidad, sin conceder asentimiento alguno a las seducciones de ese género? Y, no obstante, hay una tal diferencia, que, cuando sucede de otro modo, encontramos, al despertar, el reposo de la conciencia: la distancia misma entre los dos estados nos descubre que no hemos sido nosotros los que lo hemos hecho; con todo, de cualquier modo que son, ha sido hecho en nosotros y lo deploramos».

5 Reacuérdesse a Platón, San Agustín y Descartes.

incluido Descartes, no son lo suficientemente radicales. La posibilidad de que ahora estemos soñando no sólo amenaza nuestro supuesto conocimiento perceptivo, sino incluso nuestro supuesto conocimiento introspectivo, lo que supuestamente tomamos de lo dado. No sólo se pone en duda si ahora vemos un fuego, sino hasta si *pensamos* que vemos esas llamas, o *albergamos experiencias conscientes* como si las viéramos. ¿Cómo es esto?

Con mi mano a la vista, puedo preguntar: ¿*Pienso* ahora que veo una mano? Bueno, ¿no podría acaso ser esto sólo un sueño? ¿No podría estar ahora *soñando* que pienso que veo una mano? Si estoy soñando, entonces no pienso *realmente* que veo una mano, después de todo.

Ahora bien, si en verdad *pregunto* si pienso que veo una mano, no puedo por ello estar soñando que pienso que veo una mano. Si en mi sueño me planteo una pregunta, y la respondo haciendo una elección o una afirmación, el preguntar parecería pertenecer al mismo ámbito que la elección o la afirmación. Si estas últimas pertenecen sólo al sueño, no a la realidad, el preguntar correspondería también a ese mismo sueño. Así, de nuevo, si realmente pregunto si pienso que veo una mano, no puedo por ello estar sólo soñando que pienso que veo una mano. ¿No es éste, después de todo, un acceso privilegiado, una protección contra la posibilidad de que sólo sea un sueño?

Bien puede ser. Pero compárese la pregunta de si *veo* una mano. Si realmente *pregunto* si veo una mano, no puedo *por ello* estar soñando con la mano, que la veo. Al parecer tenemos entonces un acceso igualmente privilegiado al hecho de que vemos una mano, al menos igualmente privilegiado *con respecto a la protección contra el argumento del sueño*.

¿Qué podría darle al *cogito* algún privilegio *especial*? ¿Qué podría darle un estatus que no comparta la percepción de la mano? Una ventaja al menos resulta *no* tener: no goza de ninguna protección especial contra la posibilidad de que sólo estemos soñando.

De todas maneras, el *cogito* tiene que ser diferente de nuestro conocimiento de una mano que vemos. Podríamos tratar de defender el *cogito* replegándonos hacia un concepto menos denso, menos comprometedor, de pensar, de acuerdo con el cual hasta soñar e imaginar sean formas de «pensar». Según la noción *más densa* de pensar, si imagino que *p*, planteo la hipótesis de que *p*, o sueño que *p*, *por ello* no pienso que *p*; tal vez ni siquiera llegue a pensar que *p*. En cambio, conforme a la noción *más ligera* de pensar, al imaginar que *p*, con ello *sí* pensamos que *p*; y, en este caso, lo mismo es verdadero respecto de soñar. Según la noción ligera, al soñar que *p*, con ello *sí* pensamos que *p*. Expresado con un giro idiomático, digamos más bien lo siguiente: al soñar o al imaginar que *p*, tenemos el *pensamiento de que p*. Así, «pensar que *p*» en el sentido ligero equivaldría a «tener el pensamiento de que *p*».

Comparemos (a) el afirmar que afirmamos algo con (b) el tener (el pensamiento de que albergamos) un pensamiento. Este pensamiento (b) es también uno (ligero) que se autocorroborra. Pero tiene, además, algo que le falta a la afirmación (a): ser a prueba de sueños. Si soñáramos ahora, no afirmaríamos nada; sin embargo, albergaríamos aún así el pensamiento de que albergamos un pensamiento.

De modo que mi pensamiento presente de que tengo un pensamiento no sólo tiene la garantía de ser correcto; además, no llegaría a *parecer* que lo tengo si no lo tengo, ni siquiera si estuviera soñando. Compárese mi *afirmación* de que afirmo algo. Esto también tiene la garantía de ser correcto; pero este pensamiento denso, a diferencia del ligero, *podría* ser una mera apariencia. Justo ahora yo podría estar soñando que afirmo algo, sin realmente afirmar nada. Así, en un sentido las cosas podrían parecer subjetivamente tal como ahora, aunque *sólo* estaría soñando: los pensamientos cruzarían por mi mente, sin que realmente yo afirmara nada.

