

Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño

Antoni DEFEZ

Recibido: 14 de marzo de 2005

Aceptado: 6 de junio de 2005

Resumen

En este artículo se analiza tanto el uso epistemológico que hiciera Descartes de la llamada “hipótesis del sueño” como el tratamiento metafísico y existencial que Unamuno dio a este problema. Ambas aproximaciones son presentadas como variantes del realismo metafísico, siendo la conclusión que nada filosófico puede ser dicho para demostrar su falsedad, aunque sí mucho para propugnar su abandono.

Palabras clave: duda escéptica, hipótesis del sueño, realismo metafísico, mundo externo, Descartes, Unamuno.

Abstract

In this article is analysed both the epistemological use that Descartes did of the so-call “the hypothesis of the dream” and the metaphysical and existential treatment that Unamuno gave to this problem. Both approaches are presented as variants of the metaphysical realism, being the conclusion that nothing in a philosophical sense can be said to prove its falshood, although yes a lot to advocate its abandonment.

Keywords: skeptical doubt, hypothesis of dream, metaphysical realism, external world, Descartes, Unamuno.

¿Qué es el mundo real sino el sueño que soñamos todos; el sueño común?
Miguel de Unamuno

Que podamos apreciar una cierta continuidad entre los problemas filosóficos y los intentos de su solución a lo largo de la historia no nos debería hacer pensar que exista algo así como una *philosophia perennis*, al menos necesariamente. Por ejemplo, el llamado problema del mundo externo, así como la hipótesis del sueño que lo suele acompañar, como es sabido, tiene su fecha de nacimiento a mediados del siglo XVII de la mano de Descartes. Y es de suponer que también tendrá su fecha de caducidad. Con todo, y a la espera que llegue ese momento, la verdad es que el problema ha sido reavivado recientemente por la ya famosa hipótesis de los cerebros en una cubeta, o incluso desde las producciones cinematográficas, como es el caso de la sorprendente película *Matrix*. Es decir, que después de las deconstrucciones que hicieran Kant, Wittgenstein y otros analíticos, el problema cartesiano del mundo externo parece tener aún buena salud.

En la historia de este problema hay, sin embargo, un planteamiento que no ha gozado de demasiado predicamento entre los filósofos –de hecho, tuvo sólo existencia en el ámbito de la literatura. Me refiero al uso que Miguel de Unamuno hiciera de la hipótesis del sueño, sobre todo en su novela, o nívola, de 1914 *Niebla*. Pues bien, a ello dedicaremos alguna de estas páginas, y lo haremos analizando a la vez la posición cartesiana y las críticas que ha recibido la posibilidad que presenta dicha hipótesis.

*

La intención de Descartes evidentemente no era negar la posibilidad del conocimiento del mundo externo a la mente, esto es, que exista un mundo más allá de nuestros contenidos mentales, y cómo sea ese mundo. Su intención era simplemente aclarar la situación epistémica de los seres humanos, y defender la validez del realismo metafísico y, en particular, por lo que respecta al mundo físico, el realismo científico, es decir, defender la idea, muy galileana por cierto, de que la ciencia describe o puede llegar a describir fielmente lo que sea la realidad material. Por ello, su escepticismo era únicamente metodológico, hiperbólico, fingido: una exageración, en su opinión, puesta al servicio del realismo metafísico. En otras palabras: ¿cómo sabemos que nuestro conocimiento científico –el conocimiento de la física matemática– describe fielmente la realidad material? ¿Cómo podemos saber no sólo que las matemáticas son verdaderas –esta sería la duda que lanzaría la hipótesis del genio maligno–, sino también que el mundo está diseñado matemáticamente como nos asegura la ciencia? Si todo fuera un sueño, sin duda, no lo podríamos saber.

La hipótesis del sueño es una posibilidad lógica, ya que no es una contradicción afirmar que todo lo que estamos percibiendo en estos momentos sea un sueño, o parte de un sueño. Ahora bien, y he aquí el problema, si eso fuese cierto, entonces la fiabilidad de nuestro conocimiento quedaría en suspenso de golpe y totalmente. Y es que no estamos aquí ante la posibilidad de un error particular, ni siquiera ante la posibilidad de un error universal a partir de errores puntuales –el llamado ‘argumento del error’–, sino que todo sea un sueño, que todo sea sueño: sin ir más lejos, que sea un sueño que ahora estoy escribiendo estas palabras. Desde luego, que sea un sueño que ahora esté escribiendo es un también un caso particular, pero sería un caso particular ejemplar o paradigmático, ya que si ahora no sé y no puedo saber que no estoy soñando, entonces no puedo saber nada de lo que creo saber. Bueno, lo único que podría saber es que se dan determinados contenidos mentales, ciertas imágenes, algunos recuerdos, etc.

