

El Lenguaje de los Sueños y la Naturaleza de lo Onírico

Pienso que lo que a continuación expongo es una presentación fidedigna de la concepción más difundida de los sueños: la palabra 'sueño' sirve para referirse a las **experiencias** que tenemos y de las que somos **conscientes** cuando estamos dormidos. Durante esos períodos, que normalmente tienen lugar durante la noche, tenemos imágenes de animales o de personas manteniendo conversaciones y haciendo toda clase de cosas, de lugares en donde ya hemos estado y de paisajes desconocidos; “percibimos”, asimismo, sonidos, “tenemos” dolores y así sucesivamente. Presenciamos exactamente la **misma** clase de escenas o, si se prefiere, escenas de la misma calidad, fenomenológicamente hablando, que las que experimentamos cuando estamos despiertos. En nuestros sueños, nosotros (si aparecemos en ellos) o los objetos de nuestros sueños hablamos o hablan y, por lo tanto, puede decirse que durante los sueños se produce el fenómeno de expresión de pensamientos. Es sólo cuando nos despertamos que nos damos cuenta de que esas experiencias que “tuvimos” mientras estábamos dormidos eran un tanto raras o diferentes de las usuales. En general, nos explicamos su carácter extraño, básicamente, diciendo que lo que sucede es que no están asociadas directamente con nada en el mundo real, que nada en él las estuvo provocando y, por lo tanto, que no corresponden a nada en él. No obstante, inclusive si no hay hechos en el mundo físico que correspondan o den lugar a las impresiones que tenemos en nuestros sueños, podemos ciertamente decir cuando nos despertamos que recordamos algo de lo cual realmente tuvimos experiencia. El hecho de que haya algo que recordar es puesto de manifiesto por nuestro uso del tiempo pasado. Esto también apunta a una diferencia con, por ejemplo, la fantasía. Cuando contamos nuestros sueños, asumiendo desde luego que no estamos mintiendo, que conocemos el significado de las palabras, etc., no suponemos que estamos simplemente inventando un cuento de hadas. Un sueño es un evento psíquico que tuvo lugar en nuestras cabezas mientras estábamos profundamente dormidos. Además, es algo que somos incapaces de producir o de evitar intencionalmente: en nuestros sueños nos convertimos en espectadores y somos más bien pasivos.

No es muy difícil percatarse de que este modo de dar cuenta de los sueños, por fiel que sea aparentemente al sentido común y a nuestros más queridos prejuicios, no está exento de problemas. Ya en el *Teetetes*, Platón, haciendo suya esta concepción, plantea la cuestión de la imposibilidad de distinguir (considerándolas aisladamente) entre una impresión sensorial y una onírica. Cuando

sueño no pienso en mí mismo como soñando, si bien es posible que sueñe que estoy soñando. Pero no podría ser posible que yo dijera mientras sueño que sé que estoy soñando (o, simplemente, que supiera que estoy soñando). Podría tener miedo y, por ejemplo, mi miedo onírico sería tan real, *e.g.*, en el caso de una impresión de sueño de un tigre como en el caso del miedo real que podría sentir si se me pusiera enfrente de un tigre real. Es sólo después de que mi sueño terminó, una vez que me desperté, que comprendo que tuve una pesadilla, pero yo no estaba consciente de estar sufriendo tan sólo una pesadilla mientras la padecía y hay un buen argumento para probar eso: si yo hubiera sabido que lo que estaba teniendo era una pesadilla, ya no habría sido una pesadilla. Es como si yo supiera de antemano que alguien va a contarme una mentira: el efecto de la mentira quedaría *eo ipso* neutralizado. Lo mismo sucede con los sueños.

Pero si es verdad que no puedo distinguir entre la impresión de sueño de un tigre y la impresión sensorial de un tigre, entonces ¿cómo podría yo saber o determinar si aquí y ahora estoy o no soñando? Quizá me despierte dentro de cinco minutos en mi cuarto de mi “ex-college” en Oxford y diga: ‘¡Qué sueño tan delicioso! Soñé que estaba leyendo un trabajo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas’. Y, desde luego, no puede argumentarse que si tengo dudas acerca del *status* de mi impresión, entonces no estoy soñando: no hay ninguna imposibilidad lógica en la idea de que uno se pregunte a sí mismo muchas cosas durante un sueño, es decir, yo puedo soñar que estoy dudando de si estoy soñando. Ha sido dicho por diversas personas que, habiéndose declarado incapaces de encontrar una respuesta satisfactoria a un problema dado, se van a dormir y al día siguiente se despiertan con la solución. La implicación aquí es que sus mentes estuvieron trabajando mientras ellos estaban dormidos y, por lo tanto, que independientemente de que estuvieran conscientes o no durante el lapso que durara el sueño, no sólo tuvieron pensamientos, sino que además tuvieron pensamientos muy complejos. Pero si tenemos pensamientos complejos, ciertamente podemos también tener dudas. Y a la inversa: hay situaciones de la vida “real” en las que uno literalmente no sabe si lo que se percibe son objetos externos a uno, objetos “materiales”, o si se está o se sigue soñando. Naturalmente, estas dificultades son aprovechadas por ese cazador de complicaciones que es el escéptico. Puede, pues, afirmarse que la importancia filosófica de los sueños consiste, en primer lugar, en que constituye una vía al escepticismo. Puesto que de hecho nadie quiere adoptar una posición escéptica, se sigue que se da cuenta de manera filosóficamente aceptable del soñar cuando se logra refutar esta forma clásica de duda. Pero hay también otros problemas involucrados, problemas que podríamos llamar ‘internos’ al punto de vista del sentido común respecto del soñar, los cuales ponen de relieve que nuestros conceptos comunes o son incomprendidos o son incoherentes. Esto aclara por qué se necesita una elucidación filosófica de los sueños. Quizá debamos hacer explícitos algunos de

esos problemas.