Aunque el pensamiento ligero sea así más defendible, yerra de manera decisiva en la dialéctica contra el escéptico, pues no es un pensamiento del tipo que pueda constituir conocimiento. El conocimiento exige algo más sustancioso que el mero tener un pensamiento. He aquí por tanto la consecuencia de sustituir el pensamiento denso, el que afirma, por un pensamiento ligero, el que se constituye del mero tener un pensamiento, sea éste afirmativo o no. La consecuencia es que no se salva de esa forma el estatus especial del *cogito*, después de todo, pues el pensamiento ligero no puede constituir conocimiento. Para constituir conocimiento se requiere un pensamiento más sustancioso, más denso, uno que afirme algo y no sólo uno que presente algo a la conciencia, sea afirmativamente o no.

Pensar conscientemente que pienso sí tiene una condición especial: no podríamos equivocarnos al pensar así. Por lo tanto, puede alcanzar una alta confiabilidad y un elevado estatus epistémico. Alcanza este estatus por *ser* un estado consciente de pensar que uno piensa. Asimismo, este estatus no se elimina, ni siquiera se disminuye notablemente, por la amenaza de un estado impostor, uno subjetivamente muy parecido. Un sueño vívido y realista es, por supuesto, subjetivamente muy parecido a su realidad correspondiente. Tal vez sea sólo *en mi sueño* donde ahora pienso conscientemente que pienso. A pesar de ser subjetivamente muy parecido al estado de pensar que pensamos, al soñar *no* pensamos; no llegamos a pensar que pensamos. Esto quiere decir que, aun si *en nuestro sueño* pensamos afirmativamente que pensamos, esto no implica que en la realidad pensemos que pensamos, mientras soñamos.

Dos estados pueden por lo tanto ser difíciles de distinguir subjetivamente, aunque sólo en uno de ellos se tenga justificación para pensar que tal-y-cual. Desde luego, los dos estados son constitutivamente diferentes. Uno es un estado de pensar *en un sueño* que uno piensa, el otro es un estado de pensar *en la realidad* que uno piensa. Sólo el segundo da justificación para que pensemos que pensamos. El primero no sólo no da tal justificación: en él no *hay* tal pensamiento, a pesar de que, por hipótesis, ambos estados sean indistinguibles, como indistinguible es la realidad de un sueño suficientemente realista⁶.

¿Hemos dado aquí con una defensa de nuestro conocimiento perceptivo contra el argumento del sueño planteado por el escéptico? Aún si fácilmente pudiéramos estar soñando que vemos una mano, esto no entraña que pudiéramos equivocarnos en nuestra creencia perceptiva, ya que, aun si fuera posible que soñáramos ahora, de aquí no se sigue que pensaríamos ver una mano tomando como base esa misma experiencia, sin ver ninguna mano. Después de todo, al soñar no hay ningún pensamiento real ni tampoco ninguna experiencia real. De manera que, aun si soñara ahora, lo cual podría fácilmente haber sucedido, no pensaría que veo una mano, basado en una experiencia fenoménica correspondiente.⁷

6 Esto no quiere decir que no haya importantes diferencias intrínsecas y relacionales entre un sueño realista y su correlativo período de la vida consciente; lo único que pretende decir es que un sueño puede ser lo bastante realista como para que en el sueño consideremos que los sucesos son desde luego reales. Esto conduce naturalmente al pensamiento de que «esto», en referencia a los contenidos de nuestra conciencia despierta presente, en la medida en que nos damos cuenta de ellos, pudieran ser todos (los contenidos de) un sueño. Por supuesto, podríamos resistirnos sosteniendo que si bien *en el sueño* estamos engañados, esto no muestra que nuestra conciencia *despierta* pudiera engañarnos de esa manera. Sin embargo, no llegamos así al fin del asunto, al cual volveremos más adelante.

7 En Sosa (1999b) argumento que la intuición racional tiene una estructura epistémica parecida: que podríamos tener justificación intuitiva para creer que *p* aun cuando en otra situación no distinguible en ningún aspecto accesible y subjetivamente pertinente no tuviéramos justificación intuitiva para creer que *q*. Aunque sutilmente diferente de nuestra conclusión acerca del *cogito* y los sueños, esto está muy relacionado. En ambos casos, entonces, parece que podemos estar en situaciones indistinguibles de manera relevante, y con todo tener justificación epistémica sólo en una de ellas.