Descartes aparentemente se encuentra en la mejor situación epistémica posible: ¿cómo dudar de estar sentado junto al fuego con la zapatillas puestas? Parece imposible dudar –¡con lo que nos costó encender la estufa! Y sin embargo todo podría ser un sueño: todo esto que parece vigilia podría ser sueño. Presentándolo con la metáfora más reciente de los cerebros en una cubeta, todo podría ser sólo un mero flujo de imágenes mentales proporcionadas por un superordenador. Y de ser así, ni siquiera podríamos saber que somos cerebros en una cubeta conectados a ese superordenador. En suma: como no podemos saber que no estemos soñando o que sea falso que estemos soñando, no podemos saber nada. No podemos saber que exista un mundo externo, ni como es ese supuesto mundo externo; tampoco, claro está, que tengamos cuerpo o que existan otros cuerpos, otras personas, o que exista un superordenador o que estemos soñando. Nada de nada...

Y este resultado es desastroso, porque todos creíamos lo contrario. Pero no, ya no podemos estar seguros de eso que creíamos: lo creíamos, pero no lo sabemos. Si lo llego a saber, podría decir Descartes, no pierdo el tiempo intentando encender el fuego. Pero eso tampoco tendría sentido, porque el frío que tenía antes y el calor que ahora me llega, aun siendo parte del sueño, son reales, los percibo, los siento. Parece entonces que sea necesario y urgente demostrar, o saber, que no estamos soñando para poder decir que sabemos lo que creemos saber. Pero ¿se puede demostrar, saber, que no estamos soñando? Pues bien, la respuesta es que no podemos: dado el carácter cualitativamente indistinguible entre los contenidos mentales de lo que llamamos vigilia y los contenidos mentales de lo que llamamos sueño, las experiencias de la vigilia y el del sueño podrían ser idénticas. En otras palabras: si buscamos la respuesta entre nuestros contenidos mentales –y dónde podríamos buscar sino aquí– en nada se diferenciaría que todo sea un sueño o que no lo sea.

Efectivamente, y en contra de lo que algunos han dicho, no hay ninguna característica de nuestros contenidos mentales que marque la diferencia entre vigilia y

sueño. Ni siquiera otras características mentales que pudieran acompañar a nuestros contenidos mentales –la viveza, la intensidad, el convencimiento, etc.– podrían hacer ese trabajo, pues éstas también serían parte del sueño. Tampoco una supuesta coherencia de la vigilia, pues no sólo hay sueños muy coherentes y sorpresas o absurdos en lo que solemos llamar la vigilia, sino que además también aquí la coherencia sería simplemente coherencia soñada. Además, ni que decir tiene que debemos descartar también la posibilidad de comprobar o cotejar si estamos o no soñando. Para ello debería ser posible verificar que lo que ahora percibimos no se corresponde con lo que acontece en el mundo real, pero ¿cómo saber que existe el mundo real y lo que en él acontece? Decir que conocemos tales cosas, ya sería decir demasiado: es presuponer que es verdadero aquello que precisamente estamos obligados a demostrar.

Otra opción podría consistir en decir: Descartes, espérate un momento, y cuando te despiertes dentro de un rato verás las cosas de otra manera, comprobarás que estabas soñando. Ahora que, si ves que pasan las horas y no te despiertas... Esta opción no es tan descabellada como podría parecer, ya que a veces no sólo soñando sabemos, dentro del sueño, que únicamente estamos soñando y esperamos que se éste acabe, sino que también nos despertamos respirando aliviados de que aquello que estábamos soñando sólo fuera un sueño. Con todo, esto tampoco valdrá para nuestro caso: si aceptamos la hipótesis del sueño, entonces incluso lo que llamamos ‘despertarse’ todavía sería parte de un sueño. Tal vez, parte de un sueño más largo, un sueño dentro de un sueño, un sueño dentro de un sueño permanente, un sueño dentro del sueño eterno.

Ahora bien, llegados aquí alguien podría argumentar de la siguiente manera: si podemos decir que todo podría ser un sueño, es que conocemos la diferencia entre estar despiertos y estar soñando o, si quiere, que conocemos la diferencia de lo que significan las palabras ‘sueño’ y ‘vigilia’. Y así podría seguir diciendo: y como pasa con el dinero –que sólo pueden haber billetes falso si hay billetes auténticos–, pasa también aquí, que sólo tiene sentido decir que hay sueño si hay vigilia. Sin embargo, esto tampoco vale: Descartes no necesita haber experimentado la diferencia entre sueño y vigilia, haber experimentado en qué consiste despertarse. Y es que el problema no es que *ahora* estemos soñando, sino que *siempre* hayamos estado soñando: el problema, repitémoslo, es la posibilidad del sueño dentro del sueño, del sueño permanente, del sueño eterno.