A) *Sensaciones*

Es claro que, de acuerdo con la explicación usual, en los sueños tenemos genuinas sensaciones. Nos parece natural afirmar que en los sueños vemos cosas, oímos voces, sentimos dolores, etc., y que estas sensaciones oníricas son, desde un punto de vista fenomenológico, idénticas a las sensaciones correspondientes de ver, oír y demás que tenemos cuando estamos despiertos. Pero obsérvese que en este segundo caso nuestras sensaciones son el resultado de la interacción entre los objetos materiales y nuestros sentidos. Es gracias a éstos que percibimos lo que percibimos como lo percibimos. En otras palabras, una sensación es algo que es producto de una relación causal. Además, dicha interacción deja a menudo trazas en nuestro cuerpo. Por ejemplo, si me muerde un perro tendré una sensación dolorosa, pero también tendré una herida; lo mismo pasaría si me quemo, me corto, me mutilo, etc. Pero nada de eso pasa cuando nada más sueño que me muerde un perro, que me quemo, etc. Cabe entonces preguntar: ¿es eso que tenemos al soñar cuando soñamos, *e.g.*, que nos muerde un perro una genuina sensación? ¿Podría decirse que el dolor es el mismo en ambos casos? Por lo menos es discutible. Por otra parte, si bien puede argumentarse que es lógicamente posible que veamos sin ojos, sigue siendo verdadero que nuestra concepción actual de ver requiere o involucra de manera no-contingente por lo menos a los ojos y, quizá, nervios, cerebro, etc. (así como a la luz). En plena oscuridad no puedo ver nada, como tampoco puedo ver cuando tengo los ojos cerrados ¿Cómo entonces podría decirse que veo cuando en plena oscuridad tengo los ojos cerrados? Podría inclusive argumentarse que ver algo implica la existencia de lo que es visto (y hay por lo menos un uso de ‘ver’ que tiene tal implicación) y que podríamos tal vez explicar los casos de alucinaciones, ilusiones y demás como percepciones de causalidad extraña, pero siendo elementos de esas relaciones causales raras los objetos materiales usuales. Pero es claro que en un sueño no aparecen objetos materiales en lo absoluto, por lo que entonces no podríamos hablar en el mismo sentido de que se tiene percepciones durante el sueño. Es evidente que no puede mantenerse que nuestras sensaciones de sueños se obtuvieron por medio de los sentidos; es un hecho lógico (lingüístico, semántico) que estar dormido implica ser incapaz de usar los órganos sensoriales. Pero si esto es así y si, efectivamente, nuestra concepción de sensación o de impresión sensorial está ligada a o descansa de uno u otro modo en los sentidos y en la idea de objeto material, entonces parece seguirse que lo que tenemos en nuestros sueños no son, estrictamente hablando, sensaciones.

B) *Imágenes*

Podría sostenerse que si bien no son auténticas sensaciones lo que tenemos cuando soñamos, no podría negarse que sí tenemos esa clase de entidad que llamamos 'imagen'. Examinemos esta tesis. En circunstancias normales, las imágenes que se tienen poseen un origen causal determinado. La imagen que en este momento tengo de algo es o bien un producto de la imaginación o bien uno de la memoria. La fuente de la que proceden los componentes de la imagen, sin embargo, son los sentidos. En este orden sí me adhiero al empirismo: la materia prima de la experiencia está dada por los sentidos. Ahora bien, no creo que en los sueños ejerzamos la facultad de la imaginación, porque (tautológicamente) imaginar es una "actividad mental" de vigilia. Por otra parte, puesto que hemos aceptado que en los sueños no podemos tener impresiones sensoriales, parecería como si las imágenes que se dice que tenemos cuando soñamos tuvieron que haber sido provocadas causalmente por la memoria. Es en verdad tentador decir que en los sueños recordamos eventos pasados, cosas que ya percibimos, aunque durante el acto mismo de soñar las impresiones almacenadas en la mente estén organizadas de modo distinto, caótico tal vez y, quizá, no explicable en términos de leyes. Pero si es verdad que soñar es una especie de recordar, *i.e.*, que en sueños recordamos cosas, entonces se sigue que cuando decimos que recordamos un sueño lo que queremos decir es que recordamos que recordamos algo, y esto es sin duda falso o por lo menos incongruente con la concepción del sentido común. Por consiguiente, las supuestas imágenes que tenemos en los sueños no podrían haber sido causadas por la memoria. Además, podría señalarse que en los sueños vemos cosas que nunca antes habíamos visto y, por lo tanto, no puede decirse que las recordamos. Podría quizá afirmarse que las imágenes del sueño no están causadas por la memoria, pero entonces ¿estamos autorizados a llamarlas 'imágenes' en absoluto? Un argumento de peso en contra de la sugerencia incorporada en la pregunta (*i.e.*, que no se puede hablar de eso como "imágenes") es que uno no puede definir a una cosa por sus relaciones externas y que las relaciones causales son relaciones externas a la cosa. No se puede definir a un objeto por sus leyes causales. Las relaciones causales no pueden ayudar a determinar el *status* o la "inteligibilidad" de una entidad. De ahí que la causalidad no constituya una base desde la cual se pueda afirmar que en los sueños tenemos imágenes, independientemente del modo como hayan sido causadas. A este argumento se puede responder, por lo pronto, que es por lo menos debatible la suposición de que la causalidad no es una conexión necesaria, pero aquí no me adentraré por ese oscuro sendero. Esta línea de argumentación, sin embargo, sugiere otro problema que podemos formular del siguiente modo: dado que la causalidad no parece intervenir en la especificación de los contenidos del sueño, ¿no debemos entonces inferir que es absurdo pensar que durante el sueño (puesto que no somos capaces de dar cuenta ni del origen ni de las relaciones causales de sus contenidos) no tenemos nada y que es sólo al contar el sueño que nos imaginamos que tuvimos imágenes o que las tenemos en **ese** momento? Por ahora me limitaré tan sólo a

sembrar la duda en torno a la creencia de que podemos justificar la afirmación de que durante el sueño tenemos eso que llamamos 'imágenes'. Para reforzar esta duda, me valdré de un argumento de Malcolm que, aunque no conclusivo, sí me parece que merece ser considerado con cuidado. De acuerdo con él, "si es teóricamente imposible verificar que alguien tiene imágenes durante su sueño (*sleep*), pero es teóricamente posible verificar que soñó, entonces un sueño no puede ser idéntico a ni estar compuesto de imágenes, de las cuales se tuvo experiencia durante el sueño".¹ No está, pues, en lo más mínimo claro que, en efecto, los sueños se compongan de imágenes.

C) *Pensamientos*

Una reacción natural consistiría en decir que en los sueños no tenemos una colección caótica o arbitraria de imágenes. En los sueños, podría sostenerse, expresamos pensamientos. Por ejemplo, presenciamos escenas en las que ciertos caracteres que podemos identificar con personas o inclusive animales de la vida real hablan, discuten, etc. Aquí el problema es que si queremos tomar literalmente este diagnóstico sencillamente caemos en contradicciones patentes. No parece ser posible percibir algo y al mismo tiempo no estar consciente de que se le percibe: la autoconciencia no es algo de lo que pueda decirse que en ocasiones se le tiene y en ocasiones no. **Mi** conciencia debe acompañar a todas **mis** representaciones. En cualquier otro caso, la nociones de conciencia y de autoconciencia se vuelven ininteligibles o inútiles. Si hubiera percepciones no acompañadas de conciencia de ellas, podría darse el caso de que tuviéramos que preguntar: '¿será mía esa percepción?', lo cual es claramente absurdo. Ahora bien, si estoy consciente de algo, es precisamente porque no estoy dormido (porque de lo contrario lo que tendría sería no un sueño, sino un ensueño) y, por lo tanto, puedo soñar si y sólo si no estoy consciente, es decir, cuando no me doy cuenta de nada. Pero si no estoy consciente de nada en general, no puedo, en particular, tener pensamientos, que es lo que se me estaría atribuyendo en esta caracterización de los sueños. Así, pues, o bien puedo pensar cuando no estoy consciente, lo cual parece imposible de aceptar, o bien mis sueños no tienen nada que ver con la percepción y los pensamientos que supuestamente tuve mientras dormía. Esto nos lleva al núcleo del ataque de Malcolm en contra de la explicación tradicional y el cual pasaremos ahora a considerar.