Lo anterior echa por tierra la amenaza que los sueños plantean a la seguridad de nuestras creencias. ¿Se resuelve así el problema del escepticismo del sueño? Así se resuelve si los sueños dan lugar al problema sólo amenazando la seguridad de nuestras creencias perceptivas. ¿Es ésa la única amenaza que plantean los sueños? Enseguida retomamos esta pregunta.

5. ¿Son los sueños indistinguibles de una manera que importe?

No se necesita ser freudiano para creer que los sueños tienen causas, en cuyo caso podríamos haber sido seleccionados al azar, en un escenario futurista, con objeto de hacernos soñar de forma completa y realista, de tal modo que nuestras vidas se convirtieran en sueños prolongados. Con base en esta suposición tipo Matrix, ¿puedo decir que sé que ahora veo una mano? Desde luego, podría estar soñando de la manera más realista que veo una mano. Por otro lado, si me pregunto si estoy soñando, *entonces* no puedo estar soñando. ¿Puedo concluir, por tanto, que estoy en contacto con la realidad, que no estoy perdido en un sueño, y que realmente estoy viendo una mano? No, desde luego, esto no bastaría. Si me pregunto de entrada si soy uno de los que sueña en una situación tipo Matrix, mi duda se extiende a si *realmente* me pregunto eso, o si estoy *soñando* que me lo pregunto.

El conocimiento parece requerir más que sólo seguridad. Como hemos visto, según el modelo de la imaginación, la *seguridad* de nuestras creencias no se ve afectada por la posibilidad cercana de un sueño realista; sin embargo, aún así la fuerza escéptica del sueño internamente indistinguible parece innegable. La posibilidad del sueño sigue siendo una amenaza, aunque no lo sea a la *seguridad* de nuestras creencias.

¿Cómo entonces son los sueños una amenaza? Lo que amenazan no es la seguridad de nuestras creencias, sino tal vez su racionalidad. ¿Puede ser racionalmente coherente aceptar que con mucha más facilidad podríamos estar soñando (digamos, en una situación tipo Matrix, donde casi todos son víctimas)? ¿Cómo podemos permitir racionalmente esa posibilidad, compatiblemente con la creencia de que estamos despiertos, si no hay manera de justificar privilegiarnos como una excepción? Esto parecería incoherente, pero, ¿cómo exactamente?

Retrocedamos. Supongamos que en este momento fácilmente podría estar muerto, habiéndome salvado apenas de un accidente potencialmente mortal. Como es obvio, no puedo distinguir el estar vivo del estar muerto creyéndome vivo cuando estoy vivo, y muerto cuando he muerto. Tampoco puedo distinguir entre estar consciente y estar inconsciente atribuyéndome conciencia cuando estoy consciente, e inconsciencia cuando estoy inconsciente. Sin embargo, ése no es ningún obstáculo para que sepa que estoy vivo y consciente cuando lo estoy. Así, ¿acaso la posibilidad de que soñemos es como la de estar muerto o inconsciente? Aun cuando nunca pudiéramos percatarnos de *que* sufrimos ese destino, sin embargo, sí podemos saber que *no* lo sufrimos cuando no lo sufrimos⁸. ¿Por qué no decir lo mismo de los sueños?

Aun cuando seamos incapaces de especificar, desde un punto de vista epistémico, en qué difiere nuestra situación tipo Matrix de la posibilidad de que estemos muertos o inconscientes, esto no nos infunde confianza. ¿Cómo puedo saber que veo una mano, una vez que planteo la posibilidad de estar en la situación de Matrix, cuando sólo por muchísima suerte podría estar yo entre los exonerados? *Algo* parece distinguir las dos posibilidades: por un lado, la de que ahora soñemos en una situación así; por otro la de que estemos muertos o inconscientes. Se distinguen, por tanto, las

8 Cf. Williams (1978), apéndice 3.

posibilidades aun cuando no podamos especificar cuál es exactamente la diferencia que importa⁹. Todavía afrontamos una amenaza de irracionalidad.