Efectivamente, Descartes no está usando la palabra ‘sueño’ en su uso corriente. Si así fuera, podríamos tratarlo de loco, o como alguien que todavía no conoce el significado de la palabra ‘sueño’. Descartes, sin embargo, no cree que él sea de vidrio, ni siquiera se cree Napoleón; tampoco balbucea palabras como un niño de tres años. Descartes no está usando la palabra ‘sueño’ en el uso que tiene en el intercambio lingüístico corriente, sino que está dándole otro uso, un uso desacostumbrado.

do, un uso técnico, metafísico. Por eso, no valdría de nada recomendarle que espere un rato a ver si se despierta. En el sueño de Descartes, no hay nada equivalente a un despertarse, a lo que empírica y corrientemente llamamos ‘despertarse’. Igualmente, la duda cartesiana –¿y si todo fuera un sueño?– tampoco es una duda empírica –por eso, no puede tener una respuesta empírica–, sino que se trata de una duda metafísica, y todo lo que podamos llegar a decir, recordar, imaginar, argumentar, todo sólo sería parte del sueño. Así que estamos perdidos. Como decíamos antes, no podemos saber nada o casi nada: nada de lo externo a la mente o, mejor, nada externo al sueño.

Sin embargo, como es bien conocido, Descartes creyó encontrar aquí una verdad incontrovertible: si pienso (si sueño) es que existo, *cogito ergo sum*. Y aquí, como también es bien sabido, que el verbo aparezca en primera persona del singular no es algo casual ni irrelevante: que existo, que yo existo, que yo existo como una cosa, una sustancia pensante o inmaterial, un algo que se autoidentifica a sí mismo, que existe independientemente de todo lo restante, de que todo lo restante pueda ser sea falso... Pero, ¿podemos saber tanto? En este estadio de la duda, ¿podemos saber que somos una sustancia, una cosa, un yo, una mente? ¿No podría ser simplemente que estamos soñándonos de esa manera, es decir, que nuestra auto-comprensión como un sustancia, una cosa, un yo o una mente sean también parte del sueño? Pero, ¿parte de nuestro sueño o parte del sueño? Porque, que el sueño sea *nuestro* sueño, *mi* sueño, también podría ser algo meramente soñado. En suma: de no aceptar el amaño de Descartes, tampoco podemos saber que seamos una mente que sueña, ni que el sueño sea *nuestro* sueño. En rigor, sólo podemos ser conscientes del sueño, de los contenidos del sueño.

Muy cierto, y esto es precisamente lo que Unamuno en *Niebla*, siguiendo lo que ya fueran tempranas críticas a Descartes, pone en boca de Víctor en una de sus conversaciones con Augusto Pérez, el protagonista:

- Pues a mí, Víctor, eso de *ser o no ser* me ha parecido siempre una solemne vaciedad.
- Las frases, cuanto más profundas son, son más vacías. No hay profundidad mayor que la de un pozo sin fondo. ¿Qué te parece lo más verdadero de todo?
- Pues..., pues.... lo de Descartes: “Pienso, luego soy”.
- No, sino esto: A igual a A.
- Pero ¡eso no es nada!
- Y por lo mismo es lo más verdadero, porque no es nada. Pero esa otra vaciedad de Descartes, ¿la crees tan incontrovertible?
- ¡Y tanto!
- Pues bien: ¿no se dijo eso Descartes?
- ¡Sí!
- Y no era verdad. Porque como Descartes no ha sido más que un ente ficticio, una invención de la Historia, pues... ¡ni existió... ni pensó!
- Y ¿quién dijo eso?

- Eso no lo dijo nadie; eso se dijo ello mismo.
- Entonces, ¿el que era y pensaba era el pensamiento ese?
- ¡Claro! Y, figúrate, eso equivale a decir que ser es pensar y lo que no piensa no es.¹

En realidad, Descartes, de ser coherente, sólo podría haber llegado a un impersonal “se piensa (se sueña), luego hay un pensamiento”, pero no a un “pienso (sueño) luego existo”. Conjugar aquí los verbos en primera persona no es inocente, y además está injustificado, al dar por sentado o demostrado algo no lo estaría en absoluto: la existencia del yo, de la mente que sueña, de una *res cogitans*. Y ello se aprecia claramente cuando vemos que lo que hay indubitadamente no es una cosa, un mente que sueña (piensa), sino simplemente un soñar (un pensar), un sueño. O como dice Unamuno, que ser es pensar, que ser es soñar. Por el contrario, esa mente que sueña, esa sustancia que piensa no sería otra cosa que algo soñado –en palabras de Unamuno, un ente de ficción–, algo que no se autoidentifica a sí mismo, sino que necesita ser soñado, ser parte del sueño, para poder existir y ser identificado. Pero, ¿soñado por quién? Lo dice Augusto: Dios.