D) *Malcolm y el soñar*

En su obra ya clásica, *Dreaming*, Norman Malcolm se enfrenta a su tema

¹ N. Malcolm, *Dreaming* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), p.51.

considerando en primer lugar el concepto común de soñar (defendido por la casi totalidad de los filósofos) como proporcionando un fuerte apoyo al escepticismo que, evidentemente, él intenta refutar. Para lograr esto, Malcolm introduce la noción de criterio, caracterizada de un modo peculiar (excesivamente fuerte, como veremos), en conexión con dos estados: medio dormido y profundamente dormido. De acuerdo con él, los criterios son tales que “si son plenamente satisfechos, la existencia de esas ocurrencias y estados queda incuestionablemente establecida”.² Ahora bien, nuestros criterios para la expresión ‘está profundamente dormido’ son tales que cuando nos permiten que usemos esa expresión es porque la persona de quien hablamos no ve, no se da cuenta de lo que sucede a su alrededor, no reacciona, etc. En otras palabras, podemos legítimamente (y con verdad) aplicar la expresión sólo cuando la persona no está consciente, puesto que no ver, no reaccionar, etc., es no estar consciente. De ahí que el concepto de estar profundamente dormido excluya lógicamente al de estar consciente, independientemente de la clase de proceso cognitivo de que se trate (dudar, creer, etc.). Él lo expone de este modo: “Para anunciar el principio en su forma más general. Si una persona está en cualquier estado de conciencia, se sigue lógicamente que no está profundamente dormida”.³ Una consecuencia de esto es, obviamente, que “es tan significativo atribuir sensaciones, impresiones, pensamientos o sentimientos al sueño profundo como atribuirle peso a una imagen mental”.⁴ Lo que de todo esto podemos colegir es que, una vez que los criterios son vistos como Malcolm los ve, esto es, como estableciendo relaciones cuasi-lógicas de implicación, resulta inevitable la adopción de un verificacionismo “fuerte”. Gracias a la aplicación de criterios podemos dotar de sentido a un juicio y, por lo tanto, determinar su valor de verdad. De ahí que el que haya afirmaciones cuyos valores de verdad sean imposibles de determinar es algo que se debe a que de hecho carecen de sentido y ello a su vez se explica por la ausencia de criterios para su aplicación o empleo. Pero podemos ir más adelante, porque podemos establecer otra conexión importante entre esas nociones (“criterio” y “verificación”) y la noción de saber (o conocer), que es la siguiente: si yo no puedo determinar, por falta de criterios, el valor de verdad de una afirmación, no puede decirse de mí que sepa algo. Por consiguiente, no tendrá sentido decir que se puede saber o ignorar si uno está despierto o dormido (durante el sueño yo no puedo **saber** que estoy dormido y durante la vigilia **todo** me sirve de criterio para confirmar que estoy despierto). Es evidente, pues, que si lo que Malcolm dice es correcto, el escepticismo se derrumba, porque lo que éste afirma es que no podemos distinguir entre la vigilia y el sueño y, por lo tanto, no podemos probar que no estamos soñando ahora, en tanto que Malcolm hace ver que el concepto de saber no tiene en

² N. Malcolm, “Dreaming and Skepticism” en *Philosophical Essays on Dreaming*. Edited by Charles E. M. Dunlop (Ithaca/London: Cornell University Press, 1977), p. 112.

³ *Ibid.*, p. 110.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

este caso aplicación. De acuerdo con Malcolm, el que yo no pueda auto-representarme mis pensamientos durante el sueño se debe sencillamente a que durante él no hay pensamientos. Por otra parte, Malcolm también mantiene que nuestro criterio para saber si una persona ha soñado o no es simplemente que nos cuenta una historia de la que sabemos que no habría podido producirse en el mundo real. Los sueños, piensa Malcolm, no tienen nada que ver con los procesos internos, no tienen duración genuina (*e.g.*, ésta no se puede medir), no son de naturaleza psíquica, etc. Esto equivale a un rechazo radical de lo que él llama la ‘concepción aceptada’, esto es, la del sentido común, la cual, deberá reconocerse, no es *prima facie* incoherente con la explicación científica de los sueños y del soñar. Pero entonces es Malcolm quien parece estar en conflicto con la psicología y, más especialmente, con la fisiología. Él, sin embargo, rechaza esta acusación y lo hace con un argumento que no es desdeñable: esas disciplinas, él piensa, crean nuevos conceptos de soñar. Lo importante e interesante está en determinar la relación de esos nuevos conceptos con el que emerge de nuestro uso de la palabra ‘soñar’ (y sus derivados) en el lenguaje natural.

Malcolm extrae consistentemente las condiciones de su punto de vista, independientemente de lo inarmónicas que resulten con nuestras intuiciones más básicas. Puesto que ninguna verificación de relatos de sueño por parte del sujeto que está soñando es posible, se sigue que cuando se nos cuenta un sueño no se nos está ofreciendo un reporte, estrictamente hablando, es decir, una descripción de algo que realmente tuvo lugar, de un evento espacio-temporal. Los reportes de sueños no tienen nada que ver con procesos o estados internos. No “describen” nada. Probar que uno tuvo un sueño es simplemente contarlos, hacer la narración de un sueño. Ahora bien, si esto es verdad, entonces no puede decirse de nosotros que cuando contamos nuestro sueño recordamos algo que haya pasado. Esto a su vez implica que los sueños no son experiencias y, como corolario, que ningún argumento escéptico podría formularse tomándolos a ellos como base.

Así como Malcolm ataca la concepción aceptada de los sueños, a su concepción se le ha considerado tácitamente como la posición wittgensteiniana oficial acerca de los sueños y el soñar. Deseo, en primer lugar y ante todo, cuestionar esta identificación. En lo que sigue criticaré la posición de Malcolm; segundo, intentaré reconstruir lo que en mi opinión sí es la posición wittgensteiniana y, tercero, procuraré elaborar algunos puntos de vista positivos acerca de los sueños, tomando como base lo que haya dicho anteriormente.