Nótese cómo el problema se plantea en primera persona. La evaluación del prójimo difiere de manera importante; a otra persona podríamos atribuirle conocimiento con mayor credibilidad aun cuando fácilmente pudiera estar soñando. Conviene distinguir aquí entre el conocimiento animal y el conocimiento reflexivo. Cuando me pregunto si sé que veo una mano aun cuando pudiera estar soñando, enfoco así reflexivamente mi propio conocimiento. Supongamos que, hasta donde sé, *esto (haciendo referencia a los contenidos de mis estados de conciencia presentes) pudiera ser el contenido de un sueño mucho más fácilmente que un estado consciente de vigilia*. Soy entonces al parecer menos coherente si creyera que, no obstante, estoy despierto.

¿Qué es lo que de manera más específica constituye la amenaza a nuestra racionalidad? ¿Es la arbitrariedad de darme por despierto? Cuando estamos despiertos automáticamente nos consideramos despiertos, y no soñando un sueño internamente indistinguible. ¿Puede esto ser racional, cuando nada en el contenido de nuestros estados conscientes parecería revelar esa diferencia? Es cierto, los estados de vigilia *son* diferentes genéricamente de los estados oníricos. En la vida consciente yo *vería* una mano, por ejemplo, lo cual es diferente de sólo *soñar* que la veo. No obstante, si despierto veo o creo ciertas cosas, *en el sueño correspondiente* también vería y creería las mismas cosas, siempre que mi sueño fuera lo suficientemente vívido y realista. ¿Cómo entonces puedo considerar de manera no arbitraria que estoy despierto, cuando no puedo distinguir mi estado internamente del de un sueño realista? Desde luego, esto no impide que dé por sentado que estoy despierto; pero ¿cómo puede ser esto más que simplemente arbitrario?

En un nivel irreflexivo, la justificación epistémica puede derivarse entonces de una condición cuya ausencia no se distingue subjetivamente de su presencia mas fácilmente que se distingue un sueño realista de su correspondiente estado de vigilia. Sin embargo, sin la certeza no arbitraria y reflexiva de que satisfacemos esta condición, quedamos impedidos de conocer reflexivamente algo que de todos modos podríamos conocer en el nivel animal. Hasta aquí al menos, no hemos encontrado ninguna salida para este predicamento. Aún no hemos alcanzado a defender el conocimiento perceptivo de manera reflexivamente aceptable. El conocimiento perceptivo reflexivo queda aún fuera de nuestro alcance.

6. ¿Cómo resolver el problema del escepticismo del sueño?

En conclusión, he aquí una salida. Considérese la afirmación de que uno sólo sueña ahora, lo cual no se podría afirmar correctamente, siendo pragmáticamente incoherente. O tomemos la afirmación contradictoria: de que en este momento *uno no sueña al afirmar lo que afirma*, lo cual, como el *cogito*, resulta una afirmación necesariamente correcta. Se puede ver ahora, reflexivamente, cómo ganan estos pensamientos su estatus especial. Generalmente no se cuestiona el hecho de que la imposibilidad de ser afirmado falsamente le dé al *cogito* un estatus especial, que reflexivamente podemos atribuirle. La afirmación de que no soñamos al hacer esa misma afirmación, siendo igualmente imposible de afirmar con falsedad, debe tener un estatus epistémico igualmente defendible reflexivamente.

9 Y lo mismo puede valer para la posibilidad de que seamos discapacitados mentales, aunque en aspectos importantes esto pertenezca a la misma categoría que los sueños, siendo ambos eventualidades que, con demasiada facilidad para nuestra tranquilidad epistémica, podrían estar sucediendo justo ahora; todo dependerá de cómo se explique la posibilidad de que estemos discapacitados.

Es evidente que tiene ese estatus, un estatus que podemos reconocer reflexivamente de la manera explicada. ¿Qué pasaría si ahora estuviera convencido de que soy un miembro promedio de la multitud casi toda bajo el control tipo Matrix, de modo que resultara muchísimo más probable que mi experiencia actual fuera un sueño que la vida consciente? Es cierto, si me hubieran exonerado seguiría afirmando, como lo hago ahora, que estoy despierto. Mi creencia de que esto es vigilia, no un sueño, parece epistémicamente favorecida si logro descartar la posibilidad de que sueño un sueño indistinguible en contenido de mi actual conciencia despierta. También se favorece si además logro descartar lo siguiente: que, con una altísima probabilidad, relativa a toda la evidencia de que dispongo, me están haciendo soñar justo de esa manera. Creernos parte de la multitud en las garras de los controladores aparentemente reduce la calidad epistémica de nuestras creencias perceptivas en *algún* sentido. ¿Somos entonces culpables de una arbitrariedad inaceptable si nos contamos entre las pocas excepciones aun cuando, hasta donde sabemos, nada nos haga excepcionales?

