

SUEÑOS, IMAGINACIÓN Y ESCEPTICISMO*

DREAMS, IMAGINATION AND SKEPTICISM

Álvaro Julio Peláez Cedrés

<https://orcid.org/0000-0002-2708-297X>

alvpelaez@hotmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

RESUMEN *En diversos trabajos bien conocidos, Ernest Sosa ha sostenido, en contra del modelo ortodoxo del sueño, que soñar es como imaginar: cuando sueño que p tengo imágenes sensoriales como si p fuera el caso, y proposicionalmente imagino que p. En otras palabras, simulo la experiencia de p. Bajo este modelo, la experiencia de soñar se parece más a la de la ficción, y, en opinión de Sosa, no pone en peligro la estabilidad de mis creencias perceptuales. Mi propósito en esta colaboración es mostrar que, contra lo que Sosa y otros sostienen, no es claro que el modelo del sueño basado en la imaginación tenga las consecuencias antiescépticas que ellos suponen. Específicamente, los casos concernientes al fenómeno cognitivo de la simulación que serán objeto de mi consideración mostrarán que no hay un acceso reflexivo y transparente inmediato a nuestras creencias que las asegure contra la posibilidad de escenarios escépticos.*

Palabras clave: *Sueños. Escepticismo. Imaginación. Simulación. Ficción.*

* Article submitted on: 01/07/2023. Accepted on: 03/08/2023.

ABSTRACT *In several well-known papers, Ernest Sosa has argued, contrary to the orthodox model of dreaming, that dreaming is like imagining: when I dream that p I have sensory images as if p were the case, and propositionally I imagine that p . In other words, I simulate the experience of p . Under this model, the experience of dreaming is more like that of fiction, and, in Sosa's view, it does not endanger the stability of my perceptual beliefs. My purpose in this contribution is to show that, contrary to what Sosa and others argue, it is not clear that the imagination-based model of dreaming has the anti-skeptical consequences they suppose. Specifically, the cases concerning the cognitive phenomenon of simulation that will be the subject of my consideration will show that there is no immediate reflexive and transparent access to our beliefs that would secure them against the possibility of skeptical scenarios.*

Keywords: *Dreams. Skepticism. Imagination. Pretend. Fiction.*

“Solo si fuera una película creería que todo esto es real.”
Werner Herzog, *Del caminar sobre nieve*

I

No parece haber duda de que una de las piezas más sorprendentes y memorables de la filosofía occidental es aquella en la que Descartes, con una ingeniosa mezcla de observaciones filosóficas y de sentido común, nos invita a considerar la insensata suposición de que todo aquello que conocemos, tal como lo conocemos, no es más que una ilusión, un desvarío de la mente semejante a esas incursiones nocturnas que llamamos sueños, o el producto del engaño sistemático de una deidad menor.

Comenzando por arrojar dudas sobre la confiabilidad de la información que nos proveen los sentidos, pero rechazando la extravagancia que se seguiría de dudar de estos con respecto a nuestros conocimientos más cotidianos, convirtiéndonos por ello en auténticos locos, Descartes formula su desafío de la siguiente forma:

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora que,

al mirar este papel, no lo hago con ojos dormidos; que esta cabeza, que muevo, no está somnolienta; que si alargo la mano y la siento es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero, si pienso en ello con atención, me acuerdo que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo. (Descartes, 2008, p. 149)

He aquí un pasaje de una de las obras más importantes de la historia de la filosofía escrita por uno de sus miembros más connotados. El desafío fue tomado tan en serio como para que otro filósofo moderno, no menos connotado que Descartes, Immanuel Kant, dijera en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que en dicha edición agregó una “nueva refutación del idealismo psicológico y una prueba rigurosa (y según creo, única posible) de la realidad objetiva de la intuición externa”, y agrega que “sigue siendo un escándalo de la filosofía, y de la razón humana universal, que debamos admitir solo sobre la base de una creencia la existencia de las cosas fuera de nosotros (de las que obtenemos toda la materia de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno), y que si a alguien se le ocurre ponerla en duda no podamos oponerle ninguna prueba satisfactoria” (CRP: BXL).

