

LOS SUEÑOS, LA AGENCIA Y EL JUICIO

DREAMS, AGENCY AND JUDGMENT

Matthew Soteriou

RESUMEN

De acuerdo con Sosa, Descartes es un epistemólogo de virtudes, y podemos entender el proyecto epistemológico de Descartes sólo como un proyecto de segundo orden que concuerda con esta manera de entender su epistemología. Mi objetivo en este artículo es el de ahondar en esta comparación con la epistemología de Descartes, principalmente mediante la exploración de una manera en la que uno podría añadir ciertos detalles suplementarios a la postura general de Sosa, con la finalidad de que ésta concuerde de mejor manera con la postura de Descartes, o al menos con la que yo considero que es la postura de Descartes

PALABRAS CLAVE: Ernest Sosa, Descartes, conocimiento animal, conocimiento reflexivo, *cognitio*, *scientia*.

ABSTRACT

According to Sosa, Descartes is a virtue epistemologist, and we can make sense of Descartes' epistemological project only as a second-order project that fits with this view of his epistemology. My aim in this paper is to pursue this comparison with Descartes' epistemology—principally through exploring a way in which one might add certain supplementary details to Sosa's general approach, in order to bring it into closer alignment with Descartes' view, or at least what I take to be Descartes' view

KEYWORDS: Ernest Sosa, Descartes, animal knowledge, reflective knowledge, *cognitio*, *scientia*.

En la introducción a su libro reciente, *Judgement and Agency*, Ernest Sosa señala que el tipo de conocimiento que se encuentra en el centro de la epistemología tradicional (desde los pirrónicos hasta Descartes) es el conocimiento “que requiere de la aquiescencia libre, volitiva, por parte del sujeto que juzga o, al menos, de la disposición correspondiente de asentir” (2015: 3). Sosa deja claro más adelante

que su fiabilismo de virtudes se ocupa directamente de este tipo de conocimiento. Pues nota que su marco fiabilista de virtudes, que se basa en la competencia, “siempre le dio potencialmente, y lo hace cada vez más (de hecho y de manera explícita), un lugar de honor a la *agencia* epistémica” en su tratamiento de temas que se encuentran en el centro de esa tradición (2015: 3; énfasis añadido). El tratamiento explícito subsecuente de la agencia epistémica por parte de Sosa en el libro es rico y perspicaz. Aborda las conexiones que se dan entre la agencia epistémica y la normatividad, la libertad, la razón, la competencia y el escepticismo; y propone que el juicio es en sí mismo una acción intencional.

En los dos capítulos finales del libro, Sosa presenta algunos comentarios acerca de las conexiones que hay entre el tipo de epistemología de virtudes que él adopta, y algunos de sus antecedentes históricos —en particular, el escepticismo pirrónico y la epistemología cartesiana—. Ahí, Sosa sugiere que su epistemología de virtudes es muy semejante a la epistemología de Descartes. La distinción de Descartes entre *cognitio* y *scientia* se compara con una distinción que es central en la postura propia de Sosa —la distinción entre conocimiento ‘animal’ y ‘reflexivo’—. Pues Sosa sugiere que Descartes concibe a la *cognitio* como una “aprehensión apta de la verdad: i.e. una aprehensión cuya corrección manifiesta una competencia cognitiva suficiente” (2015: 233); y sugiere que la *scientia* de Descartes es un tipo más alto de conocimiento, que requiere de la aquiescencia desde una perspectiva de segundo orden. De acuerdo con Sosa, Descartes es un epistemólogo de virtudes, y podemos entender el proyecto epistemológico de Descartes sólo como un proyecto de segundo orden que concuerda con esta manera de entender su epistemología.

Mi objetivo en este artículo es el de ahondar en esta comparación con la epistemología de Descartes, principalmente mediante la exploración de una manera en la que uno podría añadir ciertos detalles suplementarios a la postura general de Sosa, con la finalidad de que ésta concuerde de mejor manera con la postura de Descartes, o al menos con la que yo considero que es la postura de Descartes. (Sin embargo, no asumo que Sosa aprobaría mi propuesta de cómo articular estos detalles). Sosa señala que, para Descartes, el juicio involucra el ejercicio de la agencia voluntaria y libre propia. De manera más general, Sosa enfatiza que la *agencia epistémica* tiene un papel central en la epistemología cartesiana. Pero puede decirse algo similar del auto-conocimiento. Y me parece que estos dos puntos no son inconexos. La manera en la que considero que la agencia epistémica y el auto-conocimiento están ligados en la epistemología cartesiana se relaciona con los indicios de un elemento de ‘conocimiento primero’ que puede distinguirse en

el enfoque cartesiano.¹ Pues en mi entendimiento del enfoque cartesiano, ejercitar la propia capacidad agentiva para juzgar es ejercitar una capacidad de conocer (así sea el juicio de uno correcto o incorrecto). Esto es así debido a que cuando uno ejercita la capacidad propia de juzgar (así el juicio sea o no sea correcto) uno ejercita de esta manera una capacidad de *auto*-conocimiento.² Si esto es correcto, entonces cuando hay que tratar temas que son centrales a la epistemología tradicional, dar un lugar de honor a la agencia epistémica es darle un lugar de honor comparable al auto-conocimiento.

En lo que sigue voy a llegar a esta idea usando una ruta indirecta. La mayor parte del artículo está dedicada al viaje que lleva a esta idea. Y el viaje involucrará examinar parte del trabajo más temprano de Sosa. En particular, me enfocaré en el modelo del sueño que se basa en la imaginación propuesto por Sosa, y el uso que hace de éste para responder al escepticismo del sueño.³

En la sección 1 allano el camino para presentar una evaluación crítica del tratamiento que presenta Sosa del escepticismo del sueño, comparando las respuestas a éste que han ofrecido Bernard Williams y Descartes. Esto servirá para aclarar algunas de las cuestiones relativas a la dialéctica que se presentan con respecto al escepticismo del sueño y las respuestas disponibles a éste. Esto ayudará a su vez a aclarar por qué sospecho que Sosa no hace lo suficiente para justificar su propuesta distintiva de que <estoy despierto> posee el estatus epistémico especial de una proposición *cogito*. En la sección 2 considero y lidio con una posible objeción al modelo basado en la imaginación del sueño que presenta Sosa. La respuesta que propongo a favor de Sosa invoca algunas de las afirmaciones más recientes de Sosa con respecto a cómo se ejercita la agencia en un juicio consciente. En la tercera, y última, sección del artículo considero una versión radical de escepticismo, una versión que podría pensarse que surge a partir de este modelo del sueño que se basa en la imaginación. Es la respuesta a esa versión radical de escepticismo lo

¹ Sosa discute posturas disyuntivistas y de ‘conocimiento primero’ en el capítulo 1 de *Judgement and Agency*. Ahí, sugiere que quienes proponen estas posturas no han logrado afianzar su caso en contra de sus oponentes. Argumenta que no han establecido que no hay un análisis *metafísico* del conocimiento en términos de fenómenos metafísicamente más básicos. Pues para establecer esto, señala Sosa, no basta con mostrar que no hay un análisis *conceptual* interesante y no circular del conocimiento.

² En mi lectura de Descartes, esto está relacionado con la discusión de Descartes sobre la pieza de cera en la primera meditación, en donde se determina cuál es el papel del juicio en la percepción y se concluye con la afirmación de que se conoce mejor la mente que el cuerpo.

³ En Sosa 2005 y 2007.

que trae a colación la propuesta (que considero que es central al proyecto cartesiano) de que al ejercitar la capacidad agentiva propia para juzgar uno ejercita, de esta manera, una capacidad de auto-conocimiento.

1

En “Dreams and Philosophy”, Sosa presenta una respuesta novedosa al escepticismo del sueño. En una nota al pie en ese artículo detalla las maneras en que su enfoque del escepticismo del sueño comparte ciertas características con, y difiere de, la respuesta al escepticismo del sueño que Bernard Williams propuso en un apéndice justamente famoso a su libro acerca de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes.⁴ Mi meta preliminar consiste en clarificar y abundar en los puntos de acuerdo y de desacuerdo que hay entre ellos.