En tales circunstancias, ¿cómo podríamos descartar apropiadamente que estamos entre la multitud de soñadores? Lo descartamos simplemente negándolo, como bien sabemos, con plena coherencia y plena justificación reflexiva. Así las cosas, de igual modo podemos afirmar, con seguridad reflexiva, no sólo que pensamos y existimos, sino también que vemos el fuego. Al menos estamos tan seguros reflexivamente de estar protegidos contra la posibilidad del sueño al afirmar que vemos el fuego, como al afirmar que pensamos y existimos.

Una vez concedido esto, finalmente debemos reconsiderar si la vida consciente es realmente indistinguible de un sueño lo bastante realista. A continuación se expresa cómo habíamos entendido lo que es ser indistinguible:

Un posible sueño prolongado y una posible corriente del pensamiento consciente son *indistinguibles* si, y sólo si, ningún estado consciente está jamás contenido en alguno sin estarlo en ambos.

Desde luego, conforme a esta definición, es trivial que la vida consciente sea indistinguible de un sueño realista correspondiente. Pero no es ésta la única forma posible de entender lo que es ser indistinguible. He aquí otra:

Dos tramas o panoramas posibles son *indistinguibles* si, y sólo si, no es posible notar *ni* que estamos en el primero, pero no en el segundo, cuando eso sucede, *ni* que estamos en el segundo y no en el primero cuando *eso* sucede.

Podemos entonces distinguir estar consciente y estar inconsciente si podemos notar que estamos conscientes en lugar de inconscientes cuando esto ocurre de verdad. No importa que *no podamos* notar que estemos inconscientes en vez de conscientes cuando *eso* es lo que sucede¹⁰.

Supongámonos informados de que somos parte de una vasta población casi toda seleccionada al azar para recibir sueños idénticos en contenido a nuestros estados de conciencia actuales. Este estado

¹⁰ Quizá lo mejor sería definir qué es que el estado *X* sea distinguible del estado *Y*, y luego señalar que esta relación no es simétrica.

de información propio resulta ahora inocuo para nuestra capacidad de *distinguir* nuestro estado presente como un estado real de conciencia y no onírico, cuando *eso* es lo que sucede.¹¹

La anterior es una salida a nuestra paradoja, aun cuando nos haga *distinguir* el estado de vigilia de un sueño correspondiente y a pesar de la falta de cualquier diferencia de contenido discernible. Lo que nos permite distinguir los dos estados idénticos en contenido es simplemente el hecho de que en el onírico no afirmamos *nada* —ni que verdaderamente percibamos un mundo externo, ni que no lo hagamos—, mientras en la vida consciente sí percibimos a sabiendas nuestro entorno. *Esto*, según nuestra definición, basta para hacer los dos estados distinguibles.

Supongamos que sólo tengo tres opciones posibles en cuanto a la cuestión de si *p*, las cuales ahora estoy sopesando, a saber, las opciones de creer, la de dejar en suspenso, y la de descreer (creer lo opuesto), todo conscientemente, pues ahora estoy cavilando conscientemente sobre mi pregunta. Si sé que sólo una de mis opciones es intachable desde un punto de vista epistémico, lo cual la hace la mejor alternativa, entonces parecería la opción racional.

Considérese una proposición tipo *cogito*, como <Pienso> o <Soy>. Descreer, en estos casos, tiene defectos, pues resulta contraproducente, ya que sé que si tomo esa opción estaré equivocado. Dejar en suspenso también conlleva defectos, pero de una manera diferente. Lo que sé de esta opción es que hay una opción epistémicamente mejor, pues es una en la que le doy respuesta correcta a mi pregunta, lo que no ocurre si la dejo en suspenso. Sólo la alternativa de creer carece de defectos en este sentido; sólo esa opción no tiene alternativas epistémicamente así preferibles. Por el contrario, a medida que reflexiono sobre la cuestión de si pienso y existo, a medida que delibero epistémicamente, la opción de creer es la única sobre la cual sé, desde antes de adoptarla, que implicará obviamente que, desde un punto de vista epistémico, estoy en lo correcto al hacerlo.