Me parece incuestionable que la concepción de Malcolm comporta dificultades de diversa índole y tal vez la principal fuente de incompreensión en su explicación lo constituya su desafortunada concepción de lo que es un criterio. A

menos de que intentemos definir un término, *e.g.*, ‘soltero’, las palabras y las expresiones del lenguaje ordinario no tiene nunca un único criterio. Un criterio no es ni indica una relación lógica, sino simplemente un conjunto abierto de condiciones que cuando son satisfechas garantizan no la verdad sino la significatividad (y apoyan la veracidad) de lo que decimos. Es verdad que, como dice Malcolm, un criterio (o parte de nuestro criterio) del que disponemos para decir que alguien ha soñado es simplemente el hecho de que la persona en cuestión nos cuenta un sueño, pero es claro que no puede ser este el único criterio. Esto es algo que Malcolm mismo reconoce cuando afirma que tenemos por los menos dos conceptos de soñar: uno que se funda en el testimonio (contar un sueño) y otro que opera sobre la base de la observación de la conducta. Por ejemplo, podemos atribuirles sueños a animales o a niños muy chicos que no saben o no pueden hablar; podríamos decirle a alguien: ‘debiste haber tenido un sueño realmente chistoso: no hacías más que reírte’; y esto puede suceder inclusive en el caso de que la otra persona niegue que haya tenido un sueño o que sea incapaz de recordarlo, reproducirlo o describirlo. Esto muestra que nuestro criterio para describir sueños no queda agotado por un único criterio y es difícil inclusive establecer una jerarquía entre ellos. Por otra parte, está muy bien reconocer que tenemos por lo menos dos criterios para ‘soñar’, pero lo que quisiéramos y tenemos derecho a solicitar es una aclaración acerca de la conexión entre lo que serían dos conceptos de sueño. Pero Malcolm guarda el más reservado de los silencios al respecto.

Si los criterios no son como Malcolm los concibe, entonces podemos decir que lo que tenemos es una lista más o menos determinada de condiciones que constituyen nuestro criterio normal para los sueños y lo que esto significa es que una vez que estas condiciones, o por lo menos algunas de ellas, han quedado satisfechas, entonces el juego de lenguaje de los sueños adquiere sentido para nosotros. Y de todos modos, una cosa es clara: la significatividad de un juego de lenguaje, consista en lo que consista, no puede depender o ser una función de la sinceridad, la inteligencia, la seriedad, etc., del hablante. La significatividad del juego de lenguaje no depende de factores subjetivos, sino objetivos (sociales). Es este un riesgo al que está expuesta la posición de Malcolm, puesto que él afirma entre otras cosas, que él sólo hizo “el recordatorio de que en nuestro discurso cotidiano acerca de los sueños lo que consideramos que determine, más allá de toda discusión, el que un hombre haya soñado es que en sinceridad él nos cuente un sueño o diga que lo tuvo”.⁵ Yo creo que, sobre la base de razones puramente wittgensteinianas, la forma en que Malcolm da cuenta de los sueños no puede ser correcta o por lo menos no es exhaustiva.

⁵ *Dreaming*, p. 59.

Hay también algo insatisfactorio en el argumento de Malcolm cuando éste afirma que “si una persona está en cualquier estado de conciencia, se sigue lógicamente que no está profundamente dormida”.⁶ Esto me parece ser un buen ejemplo de mera estipulación (y, tal vez, de definición persuasiva), que es lo que sugiere Ayer: “si uno escoge definir el estado de estar plenamente dormido de tal manera que sea incompatible con cualquier manifestación de la conciencia, se puede concluir sin riesgo alguno que alguien que está profundamente dormido no dará ninguna señal externa de estar consciente de nada. Pero nada se gana con esto, salvo la facultad de establecer un punto verbal”.⁷ Me parece también que podemos añadir a esta crítica la objeción de que Malcolm llega con demasiada precipitación a su conclusión: no está en lo más mínimo claro por qué en general la emisión de juicios requiere de la conciencia de emisión de juicios. Supongamos que durante un sueño alguien exclama: ‘el tesoro está enterrado a cuatro metros al norte del árbol’ y que, efectivamente, allí está el tesoro por todos buscado. ¿Dijo la persona en cuestión algo verdadero o no? Evidentemente que lo dijo, aunque no estaba consciente de ello pues, para seguir con el ejemplo, es de suponer que si hubiera estado consciente no se habría traicionado a sí misma. Malcolm, por lo tanto, no demuestra que no se pueden hacer aseveraciones durante el sueño. Lo que tal vez sí demuestra es que durante el sueño no se pueden producir lo que tal vez podríamos llamar ‘meta-juicios’, esto es, juicios de la forma ‘sé que...’, ‘me doy cuenta de que...’, ‘creo que...’, etc. En otras palabras, él muestra que el estar soñando es incompatible con toda forma de auto-conciencia, pero no que sea incompatible con toda forma de conciencia. Tal vez podamos reforzar o matizar esto diciendo que lo único que él puede inferir de la noción de estar profundamente dormido es que uno no tiene en lo absoluto conciencia de estímulos externos, es decir, de lo que normalmente es percibido por los sentidos. En esto, aparte del apoyo del sentido común, tenemos el de Aristóteles.⁸ Me parece, pues, que Malcolm no logra desbancar la “concepción aceptada” porque, siendo central a dicha concepción de los sueños y de soñar la idea de que podemos tener experiencias de una clase especial (*e.g.*, estando profundamente dormido), él no logra mostrar conclusivamente que no puede haber tal cosa.

Malcolm puede, desde luego, responder que si algo ha de pasar por una experiencia debería ser posible por lo menos en principio aseverar la proposición que la describe (es decir, en tiempo presente). Esto, puede argumentarse, es lo que hace ver por qué la muerte no es una experiencia: nunca puedo decir ‘estoy muerto’ (‘muero’ o ‘estoy muerto’ significan cosas diferentes, como todos los hablantes sabemos). Y por paridad de razonamiento puede concluirse que soñar no es una

⁶ “Dreaming and Skepticism”, p. 110.

⁷ A. J. Ayer, “Professor Malcolm on Dreams” en *Philosophical Essays on Dreaming*, p. 134.

⁸ Aristóteles, *Parvia Naturalia* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951).

actividad mental, un estado de conciencia, puesto que nunca puedo decir significativamente (literalmente) ‘estoy soñando en este momento’. Pero este argumento está sujeto a muchas limitaciones y contraejemplos. Sería muy extraño afirmar de una persona completamente borracha, que no sabe lo que está haciendo y que no puede articular dos palabras, que no tiene experiencias mientras está en ese estado, sólo porque es incapaz de yuxtaponer palabras o de recordar lo que sucedió. Si concentro mi atención en un tema particular mientras estoy sentado, teniendo enfrente de mí, *e.g.*, una postal, pienso que podemos decir de mí, aún si estoy realmente absorto en mi pensamiento pero sin tener mis ojos cerrados, que tengo ciertas experiencias visuales de las cuales no estoy consciente y que en esas circunstancias sería enteramente incapaz de describir mi estado de percepción (sus objetos, etc.); tampoco podré recordarlo posteriormente, puesto que sólo puedo recordar cosas de las que estoy o estuve consciente; puedo pensar, mas no expresar, la proposición ‘estoy perfectamente inmóvil’, etc. Así, pues, el punto de vista de Malcolm no parece ser aplicable indiscriminadamente; pero entonces podemos afirmar que Malcolm no ha probado que sea lógicamente imposible tener sensaciones o imágenes o pensamientos (o todo junto) mientras se está profundamente dormido.