El núcleo de la respuesta de Williams al escepticismo del sueño se encuentra expresado en el siguiente pasaje:

La idea de que uno es capaz de determinar *si S* es el caso parece implicar la conjunción de dos cosas:

- (a) Que uno puede determinar que *S* cuando *S*;
- (b) Que uno puede determinar que no-*S* cuando no-*S*.

Podríamos estar tentados a pensar que (a) y (b) deben darse juntos. El punto vital... es que no se dan juntos necesariamente (1978: 310).

Williams señala que para ciertos valores de ‘*S*’, uno de estos conjuntos puede darse sin que se dé el otro. Por ejemplo, supongamos que ‘*S*’ es ‘uno está muerto’, o ‘uno se encuentra dormido sin soñar’, o ‘uno está considerablemente borracho’. No puedes determinar si estás muerto cuando estás muerto, pero de esto no se sigue que no puedas determinar si estás muerto cuando estás vivo. No puedes determinar si estás inconsciente cuando estás inconsciente, pero de esto no se sigue que no puedas determinar si estás inconsciente cuando estás consciente. Etcétera. Williams sugiere que soñar también encaja con este patrón. Sugiere que es plausible decir que “uno no puede determinar si uno está soñando cuando uno está soñando —o al menos sólo en raras ocasiones y de una manera aleatoria—, si es posible en absoluto” (1978: 312), pero de esto no se sigue que seas incapaz de determinar si estás soñando cuando estás despierto.

⁴ Williams (1978: Apéndice 3).

Sosa está de acuerdo con todo esto. Al comparar la respuesta de Williams al escepticismo del sueño con su propia respuesta, Sosa señala que “ambos apelamos a aquello que tiene en común el sueño con estar inconsciente o muerto: i.e., ambos apelamos a tu habilidad de determinar que has eludido tal destino, cuando lo eludes, a pesar de tu incapacidad de determinar que esto te ha acontecido cuando así te acontece” (2005: 17). Sin embargo, Sosa también señala que sus respuestas al escepticismo del sueño son, sin embargo, “sustancialmente diferentes e incompatibles en última instancia” (*ibíd.*: 17). ¿Pero en qué puntos están en desacuerdo y por qué?

Comencemos examinando de manera más detallada la respuesta que Williams presenta al escepticismo del sueño. Williams sostiene que deberíamos rechazar por inverosímil la siguiente explicación de la incapacidad propia de determinar si uno está soñando cuando uno está soñando: mientras uno sueña uno puede ejercitar la habilidad de decidir racionalmente, y de llegar a conclusiones racionales acerca de lo que uno sueña, pero la experiencia de uno es tal que lleva su decisión racional a conclusiones incorrectas. Williams rechaza esa posible explicación como “absurda” y niega que “el punto de vista de la investigación racional sea neutral entre el sueño y el no sueño” (1978: 312). De acuerdo con Williams, hay obstáculos a tu capacidad de determinar si estás despierto o soñando cuando sueñas, los cuales están (usualmente) ausentes cuando estás despierto. Su postura particular acerca de cuáles son esos obstáculos se entiende mejor al considerar la lista en la que detalla los distintos tipos de explicaciones que pueden presentarse de por qué un sujeto podría ser incapaz de determinar si S cuando S, donde tales explicaciones no ponen en duda automáticamente la habilidad del sujeto para determinar si S cuando no-S. Williams ordena esta lista de las diferentes formas de explicación, desde la más drástica hasta la menos drástica. Sugiere que un sujeto *A* podría ser incapaz de determinar si S cuando S, si S es tal que:

1. *A* no existe y no puede juzgar nada. (E.g. muerte).
2. *A* no puede hacer nada, o de manera más particular no puede hacer nada de lo que sería consciente. (E.g. sueño sin sueños).
3. (a) *A* no puede determinar que nada es el caso, no puede formular ninguna conclusión, ni hacer ningún juicio. (E.g. algunos casos de estar bajo la influencia de alguna droga). (b) *A* no puede determinar racionalmente nada, o formular ninguna conclusión racional. (E.g. embriaguez considerable).⁵

⁵ Williams (1978: 311).

Williams propone que la explicación más plausible de por qué un sujeto es incapaz de determinar que está soñando cuando está soñando es del tipo 3(a) o bien del tipo 3(b). En los casos tipo (3), el sujeto no tiene a su disposición una manera racional de determinar nada. Pero esto no se debe a que el sujeto sea incapaz de hacer algo de lo que sería consciente (como en los casos tipo (2)). Según Williams, una explicación adecuada de por qué un sujeto es incapaz de determinar si está soñando cuando está soñando debería tener a su disposición los recursos para reconocer la intuición de que hay un problema escéptico con respecto al sueño, pero no con respecto al sueño sin sueños. Y asignar el sueño a la categoría (3), en lugar de la categoría (2) es lo que se requiere mínimamente si vamos a darle espacio a esa intuición.

Una manera de expresar esta idea es la siguiente. En ciertos casos un sujeto podría ser incapaz de determinar si S es el caso debido a que su situación es tan epistémicamente pobre que ni siquiera le parece que S sea el caso, pero tampoco le parece que no-S sea el caso. Y, por lo tanto, en tales casos, la posibilidad de cometer un error, de ser víctima de una ilusión o de un engaño no resultan creíbles. Por ejemplo, durante un sueño sin sueños, no surge la cuestión de si a uno le parece, de manera equivocada, que uno está despierto. Durante el sueño sin sueños no surge la cuestión de si uno está siendo engañado sobre el propio estado consciente. Esto hace que el escepticismo que cuestiona las razones que tenemos para descartar la posibilidad de que uno se encuentra actualmente en un sueño sin sueños resulte obviamente impotente. Sin embargo (de acuerdo con este razonamiento), incluso si se pudiese dar una respuesta al escepticismo del sueño, éste no es *obviamente* impotente. Así, una condición de adecuación de una explicación de por qué un sujeto es incapaz de determinar si está soñando cuando está soñando, es que la explicación tenga a su disposición los recursos para hacer espacio a la idea de que hay algo erróneo o engañoso sobre la situación propia cuando uno sueña. Si esto no es posible, entonces la explicación debe al menos tener a su disposición los recursos para hacer lugar a la idea de que hay algo erróneo o engañoso sobre los recuerdos aparentes de uno sobre los propios sueños.

Williams no sigue el camino que consiste en proponer que nuestros recuerdos aparentes de haber soñado son engañosos. Sugiere, *contra* Norman Malcolm (1959), que cuando estamos despiertos somos capaces de desplegar ciertas consideraciones acerca de cómo son los sueños, así como consideraciones acerca de cómo es estar despierto. La opinión que favorece Williams consiste en conceder que hay al menos algo erróneo, engañoso o ilusorio sobre nuestra situación *cuando* soñamos. Considero que ésta es la razón por la que clasifica los sueños a la cate-

goría (3) en lugar de a la categoría (2), y también es la razón por la cual añade que en los casos tipo (3) “A podría tener creencias falsas” (1978: 313).

Esta observación sugiere que hay un punto sustantivo de desacuerdo entre Sosa y Williams. Al analizar las maneras en las que la respuesta al escepticismo del sueño de Williams difiere de su propia respuesta, Sosa dice que “la diferencia crucial es que para Williams tenemos creencias conscientes y experiencias reales al soñar” (2005: 17). La alternativa que propone Sosa es que “soñar es imaginar” (2005: 7). De acuerdo con esta propuesta alternativa las creencias conscientes, experiencias, afirmaciones, decisiones e intenciones que ocurren en los sueños no son “reales”, en la medida en que todas son creencias, experiencias, afirmaciones, decisiones, e intenciones meramente *imaginadas*.