Lo que estoy afirmando sobre <Estoy despierto> es que, siguiendo el modelo del sueño como imaginación, comparte el estatus epistémico de las proposiciones tipo *cogito*. En su caso creer es, asimismo, la única opción epistémicamente carente de defectos. Tanto dejar en suspenso mi decisión de creer o no, como no creer, compartirán el siguiente rasgo: que sé anticipadamente, cuando cavilo sobre mi pregunta, que estoy en mejor posición epistémica si adopto otra opción, es decir, la opción de la creencia, pues para mí ahora ésa es la única opción tal que, si la adopto, estaré en lo correcto.

¿Qué alternativa existe al enfoque que he propuesto? ¿Deberíamos pensar que, sabiendo lo que sabemos, podríamos estar soñando justo ahora? Dada nuestra concepción de los sueños, ¿cómo podríamos sensatamente contemplar siquiera esa posibilidad? Si *estamos* soñando, entonces no podemos estar sopesando la cuestión de si pudiéramos estar soñando, y de ninguna manera podríamos asentir a respuesta alguna, ni afirmativa ni negativa. Sabiendo esto, ¿cómo podemos sensatamente deliberar sobre si pudiéramos estar soñando? De acuerdo con nuestra concepción de los

11 La respuesta de Bernard Williams al escepticismo del sueño se parece a la mía en un aspecto importante (*op. cit.*), pero en general ambas difieren sustancialmente y son incompatibles. Los dos nos basamos en lo que soñar tiene en común con estar inconsciente o muerto; esto es, ambos nos basamos en la capacidad para decir que evitamos tal destino, cuando lo hacemos, a pesar de nuestra incapacidad para decir que el destino nos sucede cuando lo hace. El aspecto crucial en el que nos distinguimos es que para Williams sí tenemos creencias y experiencias conscientes reales al soñar. A diferencia de la mía, su explicación conserva la protección especial del *cogito* contra el escepticismo del sueño, pues aun si estamos soñando, cuando pensamos que pensamos (realmente pensamos), sí pensamos realmente, creemos realmente de modo consciente, o experimentamos realmente, etc. De manera correlativa, a él también se le niega el acceso a mi propuesta de solución para el problema del escepticismo del sueño, sea que la solución se aplique al *cogito* o al fuego; de acuerdo con mi propuesta, <Estoy despierto> tiene el mismo estatus epistémico especial que el *cogito*.

sueños, estamos automática y racionalmente *obligados* a suponer que *no* estamos soñando, siempre que de algún modo nos lo preguntemos. Resulta difícil imaginar una respuesta mejor al escéptico del sueño. Según esta postura, es tan defendible nuestro conocimiento perceptivo como lo es el *cogito*. Son estos al menos igualmente defendibles en contra del escéptico que esgrime el argumento basado en el sueño. Podemos afirmar con la misma certeza <Pienso, luego existo despierto> y <Pienso, luego existo>.

Referencias

- AGUSTÍN DE HIPONA (1970): *Confesiones*. Traducción de Francisco Montes de Oca. México: Porrúa.
- AUSTIN, J.L. (1962): *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- DANCY, J. (ed.) (1988): *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- DEROSE, K., y WARFIELD, T. (eds.) (1999): *Skepticism: A Contemporary Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- DESCARTES, R. (1641): *Meditations on First Philosophy*. Traducción de J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch. Cambridge, GB: Cambridge University Press, 1984.
- GOLDMAN, A. (1976): «Discrimination and Perceptual Knowledge». *Journal of Philosophy* 73, pp. 771–91. Reimpreso en Dancy 1988.
- GRECO, J., y SOSA, E. (eds.) (1999): *The Blackwell Guide to Epistemology*. Cambridge, Mass. y Oxford, GB: Blackwell Publishers.
- NOZICK, R. (1981): «Knowledge and Skepticism». *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SOSA, E. (1999a): «How to Defeat Opposition to Moore». En Tomberlin 1999, pp. 141-53.
- (1999b): «Skepticism and the Internal/External Divide». En Greco y Sosa 1999, pp. 145-58.
- (2000): «Contextualism and Skepticism». *Philosophical Issues XI: Supplement to Nous* 10, pp. 1–18. (Incluye los comentarios críticos de H. Kornblith, K. Lehrer y J. Tomberlin, y las réplicas.) Hay traducción castellana en *Teorema* XIX/3, pp. 9-25.
- (2004): «Relevant Alternatives, Contextualism Included». *Philosophical Studies* 119, pp. 35-65.
- TOMBERLIN, J. (1999): *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology: Supplement to Nous*.
- WILLIAMS, B. (1978): *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. Londres: Penguin Books.