Ahora bien, *pace* Kant, parece que la historia de la filosofía no dejó de plantearse escenarios ficticios semejantes al de Descartes, y que tampoco abandonó la esperanza de dar una respuesta definitiva a las dudas a las cuales esos escenarios ficticios nos conducen. Todos recordamos bien el caso de los “cerebros en una cubeta” de Putnam, así como la versión de Hollywood de la misma idea en *Matrix*.

Como ha dicho Ernest Sosa¹, estos escenarios a menudo se descartan sobre la base de considerarlos alternativas irrelevantes a nuestro sentido común, esto es, constituyen posibilidades demasiado remotas para ser tomadas como amenazas reales. Sin embargo, agrega Sosa, de entre todos los escenarios ficticios, el del sueño sobrevive la prueba de la irrelevancia debido a que la posibilidad de soñar no es nada remota. La cuestión, en su opinión, radica en cómo se conciben los sueños.

La teoría ortodoxa del sueño sostiene que, cuando soñamos, un individuo tiene una serie de sensaciones ilusorias que lo conducen a albergar creencias falsas. Esta es la concepción del propio Descartes. Sin embargo, la teoría ortodoxa puede contrastarse con la que sostiene que soñar es sólo imaginar:

1 E. Sosa, 2005.

cuando sueño que p tengo imágenes sensoriales como si p fuera el caso, y proposicionalmente imagino que p. En otras palabras, simulo la experiencia de p. Bajo este modelo, la experiencia de soñar se parece más a la de la ficción, y, en opinión de Sosa, no pone en peligro la estabilidad de mis creencias perceptuales.

Ahora bien, es un hecho ligado a la biografía de cada uno, que desde la temprana infancia somos asediados por un número muy importante de relatos, que van desde los más inocuos acerca del paradero de objetos y utensilios comunes, hasta otros sobre sucesos del pasado familiar, y luego hacia otros más ficticios, historias donde incluso intervienen animales reales y no reales, que se comportan de formas estrambóticas e incluso discurren como nosotros. Ya en la adultez, nos encontramos frecuentando obras literarias, películas, y piezas teatrales, en las que embelesados contemplamos situaciones de un grado de extravagancia, semejante, muchas veces, a esos sueños que nos visitan por la noche. Asimismo, recientes investigaciones empíricas y filosóficas han puesto bajo una nueva luz diversas tendencias de la mente humana hacia la simulación, el fingimiento y la ficción².

Sobre la base de estas consideraciones, mi propósito en esta colaboración es mostrar que, contra lo que Sosa y otros sostienen, no es claro que el modelo del sueño basado en la imaginación tenga las consecuencias antiescéticas que ellos suponen. Específicamente, los casos concernientes al fenómeno cognitivo de la simulación que serán objeto de mi consideración, los cuales enseñan que entre imaginación y creencia hay semejanzas profundas, mostrarán que no hay un acceso reflexivo y transparente inmediato a nuestras creencias que las asegure contra la posibilidad de escenarios escépticos.

Para ello procederé de la siguiente manera: en la siguiente sección expondré sucintamente la estrategia de Sosa contra el escéptico basada en el modelo de la imaginación. En la tercera, haré uso de una clase de casos concernientes al fenómeno de la simulación para mostrar que imaginar que p no es radicalmente distinto que creer que p. En el apartado final sugeriré cómo esto anima cierta clase de escepticismo sobre la fortaleza de nuestras creencias perceptuales.

2 La literatura sobre imaginación, simulación y ficción, tanto en filosofía como en psicología cognitiva, es cuantiosa. Entre su vasto número, se destacan: K. Walton (1990); T. Szabó-Gendler & J. Hawthorne (2002); G. Currie & I. Ravenscroft (2002); M. Kieran & D. Lopes (2003); S. Nichols & S. Stich (2003); A. Goldman (2006); S. Nichols (2004); A. Kind & P. Kung (2016); A. Kind (2016).