Estrictamente, al clasificar al sueño como un caso tipo (3), Williams no adopta, *sobre esta base*, la afirmación que Sosa identifica como el aspecto crucial que diferencia sus posturas. Pues uno podría, presumiblemente, clasificar al modelo que se basa en la imaginación del sueño que presenta Sosa como un caso tipo (3a). Aún más, al decir que en los casos tipo (3) “A podría tener creencias falsas”, Williams no está comprometido, *sobre esta base*, con la afirmación de que, en el caso particular del sueño, los sujetos *tienen* creencias falsas. Sin embargo, asumamos que Williams piensa que nuestros sueños pueden estar constituidos, en parte, por creencias conscientes “reales”, y que esto es así por las razones que he sugerido; a saber, que Williams asume que hay que conceder este punto si vamos a dar cuenta de la intuición de que hay algo erróneo, engañoso o ilusorio sobre la situación propia cuando uno sueña. Si este supuesto está justificado, entonces el desacuerdo entre Sosa y Williams podría dar lugar a un tipo de desafío al modelo del sueño basado en la imaginación propuesto por Sosa. El asunto a considerar es que el modelo del sueño basado en la imaginación propuesto por Sosa es incapaz de dar cuenta de la intuición de que hay algo erróneo, engañoso o ilusorio acerca de la situación propia cuando uno sueña, de modo tal que es incapaz de dar cuenta de la intuición común de que hay un problema escéptico con respecto al sueño, pero no con respecto al sueño sin sueños.

En la sección 2 consideraré si es posible responder a este desafío. Pero primero, y por el resto de esta sección, quiero enfocarme en un punto de diferencia adicional que Sosa identifica entre su respuesta al escepticismo del sueño y la respuesta ofrecida por Williams. Esta diferencia surge de la propuesta de Sosa de que “<estoy despierto ahora> comparte el estatus epistémico especial del *cogito*” (2005: 18). Voy a preparar el terreno para evaluar esta propuesta presentando ciertas consideraciones sobre la discusión de Williams con respecto a postura que Descartes tiene sobre el sueño.

Williams sugiere que la postura de Descartes es que la “decisión racional es un poder que no se deteriora en el sueño” (1978: 313). Dice que la postura de Descartes sobre qué ocurre cuando uno sueña es la siguientes: “A puede decidir racionalmente, formular conclusiones racionales, etc., pero su experiencia es tal que lleva su capacidad de decidir racionalmente a formular las conclusiones equivocadas” (1978: 311). Recordemos que esta manera de explicar por qué un sujeto no puede determinar que está soñando cuando está soñando es una que Williams considera implausible y que deberíamos rechazarla por “absurda”. Así, si concordamos con Williams en que esta manera de explicar la incapacidad de un sujeto para determinar si está soñando cuando está soñando es implausible, ¿sería posible reconstruir una interpretación más caritativa de esos pasajes en las *Meditaciones*, en los cuales Descartes podría ser interpretado como si suscribiera a esta postura?

En primer lugar, hay que considerar evidencia de que es necesario presentar una interpretación más caritativa. Considérese lo que dice Descartes cuando intenta presentar una solución al escepticismo del sueño en la sexta meditación:

Cuando percibo cosas, sabiendo distintamente el lugar del que vienen y aquél en que están, así como el tiempo en el que se me aparecen, y pudiendo enlazar sin interrupción la sensación que de ellas tengo con el restante curso de mi vida, entonces estoy seguro de que las percibo despierto, y no dormido. Y no debo en modo alguno dudar acerca de la verdad de esas cosas, si, tras recurrir a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, ninguna de esas facultades me dice nada que repugne a las demás (Meditación VI CSM II: 62).⁶

Una interpretación sobre-simplificada, y que considero errónea, de lo que Descartes propone aquí es que si tienes alguna duda sobre si estás soñando, lo único que debes hacer es comprobar si tus experiencias y recuerdos aparentes son coherentes entre sí. Y si tus experiencias y recuerdos aparentes parecen ser coherentes entre sí, entonces puedes estar seguro de que estás despierto. Una objeción familiar a esta propuesta consiste en señalar que no es claro que proporcione un tratamiento correcto del siguiente escenario escéptico: cuando aplicas el criterio de coherencia como un test para determinar si estás despierto o soñando, ¿sobre qué base descartas la posibilidad que sueñes que el criterio se satisface? Pero hay que notar que habría un problema adicional para Descartes, si ésta fuera su propuesta, y si Williams estuviera en lo correcto al atribuirle a Descartes la postura de que el

⁶ Nota del traductor: aquí, así como en el resto del texto, hacemos uso de la traducción de Vidal Peña de las *Meditaciones Metafísicas* [*Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, KRK ediciones, 2005].

poder de decisión racional no se deteriora durante el sueño. Pues si todos nuestros sueños realmente careciesen de la coherencia que exhibe la vigilia, entonces, bajo el supuesto de que la decisión racional es un poder que no se deteriora durante el sueño, deberíamos de ser capaces de determinar que estamos soñando en todos los casos en los que estamos soñando. Pero esto sencillamente no es el caso. Si Descartes intentase escapar de este problema concediendo que no todos nuestros sueños son incoherentes, entonces esto socavaría la propuesta de que la coherencia es un criterio para determinar si estamos despiertos o estamos soñando.

Descartes considera lo que llamo la “objección familiar” a su solución al escepticismo del sueño en una respuesta a Hobbes. En la tercera ronda de objeciones, Hobbes presenta la siguiente preocupación:

Pregunto si es o no cierto que una persona que está soñando que duda de si sueña o no, puede soñar que su sueño está unido y enlazado con las ideas de una larga serie de cosas pasadas. Si puede, las cosas que al durmiente le parecen ser acciones de su vida pasada, pueden ser tenidas por verdaderas, como si estuviera despierto. (CSM II: 137 [p. 422])

Esta es la breve respuesta de Descartes a esta preocupación. “Quien duerme y sueña no puede enlazar y juntar, de un modo perfecto y verdadero, sus sueños con las ideas de las cosas pasadas, aun cuando puede soñar que las une. Pues ¿quién niega que el que duerme puede equivocarse? Mas, una vez despierto, conocerá con facilidad su error.” (CSM II: 137 [p. 423]).

Me parece que hay dos puntos que esta respuesta clarifica. En primer lugar, este pasaje deja claro que Descartes propone que nuestros *recuerdos genuinos* de nuestras acciones pasadas y de eventos pasados (en lugar de mera coherencia aparente) tienen el papel crucial de permitirnos saber que estamos despiertos cuando estamos despiertos.⁷ Este punto fue hecho explícito por Descartes en la sexta

⁷ Sugiero que el uso que Descartes hace aquí de la distinción entre recuerdos genuinos y aparentes nos da razones para atribuir a Descartes una respuesta al escepticismo del sueño que tiene algo en común con el tipo de disyuntivismo epistemológico que McDowell defiende en su 1982. Puede encontrarse un tipo de disyuntivismo en la respuesta de Descartes a la sugerencia de que él mismo está comprometido con la afirmación de que cuestiones sobre las que tenemos la mayor certeza posible no pueden parecer dudosas incluso a aquellos que están soñando o que están locos. Descartes responde: “Pero como sólo las personas prudentes pueden distinguir entre lo que se concibe con claridad y lo que sólo parece que se concibe de ese modo no me asombra que este buen hombre [Bourdin] confunda aquí lo uno con lo otro” (“Séptimas objeciones y respuestas”: CSM II: 310 [p. 826]).

meditación, donde dice (inmediatamente después del pasaje que cité antes) que la “vasta diferencia” entre estar despierto y estar soñando es que “nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida” (Meditación VI, CSM II: 62). En segundo lugar, este pasaje también deja claro que Descartes no está preocupado en absoluto con explicar cómo podemos saber si estamos despiertos o soñando cuando estamos soñando. Su solución al escepticismo del sueño explica cómo es que podemos determinar si estamos despiertos o soñando cuando estamos despiertos; y no es claro que piense que pueda hacerse uso de esta manera de determinar que algo es el caso cuando uno está soñando, dada su afirmación de que “quien duerme y sueña no puede enlazar y juntar, de un modo perfecto y verdadero, sus sueños con las ideas de las cosas pasadas, aun cuando puede soñar que las une”.