Lo que torna poco convincente la “explicación” de Malcolm es que al hacer del soñar y de los sueños algo tan completamente fantástico, que es en verdad lo que sucede en su explicación, se introducen restricciones y mutilaciones en nuestro modo usual de expresarnos, esto es, en el juego de lenguaje, lo cual indica que algo está mal. Por ejemplo, de acuerdo con él no puede decirse que uno puede engañarse en los sueños, no sólo en el sentido de que no podemos pensar en ellos como siendo experiencias reales, sino también en el sentido de que uno no puede recordarlos mal (o representarlos mal), puesto que no hay nada qué recordar. Pero esto es dogmático y totalmente inaceptable. ¿Por qué no podría un hablante que ya aprendió cómo usar las palabras ‘recordar’, ‘experiencias’, etc., afirmar ahora, esto es, estando perfectamente consciente, que su primera descripción de su último sueño fue incorrecta, porque ahora recuerda algo que ayer omitió? El argumento en contra de este punto de vista no puede ser que soy el único juez o réferi posible y que, por lo tanto, ‘correcto’ e ‘incorrecto’ ya perdieron su significado usual, porque este argumento vale por igual en el caso de que el concepto “soñar-testimonio” se aplicara como Malcolm dice que se aplica: en ese caso, sólo quien cuenta el sueño puede determinar su contenido. El hablante, de acuerdo con él, es el único juez, el juez supremo en esta área del discurso. Pero si esto fuera así, entonces a Malcolm también se le aplicaría la misma objeción. A mí me parece que esta línea de argumentación, que pretende desarrollar o aplicar el “argumento del lenguaje privado”, tiene sentido fundamental o únicamente cuando nos encontramos en el proceso de aprendizaje del lenguaje, cuando se nos introduce en él. Pero no es ese el

caso aquí. Tiene, pues, que elaborarse un nuevo argumento para que lo que Malcolm dice resulte más convincente.

Poco plausible es en especial lo que Malcolm tiene que decirnos frente a las pesadillas. De seguro que una pesadilla es algo por lo que se pasa y es claro que en muchas ocasiones eso por lo que se pasa es tan desagradable que uno se despierta. Pero si esto es así, entonces no se entiende por qué Malcolm afirma que “Tampoco sería un buen ejemplo de una persona que está dormida un hombre que se agita, llora y gime por las angustias de una pesadilla”.⁹ Malcolm va declaradamente en contra del uso normal de las expresiones cuando afirma que el estado de una persona que sufre una pesadilla es tan “diferente de los paradigmas del sueño normal que es por lo menos problemático el si debería decirse que estaba ‘dormido’ cuando estaban teniendo lugar esos esfuerzos”.¹⁰ Pero esto es hacer un uso excesivamente rígido de un “criterio”. Los criterios no son definiciones de nada y es claro que cualquier hablante aceptaría que sólo quien duerme puede tener una pesadilla. De acuerdo con Malcolm, deberíamos decir que el hecho de que alguien sufra una pesadilla basta para eliminar la idea de que estaba profunda o completamente dormido. Puede ser que él sea consistente en la extracción de conclusiones, pero es innegable que algunas de ellas son falsas.

Otro punto oscuro en la concepción de Malcolm tiene que ver con el carácter inferencial de los reportes de sueños. Dado que él explícitamente niega que los sueños sean experiencias, se sigue que los reportes de sueños no pueden ser descripciones de vivencias. Deberían tener entonces carácter inferencial, por lo menos en el sentido de que se podría defender que enunciados de la forma ‘soñé tal y tal’ son “conclusiones a partir de ciertos hechos o ciertos supuestos hechos”.¹¹ Esto sencillamente me parece contrario a la evidencia. Me parece totalmente descabellado el pensamiento de que justificamos nuestros relatos de sueños argumentando que de lo que hablamos es de un sueño por deducir que lo que se relata no podría haber sucedido. El testimonio del sueño, en condiciones normales, es espontáneo. Aunque, y en esto estoy de acuerdo con Malcolm, el juego de lenguaje de los sueños es diferente del de las sensaciones, en este respecto parecen muy similares: salvo en circunstancias o casos muy especiales, nadie se pregunta ‘¿habrá sido un sueño?’. No se ve entonces en qué consiste el carácter inferencial del discurso onírico. Yo diría que nunca o casi nunca podríamos decir algo de modo que concluyéramos con ‘y por lo tanto, se trató de un sueño’. Pero es precisamente sólo si así fuera que podríamos justificar la tesis de Malcolm de que los enunciados de la forma ‘soñé tal y tal’ son de carácter inferencial.

⁹ *Dreaming*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 62-3.

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

Por último, quisiera apuntar a lo que probablemente sea una incoherencia por parte de Malcolm. Él afirma que cuando, por ejemplo, una persona se va a dormir sin haber encontrado una solución de un problema (*e.g.*, matemático) y se despierta con la solución “Sería suficiente decir que se fue a dormir sin decidirse y se despertó decidido”.¹² O sea, puesto que no se tiene experiencias mientras se está profundamente dormido, entonces no tiene sentido pedir una explicación causal del asunto. Pero ¿realmente no tiene sentido investigar por qué una persona se despertó con una solución? ¿No está aquí Malcolm fijando un límite arbitrario a las explicaciones causales? ¿No es más raro que pedir una explicación causal, implique lo que ésta implique, el decir que hay un fenómeno no causado? ¿No es más sensato postular, aunque inicialmente sea bajo la forma de una explicación tipo “caja negra”, un factor causal? ¿Y no sería ese factor causal uno fisiológico o uno que tuviera que ver con procesos de pensamientos? La incoherencia a la que apunto aquí es, como puede apreciarse, entre la tesis de Malcolm y el cuadro general de las explicaciones causales que en una gran medida conforma nuestro concepto de racionalidad y de inteligibilidad.

Hemos visto que la concepción de Malcolm está lejos de ser convincente y de dar cuenta de todos los fenómenos oníricos. Contiene, indudablemente, ciertas intuiciones importantes, pero contiene también resultados sumamente contra-intuitivos. Debemos ahora preguntarnos: ¿es Malcolm un buen o un fiel representante de los puntos de vista de Wittgenstein? Intentaré hacer ver en lo que sigue que en este caso particular podemos tener dudas al respecto.

E) *Wittgenstein y los sueños*

Que la posición de Wittgenstein respecto a los sueños no es una posición acabada sino tan sólo esbozada y que lo que Wittgenstein dice acerca de ellos es un tanto enigmático y hasta oscuro es algo que, con toda seguridad, saltará a la vista de cualquier lector cuidadoso de sus escritos. Lo que en éstos encontramos son observaciones sueltas, no más de cuatro o cinco por libro, con la excepción de *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Y como una primera observación, vale la pena notar que las nociones a las que Wittgenstein más recurre en su tratamiento de los sueños son de carácter epistémico, como por ejemplo las de conocimiento, verdad, memoria, etc., y, curiosamente, la noción de criterio, central en los escritos de Malcolm, no es ni siquiera mencionada por Wittgenstein en este contexto. Esto no es ni mucho menos una prueba mas sí una indicación de que quizá la posición de Malcolm tiene poco que ver con la de Wittgenstein, a quien no obstante supuestamente sigue.