Y esta mi vida, ¿es novela, es nívola, o qué es? Todo esto que me pasa y que les pasa a los que me rodean, ¿es realidad o es ficción? ¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto Él despierte, y por eso le rezamos y elevamos a Él cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño? ¿No es acaso la liturgia toda de todas las religiones un modo de brezar el sueño de Dios y que no se despierte y deje de soñarnos?²

La idea se repite en el pasaje final de la novela, cuando Augusto decide visitar a Unamuno en Salamanca para decirle que tiene la intención de suicidarse. En un primer momento, Unamuno le recuerda a Augusto que eso de suicidarse para él ni siquiera es una posibilidad, pues él no es sino un ente de ficción, algo creado, soñado por el propio Unamuno. Sin embargo, Augusto le recordará que él mismo, Unamuno, también se encuentra en la misma situación: ser un ente de ficción, algo soñado por Dios:

- ¡Parece mentira! –repetía. ¡Parece mentira! A no verlo no lo creería... No sé si estoy despierto o soñando...
- Ni despierto, ni soñando –le contesté (...)
- Es que..., es que... –balbuceo.
- Es que tú no puedes suicidarte, aunque lo quieras
- ¿Cómo? –exclamó al verse de tal modo negado y contradicho.
- Sí. Para que uno se pueda matar a sí mismo, ¿qué es menester? –le pregunté.

¹ Unamuno 1987, p. 276.

² Unamuno 1987, p. 201

- Que tenga valor para hacerlo –me contestó.
 – No –le dije–, ¡que esté vivo!
 – ¡Desde luego!
 – ¡Y tú no estás vivo! (...) Te dije antes que no estabas despierto ni dormido, y ahora te digo que no estás ni muerto ni vivo (...) La verdad es, querido Augusto (...), que no puedes matarte porque no estás vivo, y que no estás vivo, ni tampoco muerto, porque no existes (...) No existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que lean el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo; tú no eres más que un personaje de novela, o de nívola, o como quieras llamarle. Ya sabes, pues tu secreto (...)
 – Mire usted bien, don Miguel..., no sea caso esté usted equivocado y que ocurra precisamente todo lo contrario de lo que se cree y me dice.
 – Y ¿qué es lo contrario? –le pregunté, alarmado de verles recobrar vida propia.
 – No sea, mi querido don Miguel –añadió–, que sea usted y no yo el ente de ficción, el que no existe en realidad, ni vivo ni muerto... No sea que usted no pase de ser un pretexto para que mi historia llegue al mundo...
 – ¡Eso más faltaba! –exclamé algo molesto (...)
 – Cuando un hombre dormido e inerte en la cama sueña algo, ¿qué es lo que más existe: él como conciencia que sueña, o su sueño?
 – ¿Y si sueña que existe él mismo, el soñador? –le repliqué a mi vez.
 – En ese caso, amigo don Miguel, le pregunto yo a mi vez: ¿de qué manera existe él, como soñador que se sueña, o como soñado por sí mismo? Y fijese, además, en que admitir esta discusión conmigo me reconoce ya existencia independiente de sí.³

Ahora bien, si todo es un sueño ¿qué garantías hay de que el mismo Dios soñador no sea también parte del sueño? Es conocida la respuesta de Descartes –el intento de demostrar *a priori* que el Ser Infinito es a la vez el Ser Necesario–, pero este otro amaño cartesiano que a Unamuno no le sirve. De hecho, ¿por qué no decir que Dios existe mientras lo soñamos, mientras que creemos en él? Eso mismo es lo que sugerían las palabras anteriores de Unamuno: “¿No es acaso todo esto un sueño de Dios o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto Él despierte, y por eso le rezamos y elevamos a Él cánticos e himnos, para adormecerle, para acunar su sueño? ¿No es acaso la liturgia toda de todas las religiones un modo de brezar el sueño de Dios y que no se despierte y deje de soñarnos?” .

Y fijémonos que entonces la situación se hace mucho más angustiosa: hemos perdido todo punto de apoyo. Si todo es un sueño, nuestra existencia e identidad como soñadores y la existencia e identidad de Dios soñándonos se desvanecen en el sueño como partes del sueño. Es el vértigo existencial al *horror vacui* que genera la hipótesis del sueño llevada a sus últimas consecuencias, cosa que no pasa desapercibida a Unamuno. Como acabamos de ver en la respuesta de Augusto: “¿de

³ Unamuno 1987, pp. 278-284.

qué manera existe él [quien sueña], como soñador que se sueña, o como soñado por sí mismo?”. Y también en éstas otras palabras de Augusto a Víctor:

Yo por lo menos sé decirte de mí que una de las cosas que me da más pavor es quedarme mirándome al espejo, a solas, cuando nadie me ve. Acabo por dudar de mi propia existencia e imaginarme, viéndome como otro, que soy un sueño, un ente de ficción...⁴

Vértigo y horror que aún tendría esperanza de ser superados si Dios existiese por cuenta propia, y no como parte del sueño. Pero, como acabamos de ver, no es éste el caso. Todo podría no ser otra cosa que sueño, el sueño eterno, un sueño sin otras existencias e identidades que las efímeras apariciones en el sueño. Un sueño donde soñamos y somos soñados, del sueño permanente, del sueño dentro del sueño, del sueño eterno. Porque, “¿qué es el mundo real sino el sueño que soñamos todos; el sueño común?”⁵. Por ello, Unamuno podría decir: “Sigamos soñando, no sea que despertemos, no sea que comprobemos que era verdad que todo –nosotros, los otros, Dios, la inmortalidad personal, etc.– era sueño”.