Aún más, hay evidencia textual de que Descartes rechaza la postura que Williams le atribuye, i.e. la postura de que la “decisión racional es un poder que no se deteriora durante el sueño”. Por ejemplo, en el *Discurso del Método* Descartes hace el siguiente comentario: “nuestros razonamientos nunca son tan evidentes y completos en el sueño como en la vigilia, si bien a veces nuestras representaciones son tan vivas y expresivas y hasta más en el sueño que en la vigilia, por eso nos dice la razón que, no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos, porque no somos totalmente perfectos, deberá infaliblemente hallarse la verdad más bien en los que pensamos cuando estamos despiertos que en los que tenemos durante el sueño” (*Discurso del Método*, “Cuarta parte”, SCM: 131). Y en una carta a la Princesa Elisabeth, al discurrir sobre la manera en la que una “indisposición corporal” puede impedir que la “voluntad sea libre”, escribe que “esto sucede también cuando dormimos” (CSM III: 264). Ahora bien, si el sueño puede prevenir que la voluntad sea libre, como Descartes parece sugerir aquí, entonces esto pone en cuestión que un sujeto pueda usar la “libertad de la mente”⁸ para suspender el juicio con respecto a cuestiones dudosas mientras está dormido y soñando. Así, dado que (a) la solución de Descartes al escepticismo del sueño pretende explicar cómo es que podemos determinar si estamos despiertos o soñando cuando estamos despiertos, en lugar de cuando estamos soñando, y (b) hay evidencia textual de que Descartes rechaza la afirmación de que “la decisión racional es un poder que no se deteriora al soñar”, ¿Qué hace que Williams atribuya a Descartes la postura de que “el punto de vista de la investigación racional es neutral entre el sueño y la vigilia”? (Williams 1978: 312).

⁸ Esta es una frase que Descartes utiliza en la sinopsis de las *Meditaciones*.

Supongo que la respuesta se encuentra en la introducción de Descartes a, y en su caracterización de, la hipótesis del escepticismo del sueño en la primera meditación, y los supuestos subsecuentes que adopta al conducir su búsqueda de la certeza. Pues todo esto indica que Descartes trata al punto de vista racional de la investigación como si éste fuera neutral entre el sueño y la vigilia. Sin embargo, quizás podemos entender mejor la postura de Descartes con respecto al escepticismo del sueño al darnos cuenta de que hay dos preguntas que debemos considerar cuando pensamos sobre el escepticismo del sueño desde el punto de vista reflexivo del meditador cartesiano. (1) ¿Hay razones para dudar que estás ahora despierto y no soñando? Y (2) ¿hay razones para poner en duda cualquier hipótesis acerca de la naturaleza y la constitución de los sueños?

Justo antes de introducir su hipótesis del sueño, Descartes considera brevemente si es posible introducir razones para dudar comparándose a sí mismo con los “locos”. Su respuesta superficial es ésta: “mas [tales hombres] son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo” (CSM II: 13). Una interpretación del rápido rechazo por parte de Descartes de la hipótesis de que está “loco” es que éste es precisamente el tipo de hipótesis escéptica que *obviamente* es susceptible al tipo de respuesta que Williams esboza en el apéndice a su libro sobre Descartes. La idea aquí es que la hipótesis del “loco” debe clasificarse claramente y obviamente a la categoría (3b) de Williams, puesto que la irracionalidad de esta condición está explícitamente construida en la hipótesis escéptica. Así que la respuesta rápida y simple a la hipótesis del “loco” es ésta. Del hecho de que no puedo determinar si estoy loco cuando estoy loco, no se sigue que no pueda determinar si estoy loco cuando estoy cuerdo.

En este contexto, la hipótesis del sueño avanza el argumento escéptico más allá de la hipótesis del loco si (i) soñar no pertenece a ninguna categoría de la lista de casos de Williams, (1)-(3), o bien si (ii) el meditador no se encuentra aún en posición de estar seguro de que pertenece a alguna de estas categorías. Podría decirse que, en este punto de las meditaciones, el meditador aún no se encuentra en una posición tal que podría estar seguro acerca de la naturaleza y la constitución de los sueños. Así que la búsqueda de certeza bajo el supuesto de la hipótesis del sueño, tal y como es caracterizada por Descartes en este punto de las *Meditaciones*, podría considerarse como la manera más cautelosa de proceder. Y cumple con su propósito. Presenta el argumento escéptico del sueño bajo su guisa más poderosa.

De acuerdo con esta manera de entender el enfoque de Descartes sobre el escepticismo del sueño en las *Meditaciones*, la respuesta sopesada de Descartes al escepticismo podría ser más cercana a la respuesta de Williams que lo que el pro-

pio Williams sugiere. Pues de acuerdo con esta manera de entender a Descartes, tanto él como Williams están de acuerdo en que hay obstáculos a tu capacidad de determinar si estás soñando cuando estás soñando, obstáculos que están ausentes cuando estás despierto. Ambos niegan que el punto de vista de la investigación racional sea neutral entre el sueño y la vigilia. Podemos dar sentido a la aparente diferencia entre ellos en este tema si notamos que desde el punto de vista reflexivo del meditador cartesiano hay dos preguntas a considerar cuando presentamos una respuesta al escepticismo del sueño. No es sólo la pregunta de si hay razones para dudar que estás despierto ahora en lugar de estar soñando, sino también la pregunta de si hay razones para poner en duda cualquier hipótesis sobre la naturaleza y la constitución de los sueños. Si bien puede parecer que Descartes adopta una postura del sueño que difiere de la postura de Williams, esto podría deberse a que en ese punto Descartes aún no piensa que se encuentra en la posición de descartar una postura alternativa del sueño. La relevancia de estas observaciones no se limita a la pregunta de cómo interpretar el enfoque de Descartes del escepticismo del sueño. También son relevantes para una evaluación de la respuesta que propone Sosa al escepticismo del sueño, como explicaré a continuación.

Como ya he señalado, lo que la respuesta de Sosa al escepticismo del sueño comparte con la respuesta de Williams es que ambas apelan a la siguiente idea general. La explicación de por qué eres incapaz de determinar si estás soñando cuando estás soñando no pone en duda tu capacidad de determinar si estás soñando cuando estás despierto; pues hay obstáculos a tu capacidad de determinar si estás soñando cuando estás soñando, obstáculos que están ausentes cuando estás despierto. Sin embargo, Sosa también intenta argumentar a favor de una respuesta más específica y poderosa al escepticismo del sueño. Ésta es la propuesta de que “<estoy despierto ahora> comparte el estatus epistémico especial del *cogito*” (2005: 18). Esta propuesta distingue a la respuesta de Sosa al escepticismo del sueño de la respuesta de Williams.

Sosa argumenta que en el caso de una proposición *cogito*, tales como <pienso> o <existo>, uno sabe mediante la reflexión que creer la proposición es la mejor opción epistémica. Pues uno sabe mediante la reflexión que no creer tales proposiciones sería deficiente, en tanto que sería auto-derrotante; y uno también sabe mediante la reflexión que si uno suspende el juicio sobre la cuestión de la verdad de la proposición uno será incapaz, de esta manera, de asegurarse una mejor opción epistémica, i.e. la opción de asegurarse de una respuesta correcta a la pregunta. Así, en el caso de una proposición *cogito*, “la opción que consiste en adoptar la creencia es la única opción sobre la cual sabemos con anticipación que

mi adopción implica obviamente que estoy en lo correcto al adoptarla” (2005: 15). Ahora bien, de acuerdo con el modelo del sueño basado en la imaginación que presenta Sosa, las creencias y las afirmaciones conscientes soñadas son creencias y afirmaciones conscientes *imaginadas*. No son creencias y afirmaciones conscientes reales. Así, esto lleva a Sosa a sugerir que,

En el modelo del sueño basado en la imaginación, <estoy despierto> comparte el estatus epistémico señalado con las proposiciones *cogito*. En este caso también, creer es la única opción epistémicamente no-defectuosa. Tanto la suspensión del juicio como la no-creencia comparten la siguiente característica: que sé con anticipación, mientras pondero la cuestión, que estoy mejor, epistémicamente hablando, si adopto una opción distinta, a saber, la opción de la creencia, pues sólo en la adopción de esta opción me resulta obvio que si la adopto estaré en lo correcto. (2005: 15).