II

La teoría ortodoxa del sueño sostiene que para que alguien sepa algo sobre el mundo externo también necesita saber que no está soñando. Es claro que, si uno está soñando que lo persigue un león, la experiencia del sueño no provee base alguna para creer que en efecto lo persigue un león. Y a menos que se sea capaz de distinguir la vigilia del sueño, no se podría afirmar que se sabe lo que se dice saber sobre el mundo externo.

Como ya se ha señalado, Sosa piensa que el modelo de la imaginación provee una respuesta al escepticismo del sueño. Cuando estamos soñando estamos involucrados en un proceso de simulación no muy diferente de los procesos que tenemos cuando vemos una película. Somos guiados por la imaginación, pero no tenemos creencias sobre lo que estamos experimentando: no consideramos que lo que experimentamos tiene una contraparte en la realidad. Si somos capaces de distinguir lo que ocurre en los sueños de lo que ocurre en la realidad, será evidente que durante el sueño no tenemos creencias. Las creencias son parte constitutiva de nuestra vigilia y por eso mismo no pueden tenerse en sueños. Para ponerlo en pocas palabras, el argumento de Sosa es el siguiente: si el modelo de la imaginación es correcto, entonces contamos con una respuesta rápida al escéptico: no es el caso que mi creencia que ahora estoy sentado en mi estudio corra peligro por el escepticismo del sueño, porque si solo estoy soñando, entonces únicamente la estoy imaginando; no habría creencia falsa.

No obstante, incluso concediendo que mi creencia de que estoy sentado en mi estudio no pudiera ser causada por un sueño, un sueño podría causar una experiencia que es subjetivamente indistinguible de la creencia de que estoy sentado en mi estudio. No podemos excluir este escenario; no puedo decir que no estoy soñando. Por lo tanto, si el modelo de la imaginación es correcto, en lugar de preocuparnos por si nuestras creencias son falsas, deberíamos preocuparnos por si nuestras creencias son creencias.

La estrategia de Sosa para contender con esto tiene dos partes: en la primera, sostiene que nuestras incapacidades mientras soñamos no representan, en principio, ningún peligro de indiscriminabilidad respecto al conocimiento que tengo despierto de que estoy despierto. Su argumento se basa en una analogía entre el sueño y la muerte:

Supongamos que en este momento fácilmente podría estar muerto, habiéndome salvado apenas de un accidente potencialmente mortal. Como es obvio, no puedo distinguir el estar vivo del estar muerto creyéndome vivo cuando estoy vivo, y muerto cuando he muerto. Tampoco puedo distinguir entre estar consciente y estar inconsciente atribuyéndome consciencia cuando estoy consciente, e inconsciencia cuando estoy

inconsciente. Sin embargo, este no es ningún obstáculo para que sepa que estoy vivo y consciente cuando lo estoy. Así, ¿acaso la posibilidad de que soñemos es como la de estar muerto e inconsciente? Aun cuando nunca pudiéramos percatarnos de que sufrimos ese destino, sin embargo, sí podemos saber que no lo sufrimos cuando no lo sufrimos. ¿Por qué no decir lo mismo de los sueños? (Sosa, 2005, p. 9).

Esto parece correcto para el caso de la muerte y la inconsciencia. Es obvio que puedo saber que no estoy muerto aun cuando si lo estuviera no pudiera reconocerlo. De la misma forma, sugiere Sosa, es poco realista exigir que podamos saber la diferencia entre soñar y estar despiertos desde ambos lados; tal vez un solo lado sea suficiente. Los estados de sueño son indistinguibles de los de la vigilia si podemos decir que estamos despiertos y no soñando cuando estamos despiertos. Que no tengamos la habilidad inversa no socava, por sí mismo, el conocimiento que tenemos durante la vigilia.