Como vemos, en Unamuno la duda escéptica o la hipótesis del sueño no está, como en Descartes, al servicio de la epistemología o de la filosofía teórica –no se trata de demostrar la verdad del realismo metafísico de corte científico–, sino al servicio de preocupaciones vitales o existenciales. Nos encontramos, por tanto, ante otro tipo de escéptico: un escéptico en los poderes de la razón que vive intranquilo y angustiado en la precariedad racional de su fe, y para el cual el problema ya no es si la realidad está más allá del sueño –si hay o no mundo, y cómo es el mundo–, sino que la realidad, el mundo, sea precisamente sueño. Entonces, el mundo sería el sueño que todos soñamos, el sueño común, y el peligro despertarse, dejar de existir, perder el mundo, dejar de existir creyendonos lo que creemos que somos.

Unamuno es también, como Descartes, un realista metafísico que pretende satisfacer el anhelo de una comprensión absoluta –el conocimiento de la realidad en sí misma–, pero es un anhelo doblado por el horror a la nada, el horror a la disolución de nuestra autocomprensión y el juego de identidades que ésta incorpora. El desasosiego, el delirio, la angustia la melancolía son rasgos de esta actitud agonista, y que hacen comprensibles otras afirmaciones fundamentales en el pensamiento de Unamuno y que podemos encontrar tematizadas, por ejemplo, en *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) o *San Manuel Bueno, mártir* (1931), y que caracterizan lo que él mismo llama “hambre de Dios” y “hambre de inmortalidad”: que Dios tiene que existir porque yo lo necesito para asegurar mi pervivencia e identidad tras la muerte⁶.

⁴ Unamuno (1987), p. 229.

⁵ Unamuno (1987), p. 169.

⁶ Sobre estas cuestiones vid., por ejemplo, Marias (1968); también Ferrater Mora (1957).

Pero volvamos, al planteamiento cartesiano, es decir, al significado epistemológico de la hipótesis del sueño. ¿Podría ser que no sabiendo nada más allá del sueño, supiésemos que todo es sueño o que todo podría ser un sueño? Si aceptamos el significado, el significado inusual o metafísico, que Descartes, y también Unamuno, otorga a la palabra 'sueño' no veo por qué no. Por supuesto, aquí hay que obviar la cuestión de que Descartes en ningún momento duda del significado de las palabras que usa para construir sus dudas, porque ¿qué garantía tiene Descartes de que cada vez que usa las palabras no está soñando sus significados de manera diferente? Y aquí no valdría que Descartes dijese que recuerda estar usando las palabras de la misma manera siempre, porque su recuerdo también podría ser un recuerdo soñado, un recuerdo que es parte de un sueño. Y, en ese caso, ¿qué significaría decir que todo podría ser un sueño? Pero dejemos, de momento, este problema.

O planteando la misma cuestión en términos de la hipótesis reciente de los cerebros en una cubeta, ¿podríamos saber, no sabiendo nada más allá del flujo de las imágenes mentales, que todo es o podría ser sólo un flujo de imágenes mentales? Aquí la dificultad, sin duda, es otra, y se trata de una dificultad que, como veremos más adelante, nos pone en la pista de una de las posibles soluciones del problema. Veámoslo con un ejemplo: ¿es posible saber que se tiene una imagen de árbol sin poder saber que se han percibido árboles reales, árboles mediante los cuales habríamos llegado a saber usar la palabra 'árbol'? O peor todavía: aceptando que sea verdad que somos cerebros en una cubeta conectados a un superordenador, cosa que en realidad nunca podríamos saber, ¿sería posible saber que se tiene una imagen de árbol sin haber percibido jamás un árbol real, es decir, sin haber llegado a conocer el significado de la palabra 'árbol' con el concurso de árboles reales?