Sosa afirma que Williams no tiene acceso a esta respuesta al escepticismo del sueño. Williams no puede afirmar que <estoy despierto> comparte el estatus epistémico especial del *cogito*, porque la postura que Williams adopta con respecto a la constitución de los sueños hace que esta respuesta no esté disponible para él. Pues al conceder que un sujeto podría tener creencias conscientes cuando sueña, Williams abre la puerta de esta manera a la posibilidad de que la creencia consciente de que uno está despierto sea falsa.

Sin embargo, nótese que la respuesta que propone Sosa al escepticismo del sueño depende no sólo de la afirmación de que el modelo del sueño basado en la imaginación es correcto, sino que también depende de la afirmación adicional de que uno sabe *mediante la reflexión* que el modelo del sueño basado en la imaginación es *obviamente* correcto. Sólo al establecer que uno sabe mediante la reflexión que el modelo de la imaginación es obviamente correcto Sosa puede afianzar la afirmación de que <estoy despierto> comparte el estatus epistémico especial del *cogito*. Pues sólo de esta manera podría uno saber mediante la reflexión, “con anticipación”, que es “obvio” para uno que en el caso de la proposición <estoy despierto> uno necesariamente estaría mejor epistémicamente hablando si adopta la opción de la creencia.

El punto general que emerge de la discusión del enfoque de Descartes sobre el escepticismo del sueño es éste. Desde el punto de vista reflexivo del meditador cartesiano, quien intente escapar del escepticismo buscando proposiciones con el estatus epistémico especial del *cogito*, la disponibilidad de una respuesta al escepticismo del sueño dependerá no sólo de la cuestión de si una teoría particular sobre la naturaleza y la constitución de los sueños es de hecho correcta, pero también de

la cuestión de si uno puede saber mediante la reflexión qué teoría particular sobre la naturaleza y la constitución de los sueños es correcta. Ahora bien, inclusive si el modelo del sueño basado en la imaginación es correcto, uno podría cuestionar si es obvio que es correcto mediante la reflexión. Y uno podría cuestionar si Sosa ha hecho lo suficiente para mostrar que esto es así.⁹

Para ser claro, lo que se está poniendo en duda aquí no es si el modelo del sueño basado en la imaginación que presenta Sosa puede proporcionar una respuesta adecuada al escepticismo del sueño.¹⁰ No he puesto en cuestión si Williams y Descartes proporcionan una respuesta adecuada al escepticismo del sueño, y dado todo lo que se ha dicho hasta ahora, el modelo del sueño basado en la imaginación puede proporcionar una respuesta al escepticismo del sueño que es tan efectiva como las respuestas de Williams y Descartes. Lo que se ha puesto en duda aquí, más bien, es si Sosa ha hecho lo suficiente para asegurar su propuesta distintiva de que <estoy despierto> comparte el estatus epistémico especial de las proposiciones *cogito*.

Supongamos entonces que no es obvio a la reflexión que el modelo del sueño basado en la imaginación es correcto. Desde luego, de esto no se sigue que es obvio a la reflexión que el modelo del sueño basado en la imaginación no es correcto. De esta manera, si, desde el punto de vista del meditador cartesiano, el modelo del sueño basado en la imaginación no ha sido descartado, puede servir como fuente potencial de una forma distintiva del escepticismo del sueño. Sugerí antes que hay razones para pensar que la caracterización de Descartes de la situación del sueño en la primera meditación es la que presenta el argumento esceptico del sueño en su guisa más poderosa. Pero esto podría ponerse en duda. ¿El modelo del sueño basado en la imaginación nos proporciona una forma más poderosa del escepticismo del sueño? Sosa sugiere que esto podría ser así. Escribe:

⁹ Creo que la consideración principal que Sosa invoca como apoyo a favor de su modelo basado en la imaginación, por encima de una alternativa según la cual soñar es cómo estar borracho o bajo la influencia de ciertas drogas (i.e. la propuesta de Williams), es que uno no es *menos* responsable por lo que ocurre en los sueños de uno. En su lugar, “uno no es responsable en absoluto” (2005; 9-10). Asumo que la fuerza de este punto depende de la sugerencia de que cuando uno no es responsable de encontrarse bajo la influencia de ciertas drogas, uno es sin embargo al menos ligeramente responsable por lo que uno hace. Pero uno podría cuestionar si esa sugerencia es obviamente correcta.

¹⁰ Aquellos que sí ponen en duda si el modelo del sueño basado en la imaginación que presenta Sosa puede proporcionar una respuesta adecuada al escepticismo del sueño incluyen a Ichikawa (2008), Brown (2009), Ballantne y Evans (2010), García (2010), y Ahlstrom (2011).

Si este es el modelo correcto [i.e. el modelo del sueño basado en la imaginación], entonces las formulaciones tradicionales del escepticismo radical, incluido el de Descartes, no son lo suficientemente radicales. La posibilidad de que estemos soñando ahora amenaza no sólo a nuestro supuesto conocimiento perceptivo sino también a nuestro supuesto conocimiento introspectivo, nuestros supuestos impactos de lo dado. Ahora está en duda no sólo si vemos una chimenea sino incluso si *pensamos* que vemos una chimenea, o que *tenemos una experiencia* como de ver una chimenea. (2005: 10).

Antes de considerar esta propuesta (en la sección final de este artículo), quiero regresar a un desafío que se mencionó antes al modelo basado en la imaginación que presenta Sosa. Me refiero a la preocupación de que el modelo del sueño basado en la imaginación que presenta Sosa sea incapaz de dar cuenta de la intuición de que hay algo erróneo, engañoso o ilusorio sobre la situación propia cuando uno sueña, de manera que sería incapaz de dar cuenta de la intuición común de que hay un problema escéptico que surge con respecto al sueño, pero no con respecto al sueño sin sueños. Pues si este desafío no tiene respuesta, entonces podría pensarse que podemos, después de todo, descartar mediante la reflexión que el modelo del sueño basado en la imaginación es correcto.

2

Consideremos nuevamente una de las afirmaciones que Descartes presenta en su respuesta a Hobbes que cite anteriormente. “Pues ¿quién niega que el que duerme puede equivocarse? Mas, una vez despierto, conocerá con facilidad su error” (CSM II: 137 [423]). ¿Es ésta una afirmación con la que deberíamos estar de acuerdo? Y si esto es así, ¿representa un problema para el modelo del sueño que se basa en la imaginación?

Con respecto a la primera de estas preguntas, incluso si rechazamos que nuestros sueños literalmente involucran “errores” y “engaños”, parece haber algo intuitivo en la sugerencia de que cuando nos despertamos de un sueño, la experiencia es de alguna manera similar a levantar el velo de una ilusión. Este pensamiento es expresado de manera atractiva por O’Shaughnessy, quien sugiere que, en tales circunstancias, la consciencia que transcurre durante la vigilia actúa como un “correctivo”. Escribe que “al despertar descubrimos que ‘el mundo no es así’”. La consciencia que transcurre durante la vigilia actúa como un correctivo “de algo que ‘se hace pasar’ precisamente por esa agencia correctiva, de manera similar a la que un hombre puede desenmascarar a un impostor que se hace pasar por tal hombre, apareciendo en persona en la escena.” (2002: 425).

Quiero sugerir que la idea que O'Shaughnessy articula aquí basta para hacer lugar al punto que Williams quería capturar en su respuesta al escepticismo del sueño —la intuición de que hay un problema escéptico con respecto al sueño, pero no con respecto al sueño sin sueños. La sugerencia de O'Shaughnessy es que soñar es parecido a estar-despierto-en-apariencia— un estado *aparente* de consciencia que es desenmascarado por el estado genuino. El pensamiento escéptico que esta idea invita es el siguiente: ¿Cómo sabes que tu estado actual de consciencia no es simplemente esta falsificación? Sólo despertar podría mostrar que lo es, y no puedes estar seguro de que despertar no es algo que te espera en el futuro. El sueño sin sueños, en contraste, no es tal falsificación. No es un estado *aparente* de consciencia. Cuando uno está en ese estado, éste no parece ser lo que es, pero tampoco parece ser lo que no es.