¹² *Ibid.*, p. 39.

En su tratamiento de los sueños, Wittgenstein, sensatamente, parte de lo que es real e incuestionable: el juego del lenguaje de los sueños. Él trata de hacernos comprender, entre otras cosas, que este juego de lenguaje no es asimilable o reducible a otros, *e.g.*, el de la vida de vigilia, entre otras cosas y por la sencilla razón de que si lo fuera perdería *eo ipso* su carácter de sistema de expresión que cumple con la función que de hecho cumple. No obstante, la argumentación mediante la cual se pretende o se aspira a eludir o evitar o mostrar la imposibilidad de absorción de un juego de lenguaje por otro no debería limitarse a una mera argumentación *a priori*. Ésta puede ser importante pero, en todo caso, tiene que venir acompañada por una descripción de sus respectivas funciones y de las diferentes circunstancias en que son usados. Es una descripción así lo que haría ver que sus respectivos modos de significación son realmente diferentes y, por lo tanto, que cualquier intento por asimilar uno al otro no sería más que el resultado de una profunda incompreensión de su “lógica” (*i.e.*, de su gramática profunda). A final de cuentas, argüir que todo puede ser un sueño debería resultarnos tan absurdo como la afirmación de que todo es vigilia y que no hay sueños en absoluto. Pero, como ya dije, la “demostración” concreta de la irreducibilidad de los juegos de lenguaje entre sí no puede efectuarse *a priori* o únicamente *a priori*, sino que requiere del examen de situaciones concretas. Intentemos aplicar este *dictum*.

Consideremos primero la memoria. Una característica definitoria de un reporte de memoria es que al hacerlo es imprescindible el uso del tiempo pasado. Eso podría hacernos pensar que cualquier discurso en pasado es *eo ipso* un reporte de la memoria, un recuerdo. Ahora bien, debería admitirse que para cualquier reporte de memoria genuino se debe tener, por lo menos en principio, la posibilidad de checar el reporte (por parte del sujeto mismo o por parte de otros), es decir, tiene que haber manera de determinar objetivamente su valor de verdad. Ahora bien, ya aquí el caso de los reportes de sueños nos plantea un problema, porque por una parte son expresados en pasado pero, por la otra, son radicalmente inverificables. Es claro, por lo tanto, que estrictamente hablando, reportes de memoria y reportes de sueño no son idénticos. Podría tal vez decirse que lo que sucede es que el concepto de memoria es más amplio que el de sueño y que lo contiene, pero no a la inversa. Así, un reporte de sueño sería un reporte especial de la memoria. Pero es evidente que si este fuera el argumento para concluir que el sujeto que nos cuenta un sueño está recordando algo que experimentó, estaríamos simplemente cayendo en una petición de principio: por definición (estipulación) contar un sueño sería recordar. Frente a esto habría que señalar, simplemente, que si es en efecto característico de un tipo de discurso el tiempo pasado sin que ello entrañe posibilidad alguna de chequeo externo, entonces esa clase de discurso no necesariamente se compone o no es, estrictamente hablando, de reportes mnémicos, puesto que sería esencial a los reportes de memoria el que puedan ser corroborados de algún modo. Más aún: puede

argumentarse, como lo hace Wittgenstein, que la memoria de un sujeto es, en el caso de las narraciones de sueño, ajena por completo al asunto. En efecto, supóngase que varias personas nos cuentan sus sueños. ¿Tendremos entonces que “hacer una suposición acerca de si los engañaron sus memorias o no; de si ellos realmente tuvieron esas imágenes mientras dormían o si meramente así les parece al despertarse? ¿Y qué significado tiene esta pregunta? ¿Y qué interés? ¿Nos preguntamos acaso alguna vez esto cuando alguien nos está contando un sueño? Y si no ¿es porque estamos totalmente seguros de que su memoria no lo está engañando? (y supónganse que se tratara de un hombre con una memoria particularmente mala)”.¹³ Una especie de reducción al absurdo de la idea de que la memoria es relevante para la narración de sueños es justamente que quien tuviera muy mala memoria no podría tener sueños!

En segundo lugar, la razón de que el uso del tiempo pasado en la narración de un sueño esté justificado sin que para ello se le tenga que reconocer como un caso especial de un discurso de la memoria se funda en el hecho de que de otro modo no se podría distinguir entre haber tenido un sueño y tener un ensueño. Si para evitar la supuesta implicación que acarrea el uso del tiempo pasado (*i.e.*, que se trata de un recuerdo) nos impusiéramos la obligación de hablar de nuestros sueños en presente, entonces no podríamos distinguir entre la narración de un sueño y una excursión por el mundo de la fantasía.

Que el modo de significación en el juego del lenguaje de los sueños es distinto del de los juegos de lenguaje usuales es algo que revela con fuerza el hecho de que las conexiones que nos permitimos en el primero son impensables en los segundos. Wittgenstein ofrece el siguiente ejemplo: “Si alguien dice que tuvo la imagen de una brillante bola de oro, lo comprenderemos, pero no si nos dice que la bola es hueca. Pero en un sueño un hombre podría ver la bola y *saber* que estaba hueca”.¹⁴ En otras palabras, nuestro concepto usual de conocimiento, el cual requiere de un número indeterminado de conexiones fijas, no se ajusta a sus propias reglas de aplicación en este otro contexto. El que sea posible o no una codificación de lo que tal vez podríamos llamar ‘conceptos oníricos’, de tal modo que pudieran hacerse sistemáticamente traducciones de un lenguaje a otro, es en verdad un asunto importante, pero para que esta posibilidad pudiera ser explotada se requiere primero reconocer que nos la habemos con simbologías distintas. De ahí que sea simplemente absurdo atribuirle la misma significación a las imágenes y las palabras de los sueños que a las de la vida de vigilia.

¹³ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 184.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), vol. I, sec. 249.

Por lo que Wittgenstein parece abogar es más bien por la idea de que el juego de lenguaje de los sueños es, por así decirlo, una unidad autónoma, en donde aunque puedan de algún modo aparecer los mismos signos que en otros juegos de lenguaje aquellos son usados de un modo sustancialmente diferente. Ciertas nociones básicas, podría tal vez decirse, quedan nulificadas. Otro ejemplo de ello, aparte del de “conocimiento”, nos lo proporciona la noción de verdad. “‘Verdadero’ y ‘falso’ en un sueño. Sueño que está lloviendo y que digo ‘Está lloviendo’; por otra parte: sueño que digo ‘estoy soñando’”.¹⁵ O sea, no puede haber ningún problema epistémico con una “afirmación” de que estoy soñando, puesto que nada más estaría soñando que hago la afirmación. Igualmente, si sueño que llueve y digo que está lloviendo, esto no tiene nada que ver con la verdad y la falsedad usuales, puesto que nada más estoy soñando que estoy afirmando que algo sucede. Dado que una de las implicaciones de un relato de sueño es que lo que se soñó no sucedió, las nociones usuales de verdad y falsedad se desvanecen.