Sea como fuere, hemos llegado a lugar extraño y paradójico: una duda metafísica. Ahora bien, eso no debe sorprendernos, ya que las mismas preguntas sobre si existe o no el mundo, o cómo es el mundo en sí mismo, o la pregunta sobre si nuestro conocimiento es o podría llegar a ser una fiel reproducción del mundo en sí mismo, son también preguntas metafísicas, no empíricas. Y porque sean metafísicas no tienen por qué ser descabelladas o insensatas, pues se basan en razones: ya lo hemos dicho antes, el carácter cualitativamente indistinguible de los contenidos mentales correspondientes a la vigilia y al sueño. O en la versión de los cerebros en una cubeta: el carácter cualitativamente indistinguible de los contenidos mentales correspondientes a la percepción del mundo real y a la que nos suministrara un superordenador. Ahora bien, estas razones metafísicas no están en continuidad con lo que son nuestras poderosas razones empíricas, ya que mientras que en este último caso siempre suelen haber procedimientos o métodos para decidir, en la hipótesis del sueño o en la hipótesis de los cerebros en una cubeta ningún procedimiento sería un buen procedimiento para establecer diferencias.

La posibilidad de que todo sea un sueño, en el sentido cartesiano o en el senti-

do unamuniano, y la posibilidad de los cerebros en una cubeta, nos parece que no pueden ser verdaderas y, sin embargo, nos fascina que puedan ser verdaderas. De hecho, seguramente parte de esa fascinación procede no sólo de la idea de que todo lo que decimos saber pueda a la postre ser falso –pueda ser parte de un sueño o de un mundo virtual–, sino también porque no vemos la manera de demostrar y conocer que no lo sea. Estamos fascinados, hechizados con nuestro desconcierto metafísico. Y ¿qué podemos hacer con ese embrujo? Que en el fondo nos gusta un poco parece indudable –son las emociones fuertes de la metafísica–, pero algo habrá que hacer.

Pues bien, una ruta que podemos seguir es intentar contestar estos retos metafísicos mediante algún argumento que demuestre su falsedad, pero como ya hemos visto esto no es posible: no podemos aceptar la hipótesis del sueño o la de los cerebros en una cubeta y, a la vez, demostrar que es una hipótesis falsa. Ahora bien, también podríamos no hacerles caso, no tenerlas en consideración. Por ejemplo, alguien de una manera pragmatista podría decir: Y qué más da que todo pudiera ser de esa manera o que no se pueda demostrar que no lo es. Total ¿qué diferencia habría en nuestras vidas o respecto de nuestro conocimiento? En otras palabras: que todo sea un sueño o no, que seamos o no cerebros en una cubeta son distinciones que no tienen consecuencias prácticas ni empíricas y, por ello, distinciones carentes de significado. En conclusión: sigamos soñando, o despiertos, o como se llamó ese estado en que nos encontramos. O a la manera de Unamuno, sigamos soñando, no sea que nos despertemos y comprobemos que era verdad que todo era un sueño.

Otra alternativa podría ser intentar disolver estas hipótesis: no responderlas ni neutralizarlas, sino deshacerlas. A tal efecto, sería necesario buscar dónde está el error, el truco: cuáles son los conceptos que hemos usado incorrectamente, cuáles las metáforas o las analogías que nos has despistado y confundido. Creo que no hace falta decir que esta última estrategia es la que mayoritariamente se siguió en medios anglosajones durante las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, ambientes fuertemente influidos por las enseñanzas del segundo Wittgenstein y, en general, dominados por la llamada filosofía del lenguaje ordinario. Con todo, no hay unanimidad respecto del alcance de este intento: ¿se trata de demostrar que dichas hipótesis son insensatas por ser imposibles o, por el contrario, sólo debemos mostrar cuáles son los pasos conceptuales equivocados que las propician? Dicho de otra manera: ¿se puede demostrar mediante algún argumento trascendental la imposibilidad a priori de lo que estas hipótesis enuncian, o simplemente se acabará recomendando que miremos las cosas de otra manera y que no nos atormentemos más con la hipótesis del sueño?

No hay duda que la inteligibilidad de la hipótesis del sueño, así como aquella de los cerebros en una cubeta, depende del cruce de varias metáforas filosóficas pertenecientes a la llamada filosofía de la conciencia: por ejemplo, la idea de que el

conocimiento consiste o ha de ser explicado como una especie de visión, la metáfora del fantasma en la máquina, la metáfora del velo de las ideas, la del ojo de la mente... De acuerdo con estas metáforas, y en el mejor de los casos –esto es, en el caso de que estuviese garantizada la existencia del mundo y su conocimiento–, conoceríamos el mundo a través de nuestros contenidos mentales, es decir, que el supuesto ojo interior de nuestra mente sería primariamente sólo consciente de los reflejos en la mente de un desconocido, o indirectamente conocido, mundo externo. En otras palabras: el mundo externo únicamente podría ser conocido mediatamente a través del velo de las ideas. Ahora bien, ¿qué pasaría en el peor de los casos? Comoquiera que, en el mejor de los casos, conoceríamos el mundo sólo a través de las entidades intermediarias que son los contenidos mentales, entonces no parece algo imposible que podamos tener los mismos contenidos mentales, pero teniendo éstos otra causa, por ejemplo, el propio dinamismo de la mente –es decir, el sueño cartesiano– o un superordenador, o incluso algún Dios o algún geniecillo perverso... En tanto que no podemos conocer directamente el mundo, cualquier cosa sería posible.