Sugiero, entonces, que si el modelo del sueño basado en la imaginación tiene los recursos para incorporar la caracterización de O'Shaughnessy del sueño como si fuese similar a estar-despierto-en-apariencia, entonces éste modelo puede lidiar con el desafío que identifiqué anteriormente: el desafío de hacer lugar a la intuición común de que hay un problema escéptico con respecto al sueño, pero no con respecto al sueño sin sueños. ¿Hay alguna razón para pensar que el modelo basado en la imaginación tendría alguna dificultad en incorporar la caracterización de O'Shaughnessy del sueño? Para responder a esta pregunta tenemos que descubrir de manera más explícita los compromisos del modelo del sueño que se basa en la imaginación.

Sosa presenta su modelo del sueño basado en la imaginación como una alternativa a lo que él denomina la postura 'ortodoxa' del sueño. De acuerdo con esta postura ortodoxa, "los estados de sueño y de vigilia son considerados como si fueran intrínsecamente similares, aunque difieren en sus causas y efectos" (2005: 7). La propuesta alternativa de Sosa es que los estados de vigilia y de sueño son "constitutivamente diferentes" (2005: 11). Pero dado que uno puede imaginar cosas cuando uno está despierto, ¿cómo llega uno a la afirmación de que hay una diferencia "constitutiva" entre estados de vigilia y estados de sueño mediante la propuesta de que "soñar es imaginar"? Este desafío a la metafísica del modelo que se basa en la imaginación trae consigo también un desafío epistemológico. Cuando estamos despiertos e imaginamos, no somos engañados por nuestras imaginaciones, o sólo lo somos pocas veces. Así, ¿cómo es que la afirmación de que "soñar es imaginar" explica la diferencia epistémica entre nuestros sueños y nuestras imaginaciones que transcurren mientras estamos completamente despiertos?

De acuerdo a una manera de entender el modelo que se basa en la imaginación de Sosa, la segunda de estas dos preguntas (i.e. la pregunta sobre la diferencia

epistémica entre nuestros sueños y nuestras imaginaciones que transcurren en la vigilia) se aborda mediante una afirmación metafísica: la afirmación de que cuando estamos dormidos y soñando no tenemos creencias conscientes “reales”. El pensamiento aquí es que cuando estamos despiertos, podemos tener conocimiento de nuestra vida mental, incluyendo nuestras imaginaciones conscientes, pero durante el sueño carecemos de este conocimiento, porque durante el sueño perdemos completamente la habilidad de adquirir creencias conscientes. Cualquier fenómeno mental que sea un candidato para que nosotros, como teóricos, pudiésemos considerarlo como una creencia consciente real sería de hecho una creencia consciente *imaginada*.

Sin embargo, un problema potencial con esta respuesta es que parece descartar demasiado conocimiento. Pues parece comprometerse con la afirmación de que mientras soñamos somos *completamente* ignorantes de los fenómenos conscientes concurrentes. Al negar que somos capaces de adquirir creencias conscientes cuando soñamos, esta respuesta parecería comprometerse a la idea de que mientras soñamos no sólo somos ignorantes del hecho de que estamos imaginando, también somos completamente ignorantes de qué es lo que estamos imaginando. Se compromete a la propuesta de que siempre que soñamos, mientras soñamos, somos completamente inconscientes del contenido de estos sueños. Uno podría argumentar que hay que evadir este compromiso si uno quiere incorporar la intuición de que hay un problema escéptico sobre el sueño, pero no sobre el sueño sin sueños.

Supongamos, entonces, que quien propone el modelo del sueño basado en la imaginación concede que el sujeto que sueña no es completamente ignorante de lo que sueña cuando está soñando. Esta concesión podría significar conceder que las creencias conscientes “reales” pueden acompañar nuestros sueños. Sin embargo, esta concesión podría ser consistente con otra de las afirmaciones centrales de Sosa: la propuesta de que mientras soñamos, todas nuestras afirmaciones conscientes soñadas, todos nuestros juicios conscientes soñados, todas nuestras elecciones soñadas, son meramente imaginadas y no “reales”.¹¹

La versión de un modelo del sueño que se basa en la imaginación y que combina estas afirmaciones requiere de cierto desarrollo, y quiero considerar aquí una manera de desarrollar esta versión. De acuerdo con ésta, el sueño induce la inca-

¹¹ Esto podría llevar a uno a cuestionar si la sugerencia de Williams de que el sujeto que sueña “podría tener creencias falsas” (1978: 313) es, después de todo, incompatible con un modelo del sueño que se basa en la imaginación.

pacidad temporal de la habilidad para afirmar, juzgar, y decidir conscientemente; pero no incapacita la habilidad de imaginar conscientemente (la cual incluye una habilidad de imaginar conscientemente que uno juzga, afirma, y decide). En esta condición, cuando uno imagina, uno no es completamente ignorante de lo que uno imagina, pero uno no puede determinar *que* uno está meramente imaginando.

Ahora bien, esta manera particular de desarrollar el modelo del sueño que se basa en la imaginación da lugar naturalmente a las siguientes preguntas. (1) ¿Cuál es la conexión entre (i) la incapacitación de la habilidad de uno de afirmar, juzgar y decidir conscientemente, y (ii) la inhabilidad de saber que uno está meramente imaginando? Y (2) ¿cuál es la diferencia entre (i) afirmar conscientemente que p e (ii) imaginar que uno afirma conscientemente que p al mismo tiempo que uno es incapaz de saber que uno está meramente imaginando? Sugiero que podemos comenzar por abordar estas preguntas invocando una idea que Sosa enfatiza y elabora en su trabajo más reciente. Ésta es la propuesta de que afirmar y juzgar son actos mentales *agentivos*. Aún más, quiero sugerir que al invocar la propuesta de Sosa con respecto a la agencia que es ejercitada en tales actos mentales, podemos incorporar un aspecto en el que hay una diferencia *constitutiva* entre los estados de vigilia y los estados de sueño, y también podemos incorporar la caracterización de O'Shaughnessy de que soñar es similar a estar-despierto-en-apariencia.

Comencemos con la pregunta (2) descrita anteriormente: ¿Cuál es la diferencia entre (i) afirmar conscientemente que p y (ii) imaginar que uno afirma conscientemente que p al mismo tiempo que es incapaz de saber que uno está meramente imaginando? No es claro que haya una diferencia fenomenológica obvia entre estos episodios conscientes. Así, dada su cercana correspondencia fenomenológica, uno podría preguntarse: ¿qué papel tiene el primer episodio en la vida mental de uno, que no pueda tener el segundo episodio? ¿Obtenemos ayuda para responder a esta pregunta si asumimos que nuestras afirmaciones conscientes son acciones mentales? Cuando imaginamos que llevamos a cabo alguna acción, no llevamos a cabo la acción imaginada en consecuencia. Y el hecho de que no llevamos, de esta manera, a cabo la acción imaginada no deja tras de sí un intento fallido de llevar a cabo la acción imaginada.¹² Sin embargo, asumo que la línea de argumento recién mencionada no *sólo* aplica si uno *sabe* que uno meramente imagina que lleva a cabo

¹² Contrastemos aquí la *experiencia* de uno de llevar a cabo alguna acción. Se puede argumentar que, en este caso, si uno no lleva a cabo la acción experimentada, el hecho de que uno no lleva a cabo la acción deja tras de sí un intento fallido de llevar a cabo esa acción.

la acción en cuestión. Es decir, la ignorancia con respecto a que uno meramente está imaginando no convierte al acto imaginado de hacer *w* en un acto genuino de hacer *w*, y tampoco resulta en un intento fallido de actuar de esta manera. Así que, si asumimos que nuestras afirmaciones conscientes son acciones mentales, tenemos una manera sencilla de preservar la idea de que hay una diferencia crucial entre un acto de afirmación consciente, por un lado, y el acto imaginado de afirmación consciente, por el otro, incluso en un caso en el que uno no logra darse cuenta de que uno está meramente imaginando que lleva a cabo un acto de afirmación consciente.