Yo creo que con lo que hasta aquí se ha dicho proporciona suficientes elementos para descartar el escepticismo fundado en los sueños. Éste, a final de cuentas, no descansa más que en la supuesta identidad cualitativa de las “experiencias” oníricas y las reales. Pero aquí hemos visto que hay razones para pensar que el simbolismo en ambos casos es por completo distinto. Sus respectivas gramáticas son distintas. Si esto fuera correcto, quedaría claro que el escepticismo filosófico basado en los sueños se funda en una confusión de signo con símbolo.

Aunque Wittgenstein sí parece pensar que el escepticismo onírico es declaradamente absurdo, su posición frente a la cuestión de si los sueños son experiencias es menos categórica. Me parece que hay en sus escritos pensamientos que apuntan en direcciones distintas, aunque creo que lo que realmente sería su punto de vista evita las dicotomías y alternativas fáciles y apunta hacia una solución en la que se hace justicia a diversas intuiciones lingüísticas.

En favor de la interpretación de Malcolm podemos citar el siguiente párrafo de las *Philosophical Investigations*: “Gentes que al despertar nos cuentan ciertos incidentes (que estuvieron en tales y cuales lugares, etc.). Les enseñamos entonces la expresión ‘Soñé’, la cual precede a la narración. Después, en ocasiones les pregunto ‘¿Soñaste algo anoche?’ y se me responde sí o no, a veces con un relato de un sueño, a veces no. Este es el juego de lenguaje”.¹⁶ En este párrafo, Wittgenstein indica que, para los efectos de la comunicación, lo único que es relevante es el contenido de la narración, las situaciones en la que es efectuada, las reacciones de las personas, etc. Se podría entonces decir que con el juego de lenguaje del soñar se produce un

¹⁵ L. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), sec. 398.

¹⁶ *Philosophical Investigations*, p. 184.

cambio de lógica, el cual acarrea un cambio en las expectativas, supuestos, etc., de los hablantes. Si alguien con toda seriedad me dice que vio un caballo alado, lo más probable es que lo tome por un loco. Pero si me dice que soñó con un caballo alado, entonces su relato me parecerá perfectamente comprensible y no tendré nada que objetar. Es claro, por otra parte, que no es posible meterse literalmente en la cabeza de alguien que nos cuenta un sueño, ya sea durante la narración ya sea durante lo que supuestamente es el periodo del sueño, para determinar, puesto que se supone que todo tiene lugar allí, si es o no cierto lo que nos está diciendo. En otras palabras, el juego de lenguaje no depende más para su funcionamiento del conocimiento directo de las supuestas experiencias del sujeto que el juego de lenguaje de las sensaciones de la experiencia interna y de su acceso a ellas por todos. Wittgenstein refuerza esta idea como sigue: “También hay que decir esto: el niño no tiene en absoluto que aprender el uso de la palabra ‘soñar’ primero reportando al despertarse un suceso y luego nosotros enseñándole las palabras ‘soñé’. Porque también es posible que el niño oiga que los adultos dicen que él ha soñado y ahora él dice lo mismo de sí mismo y cuenta un sueño. *No* estoy diciendo: el niño *adivina* lo que el adulto quiere decir. Basta con que un día él use la palabra y la use en las circunstancias en las que nosotros la usamos”.¹⁷ Dicho de otro modo, para que se genere y aplique el juego de lenguaje de los sueños no se requiere que se produzca el fenómeno de reemplazo que se produce en el caso del juego del lenguaje de las sensaciones, fenómeno descrito en la sección 244 de las *Philosophical Investigations*.

En contra de Malcolm, sin embargo, Wittgenstein refuerza la idea de que si bien es cierto que los procesos de verificación (por amplio que sea el sentido que se le confiera a la expresión y por importantes que sean o puedan ser para la significatividad de las expresiones del lenguaje de vigilia) son irrelevantes para la significación del lenguaje de los sueños, también lo es que de esa relación (o falta de relación) no se puede deducir nada respecto a si hubo o no experiencias de por medio. “Regresamos al juego de lenguaje de contar sueños: alguien me dice un día: ‘No le diré a nadie lo que soñé anoche’. Ahora bien ¿tiene esto sentido? ¿Por qué no? ¿Se supone que he de decir, después de todo lo que he dicho acerca del juego de lenguaje, que *no* tiene sentido; dado que el fenómeno original era justamente la *narración* del sueño? En lo absoluto”.¹⁸ El hecho de que el relato de un sueño sea imposible de corroborar y, más aún, que el sujeto ni siquiera cuente su sueño, no implica que su afirmación de que soñó sea asignificativa ni tampoco que no apunte a nada en lo absoluto. Es decir, si bien la no-expresión del sueño no implica que no se soñó nada, su expresión es igualmente neutral frente a la cuestión de si se tuvo o no algo durante el sueño. Aquí creo que es conveniente señalar una sutileza del

¹⁷ *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, sec. 375.

¹⁸ *Ibid.*, sec. 371.

pensamiento wittgensteiniano. Al igual que en el caso del dolor, es perfectamente posible imaginar que alguien (un ser extraño, un marciano, etc.) domina el lenguaje en el sentido de que lo usa y reacciona frente a él como nosotros y que, sin embargo, es totalmente insensible, en el sentido de que no tiene o no vive las experiencias que normalmente nosotros asociamos con el uso de las expresiones en condiciones normales y que son como supuestos no tanto de significación como de “coloración” de nuestro lenguaje. El sujeto en cuestión padecería lo que Wittgenstein llama ‘ceguera de significado’, esto es, carecería de algo no esencial para la comunicación, pero importante en otros aspectos.

Ahora bien, lo mismo sucede con los sueños. Si bien es lógicamente posible que se juegue el juego del lenguaje de los sueños sin tener que atribuirle a nadie experiencias de ninguna clase, no parece éste ser un supuesto normal de los hablantes. Aquí el pensamiento de Wittgenstein se vuelve no confuso, sino difícil de seguir y comprender. Lo que él parece sostener es que la cuestión de si los sueños son experiencias o no **no** se establece o decide empíricamente, sino que depende de la orientación que le imprima uno al concepto de sueño (*i.e.*, las preguntas, afirmaciones, etc., que reconozcamos como significativas en relación con los sueños), de las imágenes que nos formemos de los sueños y del uso que hagamos de dicha imagen. “¿Significa esto que no tiene nunca sentido plantear la cuestión de si los sueños realmente tuvieron lugar durante el sueño o que son un fenómeno de memoria de quien se despertó? Dependerá del uso de la pregunta”.¹⁹ Wittgenstein regresa sobre la cuestión del mismo enigmático modo y con casi las mismas palabras en un texto muy posterior. A exactamente la misma pregunta que la del párrafo anterior, ahora responde: “Depende de lo que pretendamos, *i.e.*, de qué uso hagamos de la pregunta. Pero si formamos la imagen de lo que es soñar que se presenta a la mente de quien duerme (como si estuviera representada en una pintura), entonces, naturalmente, tiene sentido plantear esta pregunta. Está uno preguntando: ¿Es esto *así* o *así*, y para cada ‘así’ le corresponde una imagen diferente”.²⁰

De estos pasajes parece poder inferirse que Wittgenstein, más que optar por la vía que Malcolm elige, pretende hacer ver más bien que la alternativa es un pseudo-problema. Dada cierta interpretación de ‘sueño’, ciertas preguntas, ciertas tesis, etc., serán genuinas, importantes y demás. Pero el punto es que no está decidido de antemano que sólo pueda haber un concepto de sueño, sólo un uso legítimo de la palabra. En este sentido, el concepto de sueño es un concepto abierto y es su posibilidad de desarrollo en diversas direcciones, quizá inclusive hasta simultáneamente, lo que Malcolm con habilidad explota en su planteamiento. Hay,

¹⁹ *Philosophical Investigations*, p. 184.