Hay que abandonar, pues, estas metáforas, las metáforas que dan prioridad epistémica a lo mental o interno respecto de lo externo o público, si queremos zafarnos de nuestro problema. Pero, ¿en razón de qué habría que abandonarlas? ¿Es que son falsas? Desde luego que no: no son ni verdaderas ni falsas. Ya lo hemos indicado: la hipótesis del sueño y la de los cerebros en una cubeta no son hipótesis empíricas, no tienen ni comprobación ni refutación empírica. Por el contrario, son hipótesis metafísicas que pretende ser compatibles con cualquier curso de la experiencia empírica. Así las cosas, parece que debiéramos limitarnos sólo a promover su abandono, por ejemplo, porque nos ofrecen una imagen insatisfactoria y distorsionada del conocimiento humano. He aquí cinco motivos de sobra conocidos que harían recomendable dicho abandono:

(i) que no debemos entender los conceptos de ‘conocimiento’ y ‘experiencia empírica’ de una manera teorista o contemplativa –un ver los contenidos mentales, sean del sueño o del mundo virtual generado por el superordenador–, sino como acción, una acción simbólica y expresiva que ya nos comprometería con la realidad del mundo y de los otros;

(ii) que las palabras se aprenden y se usan de manera pública, intersubjetiva y compartida, es decir, en un mundo de cosas y personas, y no de manera privada;

(iii) que sólo podemos atribuirnos predicados mentales o psicológicos en tanto que somos capaces de atribuirselos a las otras personas;

(iv) que el lenguaje de los datos sensoriales –de los contenidos mentales– es parasitario del lenguaje de los objetos públicos;

(v) que la existencia del mundo externo y su conocimiento es condición necesaria o, si se quiere, a priori para el conocimiento de lo privado.

Ahora bien, estos motivos son sólo motivos y, en mi opinión, no pueden dar lugar a argumentos trascendentales, es decir, a argumentos que concluyan imposibilidades filosóficas o metafísicas: en nuestro caso, que sea imposible que todo sea un sueño o cerebros en una cubeta. Y es que si quisiéramos convertir estos motivos en argumentos trascendentales, veríamos que, paradójicamente, no consiguen un refrendo unánime. Y esto es fatal para cualquier tipo de argumentación, incluida aquella que pretende basarse en condiciones a priori de posibilidad: la aceptación obligada de las conclusiones debería ser su resultado. Pero no sucede tal cosa: en filosofía no hay argumentos demostrativos, argumentos definitivos, argumentos que necesariamente reclamen una aceptación universal, sino que únicamente podemos aspirar a tener buenos argumentos, buenos argumentos que, no obstante, no son nunca de obligada aceptación.

Efectivamente, después de oír los motivos expuestos, no es improbable que todavía alguien siga pensando, en un sentido metafísico, que todo podría ser un sueño o que seamos cerebros en una cubeta, pues ¿por qué esos motivos no tendrían que ser también parte del sueño o del mundo virtual? Y lo mismo se podría decir del conocido argumento de Descartes: su apelación al Dios bueno y veraz. ¿Por qué no podría ser Dios un ser que disfruta engañándonos, bien por maldad o bien por humorismo? Pero no sólo esto. También podríamos decir algo parecido respecto a las recientes interpretaciones del argumento cartesiano en clave fiabilista, es decir, que Dios nos habría hecho de tal manera, o que nuestra naturaleza es tal, que podemos confiar en la existencia de un mundo externo y que ese mundo externo es como nos dice la física matemática. ¿Por qué no iban a ser Dios o nuestra naturaleza también parte del sueño? ¿Por qué no decir que Dios o nuestra naturaleza existen sólo en tanto que los soñamos o en tanto que creemos en ellos?

Llegados aquí retomemos una ruta que antes dejamos medio aparcada, a saber, que siempre es posible decirle a quien no quiere dejar de dudar que las palabras que está usando para exponer sus dudas no están siendo utilizadas en el sentido usual. Por ejemplo, que la palabra ‘sueño’ en la hipótesis del sueño no significa lo mismo que la palabra ‘sueño’ en nuestro intercambio lingüístico corriente, aunque puedan existir semejanzas o algún tránsito fácil de una a otra. En suma, que estamos barajando dos conceptos de sueño: ‘sueño-1’, el ordinario, y ‘sueño-2’, el concepto técnico o metafísico.