Pasemos ahora a la pregunta (1): ¿Cuál es la conexión entre (i) la incapacitación de la habilidad de uno de afirmar, juzgar y decidir conscientemente, y (ii) la inhabilidad de saber que uno está meramente imaginando? Si asumimos que las afirmaciones, juicios y decisiones conscientes involucran, todas ellas, el ejercicio de la agencia propia, entonces la explicación más simple de la incapacitación de las habilidades de uno para afirmar, juzgar y decidir conscientemente durante el sueño, es la hipótesis de que el sueño induce la incapacidad temporal de las habilidades de uno de ejercitar la agencia sobre la vida mental propia.¹³ De acuerdo con esta hipótesis, cuando uno duerme, uno no puede llevar a cabo acciones mentales. En consecuencia, cuando uno duerme, una avenida particular al auto-conocimiento está cerrada para uno —a saber, el tipo de auto-conocimiento *práctico* que surge a través de la *agencia* que uno ejercita sobre su propia vida mental consciente—. La propuesta sobre la conexión entre (1)(i) y (1)(ii) que estas consideraciones invitan es la siguiente. Esta fuente particular de auto-conocimiento (i.e. el auto-conocimiento *práctico* distintivo que surge a través de la agencia que uno ejercita sobre la vida mental consciente de uno), tiene un papel crucial en la explicación de cómo es que sabemos qué es lo que estamos haciendo cuando meramente estamos imaginando (o cuando nos damos cuenta de que hemos estado imaginando, como cuando por ejemplo nos sorprendemos flotando en medio de la niebla de soñar despiertos). Cuando nuestra capacidad de ejercitar la agencia sobre el curso de nuestra vida mental es eliminada, también lo es nuestro conocimiento práctico de

¹³ Estrictamente hablando, me parece que una hipótesis más sutil sería de utilidad. A saber, la hipótesis de que el sueño induce la incapacidad de ejercitar formas de la agencia mental que encarnan el auto-conocimiento práctico. Esa hipótesis dejaría abierta la posibilidad de que hay otras formas de agencia mental que puede manifestarse mientras uno duerme, y por lo tanto durante los sueños. No tengo espacio aquí para explorar esta propuesta. Puede encontrarse una discusión de esa propuesta en Soteriou (2013, cap. 13.3).

qué es lo que estamos haciendo, y en consecuencia también lo es nuestra habilidad de saber que estamos (o que hemos estado) meramente imaginando.¹⁴

Esta respuesta a la pregunta (1) sugiere así una manera de articular la propuesta de que hay una diferencia *constitutiva* entre estados de vigilia y estados de sueño. De acuerdo con esta articulación de la propuesta, la diferencia constitutiva entre estos dos estados de consciencia es resultado de la incapacitación de la habilidad de uno de ejercitar la agencia sobre el curso de la vida mental propia mientras uno duerme. Esta versión de una postura ‘no-ortodoxa’ del sueño ha sido defendida por O’Shaughnessy (2000 y 2002), y más recientemente por Thomas Crowther (de próxima aparición). O’Shaughnessy escribe que “la consciencia [i.e. la consciencia de la vigilia] requiere de la actividad mental total, por la razón de que el sujeto consciente [i.e. el sujeto despierto] está en control del movimiento total de su propia mente, y el sueño es un fenómeno esencialmente inactivo” (2002: 426). Sugiere que “cuando uno está despierto uno es ‘el señor en la casa mental propia’, un hecho que no está en conflicto serio con la incesante espontaneidad del pensamiento, la incapacidad continua de anticipar el siguiente pensamiento de uno. ¡Después de todo, ser el señor en la casa mental propia no es lo mismo que ser un tirano!” (2000: 201). De acuerdo con O’Shaughnessy, aunque muchas ocurrencias conscientes en el sujeto despierto no son elegidas, el flujo de pensamiento consciente y de imaginación es sin embargo ‘activo como un todo’. Así, sugiere que “la actividad mental total” que es necesaria para la consciencia despierta asegura que el flujo de la corriente de consciencia en el sujeto despierto es “distintiva e inimitable”. No puede reproducirse en el sueño, el cual es esencialmente inactivo. Así, “el flujo de consciencia del sujeto consciente [i.e. del sujeto despierto] es suficiente para la consciencia [en estado de vigilia]” (2002: 426).

Esta propuesta sobre la diferencia constitutiva entre la consciencia durante el sueño y la consciencia durante la vigilia ofrece una manera de dar cuenta de la caracterización de O’Shaughnessy del sueño como si fuera similar a *estar-despierto-en-apariencia*. De acuerdo a este entendimiento, cuando uno sueña, uno experimenta

¹⁴ Esta hipótesis asume que puede haber actos no-agentivos de imaginación. En consecuencia, esto es asumir que hay diferencias entre nuestras experiencias perceptivas y nuestras imaginaciones perceptivas que no dependen meramente de asuntos de agencia. Aquí podría apelarse a la postura de la imaginación perceptiva que se compromete con la “tesis de dependencia” como una manera de asegurar justamente tal diferencia. (Para una discusión de la “tesis de dependencia”, véase Martín (2002). Véase también Williams (1973), Vendler (1984), Peacocke (1985), y Soteriou (2013, cap. 7).

episodios pasivos de imaginación, y al menos algunos de éstos involucran imaginarse a uno mismo como si fuera activo. Esta actividad meramente imaginada no es el producto genuino. Y en su ausencia (lo cual quiere decir que cuando uno es incapaz de ejercitar cualquier tipo de control agentivo activo sobre la vida mental consciente propia), uno no puede determinar que uno está meramente imaginando. En consecuencia, la naturaleza de falsificación de esa actividad meramente imaginada se mantiene oculta para uno. Sólo puede volverse claro que no es lo que parece cuando uno se despierta.

Antes sugerí que si el modelo del sueño que se basa en la imaginación tiene los recursos para incorporar la caracterización de O'Shaughnessy del sueño como si fuera similar a estar-despierto-en-apariencia, entonces puede lidiar con el desafío de incorporar la intuición común de que hay un problema escéptico sobre el sueño, pero no sobre el sueño sin sueños. He delineado una versión del modelo que se basa en la imaginación que tiene estos elementos a su disposición. No he argumentado que ésta sea la teoría correcta sobre el sueño.¹⁵ Recordemos que la tarea que enfrentamos no era la de determinar cuál era la teoría correcta sobre el sueño. En su lugar, era la tarea menos ambiciosa de considerar si hay una versión del modelo del sueño que se basa en la imaginación que no pudiese ser descartada desde el punto de vista reflexivo del meditador cartesiano. Al enfrentar esta tarea la meta era considerar si tal modelo del sueño podría servir como fuente de una forma distintiva y más radical del escepticismo del sueño. Considero ahora esta cuestión en la siguiente —y final— sección del artículo.

3

¿Nos proporciona el modelo del sueño basado en la imaginación que delineé en la sección previa una forma más radical y poderosa del escepticismo del sueño? El tipo de sueño que pone a nuestra consideración es la siguiente. Uno no puede afirmar, juzgar o decidir conscientemente. Uno no puede ejercitar ningún control sobre la dirección general que toma la vida mental consciente propia. Uno es incapaz de ejercitar cualquier tipo de agencia sobre qué ocupa la atención consciente propia. En pocas palabras, uno sufre de algo parecido a una parálisis mental. Una forma de parálisis mental que ni siquiera permite la posibilidad de *intentos* fallidos

¹⁵ Para defensas de la postura que se basa en la imaginación véase O'Shaughnessy (2002), Ichikawa (2009), y Crowther (de próxima aparición). Para una discusión crítica de la postura véase Windt (2015, cap. 6) e Ichikawa (2016).

de ejercitar la agencia sobre el pensamiento propio. Pero es una forma de parálisis mental que es acompañada por la ilusión de agencia. La ilusión de que nos parece que afirmamos, que nos parece que juzgamos, que nos parece que decidimos, que nos parece que somos mentalmente activos.