²⁰ *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, sec. 369.

probablemente, muchas más ideas contenidas, implícitamente, en los textos de Wittgenstein, pero, en todo caso, creo que lo que he dicho constituye el núcleo de su pensamiento sobre los sueños. Así, me parece que podemos resumir sus dos aportaciones como sigue: el escepticismo fundado en los sueños es, como toda clase de escepticismo filosófico, absurdo y resulta de incomprendimientos de diversa índole. Segundo, la naturaleza del sueño y del soñar está determinada por la imagen que de ellos nos formemos. En otras palabras, es la gramática de ‘sueño’ lo que determina lo que son los sueños y no a la inversa.

F) Conclusiones

Quisiera ahora, a manera de conclusión, decir unas cuantas palabras respecto a la cuestión de la naturaleza de los sueños. Para mí, esa es una pregunta que me remite *ipso facto* al examen de nuestro concepto de sueño. El fenómeno al que en especial aquí quiero referirme, sin embargo, es el fenómeno del cambio o la modificación que puede sufrir el concepto “sueño”. Esto, como vimos, es un asunto que Wittgenstein señala pero que, desgraciadamente, no desarrolla mayormente. Deseo sugerir, y en esto concuerdo plenamente con Malcolm, que el concepto de sueño al que recurre el hablante normal y el concepto de sueño del fisiólogo son distintos. Más estrictamente hablando, creo que deberíamos decir que lo que el fisiólogo hace es, sobre la base constituida por el concepto usual de soñar, construir uno nuevo. Este nuevo concepto, que sería un “concepto teórico”, deberá naturalmente tener aplicaciones que el concepto primario no tenía (*e.g.*, podrá permitir o dar lugar a mediciones de alguna clase). Como todo concepto genuino, el nuevo concepto de soñar deberá estar sustentado en una práctica, la cual a su vez tendrá que estar avalada por una comunidad lingüística (en este caso, la de los fisiólogos). El que este nuevo concepto sea el de una ciencia empírica nos incita a pensar que el concepto original comparte todos sus rasgos característicos. Este, me parece, es el gran error y se trata de un error por la sencilla razón de que otra orientación conceptual es perfectamente posible e imaginable. Si estuviéramos más interesados en la interpretación de la realidad que en su manipulación, el concepto de sueño podría, por ejemplo, ser usado sobre todo por el mago y esto a su vez nos llevaría a pensar, siguiendo el mismo modelo de razonamiento, que, *e.g.*, durante los sueños lo que se hace es “predecir” eventos, bendecir a seres queridos, maldecir a enemigos, etc. El hecho de que los fisiólogos se interesen por los sueños lo único que significa es que ellos quieren o necesitan un concepto fisiológico de sueño. Esto es perfectamente legítimo y probablemente útil, pero lo que no se debe inferir es que mediante este nuevo concepto y los descubrimientos que gracias a él se logren lo que se obtiene es la “esencia” de lo que es el sueño o soñar. El sueño del hombre común descrito en el lenguaje natural no es idéntico al sueño del que habla el fisiólogo. Tal vez haya un intento por parte del fisiólogo o del filósofo científicista por “reducir”

uno al otro, pero esto a todas luces es un error. Se trata más bien de dos acotaciones distintas de la realidad que cumplen funciones distintas. Y me atrevo a sugerir que es únicamente debido a similitudes fácilmente observables (*e.g.*, tener los ojos cerrados) que se habla de sueños en el segundo caso. Pero ¿no es acaso obvio que no puede haber una prueba de que aquello de lo que se habla en un caso es exactamente lo mismo de lo que se habla en el otro? ¿Cómo podría un fisiólogo demostrar que el sueño del que se habla en el lenguaje natural es eso de lo que se habla cuando se habla de los *REMS* (Rapid Eyes Movements - Movimientos Oculares Rápidos)? Lo más que podría concederse sería que los *REMS* son la manifestación física de ciertos procesos que necesariamente están vedados a un observador externo. Me parece que es más iluminador decir que lo que el fisiólogo hace es tratar de establecer correlaciones estables que permitan, entre otras cosas, hacer diversas clases de predicciones, pero esto no es aclararnos o esclarecernos lo que normalmente llamamos ‘sueño’.

El problema por evitar es, pues, el de “releer” nuestro concepto usual de sueño a través del prisma conformado por el nuevo concepto (en este caso, el concepto científico de sueño). Si no logramos evitar esta relectura de un concepto primario por otro derivado, entonces no podremos ni entender ni apreciar mucho de lo que Malcolm dice y, en verdad, no estaremos haciendo otra cosa que incurrir en una mera petición de principio. Es importante sentir la importancia de la afirmación de que, a fin de cuentas, el lenguaje de los sueños es un lenguaje especial del estado de vigilia. Su comprensión requiere no sólo la descripción de cómo opera dicho lenguaje (cosa que Malcolm logra con innegable éxito), sino también de la elucidación de los propósitos que cumple, los requerimientos que satisface. En relación con esto último, Malcolm tiene poco o nada qué decir. Pero su fracaso en este punto no nos compromete con la tesis de que nuestro concepto de sueño es un concepto que queda explicado por la ciencia. Que hay algo raro en esa mezcla de niveles de discurso lo muestra el hecho de que nos resulta difícil de admitir, para dirimir una controversia acerca de usos de palabras, una argumentación procedente del área de la ciencia (*e.g.*, el cerebro funciona permanentemente, por lo que posiblemente haya *data* almacenados que durante los procesos nocturnos son reordenados de acuerdo con alguna ley que sería importante descubrir y enunciar, etc., por lo tanto, no entiendes lo que significa ‘X’). Es claro que frente a una argumentación así, el usuario normal del lenguaje no tendrá nada qué decir. De hecho, quedaría confundido ante lo que probablemente sería un imponente torrente de términos teóricos, hipótesis, explicaciones causales, etc. La ironía de la historia, sin embargo, consistiría en que en el fondo sería el científico quien estaría aún más adentrado en la vía de la confusión y en que habría puesto de manifiesto que su labor *qua* científico rebasa los límites de su comprensión de su propia actividad y de los resultados que alcanza.