Pero ¿qué ganamos con esta distinción? Nuestro contrincante podría decirnos que eso ya lo sabía él, y que era precisamente eso lo que estaba haciendo: que el concepto ‘sueño-2’ es una reformulación técnica del concepto más primitivo de ‘sueño-1’. De hecho ¿no es esto algo que hacemos constantemente con nuestras palabras: redefinirlas? O dicho de otra manera: ¿por qué nuestros conceptos ordinarios tendrían que ser los metafísicamente correctos? ¿No son siempre posibles otras formaciones conceptuales distintas a las que utilizamos cotidianamente? Y ante

esta respuesta ¿qué cabe decir? Bueno tal vez que, aceptando que la práctica de reformas conceptuales sean legítimas, no tiene por qué ser legítima toda reforma, es decir, que siempre podamos reformar los conceptos sin pagar algún precio. En concreto, que la duda de que todo sea un ‘sueño-2’ no significa lo mismo que una duda sobre si todo es un ‘sueño-1’, es decir, que no tiene el significado usual. Pero entonces, ¿qué significado tendría?

La hipótesis del sueño –del ‘sueño-2’– y la hipótesis de los cerebros en una cubeta se alimentan de nuestros conceptos ordinarios. De hecho, nos resultan tan fascinantes, filosóficamente tan interesantes porque juegan con el hecho de que las entendamos según los significados usuales de las palabras. Se podría decir que viven del equívoco, y por eso que no pueden poner en duda aquello que prometen: no dudan de lo que dicen dudar... Ahora bien, esta explicación sería irrelevante por lo que respecta a su contenido, pues lo que estas hipótesis estarían planteando no es tanto la reforma de los conceptos, como su mejora. ¿No podría ser que lo que hasta ahora hemos llamado ‘sueño’ –‘sueño-1’– no sea en realidad el sueño? Tal vez el sueño real, lo que sea el sueño en sí mismo, es lo que expresamos con el concepto ‘sueño-2’ de la hipótesis cartesiana.

Efectivamente, el mundo, de existir, podría ser algo tan distinto de nuestro conocimiento que bien pudiera ser que éste fuese equivalente a un sueño, un ‘sueño-2’. Por ejemplo, el mundo podría no ser otra cosa que nubes de partículas en movimiento, o un conjunto de cerebros en una cubeta conectados a un superordenador; o podría ser también sólo algo mental, una creación puramente mental, un sueño –‘sueño-2’–, el sueño de Dios, o un sueño dentro de un sueño... Como no podríamos demostrar nada ni saber nada de esto, todo sería posible, todo parece imaginable.

Y bien, ¿cómo hemos llegado a estos extremos? Creo que la respuesta es que de la mano del realismo metafísico. Si aceptamos como significativo el concepto de realidad en sí misma y la posibilidad de un conocimiento que sea el conocimiento de esa supuesta realidad, entonces debemos prepararnos para hipótesis como la del sueño o la de los cerebros en una cubeta. Y es que tanto el escepticismo que presenta como inteligible que todo lo que sabemos o creemos pudiera ser falso, como el escepticismo que afirma que es una posibilidad que hasta ahora hayamos estado usando impropriamente nuestros conceptos –en concreto, el concepto de sueño– no son sino distintas variedades del realismo metafísico. Sólo es posible dudar de esa manera si suponemos que existe o podría existir o que es concebible un conocimiento que cancelase ese tipo de dudas. O una significación de los conceptos que fuese su auténtica significación más allá de los usos establecidos.

Pero, ¿qué hacer entonces con el realismo metafísico y con la hipótesis del sueño y la de los cerebros en una cubeta? Creo que nada filosófico se puede hacer, nada en el sentido de demostrar su falsedad, su error o su imposibilidad, porque bien

pensado son irrefutables. La alternativa, por tanto, no ha de ser ni reprimir las embestidas del realismo metafísico ni intentar contestarlas argumentativamente, sino pensar el problema de la realidad y el conocimiento de otra manera, liberándonos de los constreñimientos que dichas metáforas y concepciones nos imponen, es decir, ser realistas pero no realistas metafísicos. Y a tal efecto, como hemos visto, sólo podemos presentar motivos en su contra para ver si conseguimos persuadir a nuestro escéptico de que abandone sus dudas filosóficas. Sin duda, eso sabrá a poco a aquellos que piensen que la filosofía es conocimiento; no obstante, será suficiente para los que creen que se trata sólo de una actividad que persigue elaborar comprensiones perspicuas de la existencia humana, del conocimiento y de la realidad.

Referencias bibliográficas

- FERRATER MORA, J. (1967): *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, en *Obras Selectas* Vol. I, Madrid, Revista de Occidente.
- MARÍAS, J.(1968): *Miguel de Unamuno*, Barcelona, Edit. Gustavo Gili.
- UNAMUNO, M. de (1987): *Niebla*, Madrid, Cátedra.

Antoni Defez
Universitat de Girona
Facultat de Lletres
Dt. de Filologia i Filosofia
Pl. Ferrater Mora, 1
17071 - Girona
antoni.defez@udg.es