Un argumento escéptico que pretendiese mostrar que no puedes descartar la posibilidad de que ésta es tu situación actual, ciertamente parecería ser más radical que cualquier cosa que Descartes concibió. ¿Y qué respuesta podría darse a este argumento? Bien, ésta parece ser una forma de escepticismo para la cual podría presentarse una respuesta al estilo de Williams. De acuerdo con ésta línea de pensamiento escéptica, cuando sufres de la forma concebida de parálisis mental, eres incapaz de saber que estás meramente imaginando cuando imaginas; así que no estás en una posición de saber que tus afirmaciones, juicios y decisiones conscientes no son “reales”. Y esto es así porque, cuando sufres de esta forma de parálisis mental, una avenida al auto-conocimiento está cerrada para ti —la avenida al auto-conocimiento *práctico* que surge de, y a través del, ejercicio de tu agencia mental—. La respuesta al estilo de Williams que esta línea de pensamiento escéptica sugiere de manera natural es la siguiente. Del hecho de que estás privado de auto-conocimiento práctico cuando eres incapaz de ejercitar tu agencia mental, no se sigue desde luego que estás privado de esa fuente de auto-conocimiento cuando *eres* capaz de ejercitar tu agencia mental. Y del hecho de que eres incapaz de saber que estás meramente imaginando cuando imaginas durante el sueño, no se sigue que seas incapaz de determinar si meramente estás imaginando cuando estás despierto.

¿Pero qué ocurriría si adoptaras una postura reflexiva de alto orden con respecto a la cuestión de si esta avenida de auto-conocimiento está ahora disponible para ti? ¿Sería arbitrario de tu parte asumir que esta avenida de auto-conocimiento está disponible para ti? Uno podría responder de la siguiente manera. Si el conocimiento en cuestión es auto-conocimiento práctico que surge de, y a través del, ejercicio de tu agencia mental, entonces éste no es el tipo de conocimiento del que te podrías distanciar de manera exitosa y poner en duda mediante la adopción de una postura reflexiva. Pues la adopción de esa postura reflexiva requiere de reflexión auto-crítica. Y no puedes adoptar la reflexión auto-crítica, ni suspender el juicio sobre cuestiones dudosas si eres incapaz de ejercitar tu agencia mental. Así que cualquier intento de distanciarte de, y poner en duda, esta forma de auto-conocimiento mediante la adopción de una postura reflexiva fallará necesariamente; pues al hacerlo presuponés inevitablemente, y explotas, la disponibilidad de tal conocimiento.

Aunque Descartes no considera de manera explícita ni proporciona una respuesta a esta forma más radical de escepticismo, me parece que su tratamiento del escepticismo, desde su postura reflexiva, tiene algo en común con la respuesta que he delineado. Pues su respuesta al escepticismo consiste, en parte, en extraer y explotar las *presuposiciones* involucradas en la adopción de una postura reflexiva auto-crítica, y de adoptar el método de la duda. Que uno existe, y que uno está pensando, se encuentran entre las presuposiciones más obvias que él identifica. Pero una presuposición ulterior que identifica es la habilidad de ejercitar la agencia libre sobre el pensamiento propio. En los *Principios de la Filosofía*, Descartes señala explícitamente que el ejercicio de nuestra libre voluntad es lo que nos permite suspender el juicio sobre cuestiones dudosas¹⁶, y quizás de manera más significativa, en la sinopsis de las *Meditaciones* también es explícito en que al suponer la no existencia de todas las cosas de cuya existencia uno puede tener la mínima duda, “la mente utiliza su propia libertad”. Se podría argumentar que el ejercicio de esa libertad mental misma produce el ejercicio de una capacidad para conocer. A saber, el auto-conocimiento práctico que surge en y a través del ejercicio de esa libertad mental. Así, una presuposición adicional de la adopción de la postura reflexiva auto-crítica, y de adoptar el Método de la Duda, es la habilidad de ejercitar una capacidad para el auto-conocimiento.

El modelo del sueño que se basa en la imaginación que delineé en la sección previa ofrece una manera de concebir la pérdida de esta libertad mental, así como la pérdida del auto-conocimiento práctico que la acompaña. Proporciona una manera de concebir una mera ilusión del ejercicio de esa libertad mental. Pero no de una manera que dé lugar a una forma de escepticismo radical que pueda por un lado ser presentada desde la postura reflexiva y que, por otro lado, también quede sin respuesta desde esa postura reflexiva. Pues sólo puedes adoptar la postura reflexiva si presupones y explotas el tipo de conocimiento que este escepticismo radical pretendería que pongas en cuestión. Al menos en este caso, el escéptico no puede explotar ningún factor metafísico (o epistémico) común compartido tanto por el auto-conocimiento que acompaña la adopción de la postura reflexiva, y la ilusión de que parezca que adoptamos esta postura reflexiva.

Sosa también está claramente en lo correcto al enfatizar el papel central que juega la agencia epistémica en el proyecto epistemológico de Descartes. Pero me parece que a esto podemos añadir lo siguiente. Al otorgar a la agencia epistémica un lugar de honor en su proyecto epistémico, Descartes otorga de esta manera

¹⁶ Véase *Principios de la Filosofía*, Parte I: 6 y 39.

este lugar de honor a un tipo de auto-conocimiento. Esto es así porque para Descartes, cualquier ejercicio de la primera inevitablemente ejemplifica un ejercicio del segundo. Y si estoy en lo correcto, este aspecto de su postura tiene un papel crucial en su respuesta al escepticismo.

Traducción de Alfonso Anaya

*Matthew Soterion
King's College London
matthem.soterion@kcl.ac.uk*

BIBLIOGRAFÍA

- AHLSTROM, K. (2011), "Dream Skepticism and the Conditionality Problem". *Erkenntnis* 75 (1): 45-60.
- BALLANTYNE, N. & Evans, I. (2010), "Sosa's Dream", *Philosophical Studies* 148 (2): 249-252.
- BROWN, J. (2009), "Sosa on Scepticism", *Philosophical Studies* 143 (3): 397-405.
- CROWTHER, T. (forthcoming), "Experience, Dreaming, and the phenomenology of wakeful consciousness", en F. Dorsch, F. MacPherson, & M. Nida-Rumelin (eds.), *Phenomenal Presence*. Oxford: Oxford University Press.
- DESCARTES, R. (1984), *Philosophical Writings of Descartes*, volumes I-III, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch; vol. III, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny (eds.), Cambridge. Cambridge University Press.
- GARCÍA, C. L. (2010), "Sosa's Responses to Dream Skepticism", *Crítica* 42 (125): 3-25.
- ICHIKAWA, J. (2008), "Scepticism and the Imagination Model of Dreaming", *The Philosophical Quarterly*, 58(232): 519-527.
- (2009), "Dreaming and Imagination", *Mind and Language* 24 (1): 103-21.
- (2016), "Imagination, Dreaming, and Hallucination", en Amy Kind (ed.) *Routledge Handbook of the Philosophy of Imagination*. 149-162. Routledge.
- MALCOLM, N. (1959), *Dreaming*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MARTIN, M.G.F. (2002), "The Transparency of Experience". *Mind and Language*, 17: 376-425.
- MCDOWELL, J. (1982), "Criteria, Defeasibility and Knowledge". *Proceedings of the British Academy*, 68: 455-79.
- O'SHAUGHNESSY, B. (2000), *Consciousness and the World*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002). "Dreaming", *Inquiry*, 45: 399-432.
- PEACOCKE, C. (1985), "Imagination, Experience and Possibility", in *Essays on Berkeley*, J. Foster and H. Robinson (eds.), Oxford: Clarendon Press, pp. 19-35.
- SOSA, E. (2005), "Dreams and Philosophy", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 79, no. 2: 7-18.

- SOSA, E. (2007), *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*. Oxford: Clarendon Press.
- (2015). *Judgement and Agency*. Oxford University Press.
- SOTERIOU, M. (2013), *The Mind's Construction: The Ontology of Mind and Mental Action*. Oxford: Oxford University Press.
- VENDLER, Z. (1984), *The Matter of Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- WINDT, J. (2015), *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*. M.I.T. Press.
- WILLIAMS, B. (1973), “Imagination and the Self”, en *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 26-45.
- WILLIAMS, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. London, Penguin Books.