En la segunda parte de su argumento, Sosa sostiene que la proposición *Yo estoy despierto*, como la proposición, *Yo existo*, disfruta de un estatuto a priori especial de aseveración racional. Como Sosa lo expresa: “Podemos afirmar con la misma certeza, *Pienso*, luego existo despierto, y *Pienso*, luego existo” (Ibíd., p. 83). En el caso de la aseveración del estado de vigilia esto es así porque dado el modelo de la imaginación mientras soñamos no aseveramos cosas.

El argumento de Sosa constituye una estrategia amplia en contra del escepticismo del sueño. No descansa en ningún hecho contingente sobre cómo soñamos, o cuán poderosos se experimentan los sueños cuando los tenemos: sólo depende de lo que el modelo de la imaginación afirma sobre la naturaleza de los sueños. Entonces, si el argumento de Sosa funciona, lo hará también en casos epistemológicamente más problemáticos. Entre estos, quiero considerar una clase muy particular de estados que, como los sueños, involucran a la imaginación y la imaginación proposicional, y que no son muy distintos de estados como las sensaciones y las creencias, a saber: la simulación.

III

Sosa sugiere que dado que sé que nunca puedo afirmar falsamente que estoy despierto, y nunca afirmar con verdad que estoy soñando, es racional que afirme que estoy despierto. En este apartado quiero sugerir que la conclusión de este argumento no se sigue. “Afirmar” implica “creer”, y esto es por lo que el modelo de la imaginación excluye la posibilidad de afirmar falsamente que uno no está soñando. Dado que durante el sueño no creemos genuinamente los contenidos de nuestros sueños, tampoco hacemos afirmaciones genuinas sobre esos contenidos. Sin embargo, los estados imaginativos, que son, para Sosa, aquello de lo que están hechos los sueños, constituyen, en la vigilia, estados

como de creencia, esto es, estados cuyos contenidos son en muchos aspectos relevantes semejantes a las creencias, y que dan lugar a cuasi afirmaciones muy semejantes a las afirmaciones propiamente dichas.

Con base en esta semejanza, sugeriré que tiene sentido, con respecto a cualquier experiencia, preguntarse si es un sueño o pertenece a la vigilia, y preocuparnos acerca de si nuestra respuesta es correcta. Esto, en mi opinión, arroja alguna suspicacia respecto a la sugerencia de Sosa de que podemos saber que no estamos soñando, citando meramente nuestras creencias.

Como dije antes, de entre la multiplicidad de estados imaginativos que se encuentran considerados en la literatura filosófica y psicológica actual, centraré mi atención en la simulación. La mayoría de las consideraciones sobre este fenómeno cognitivo se extienden a otros como la ficción, pero aquí me concentraré solamente en el primero.

Un ejemplo comúnmente citado en las discusiones sobre la simulación proviene de un experimento reportado por Alan Leslie (1994), que involucra a niños que juegan a tomar el té. Cito el pasaje en cuestión:

Se anima al niño a “llenar” dos tazas de juguete con “jugo” o “té” o lo que el niño haya designado como contenido de la botella. El experimentador dice entonces: “¡Mira esto!”, coge una de las tazas, la pone boca abajo, la agita durante un segundo y la vuelve a colocar junto a la otra taza. A continuación, se pide al niño que señale la “taza llena” y la “taza vacía” (por supuesto, ambas tazas están realmente vacías). (Citado en Nichols y Stich 2003, p. 117)

En el experimento de Leslie, diez de cada diez niños de dos años señalaron la taza que había sido girada hacia abajo como “la taza vacía”, y la que no lo había sido como “la taza llena”.

Ahora bien, para los fines que motivan este trabajo, voy a usar dos fenómenos cognitivos asociados a la simulación que considero relevantes, a saber: los casos de lo que Tamar Szabó-Gendler llamó “contagio o transmisión afectiva”, y “contagio o transmisión cognitiva”³. Ambos constituyen, para Szabó-Gendler, hechos concomitantes o, en sus términos, “excepciones sistemáticas”, al problema más general que en la literatura sobre simulación se llama: “encerramiento” o “poner en cuarentena”⁴.

3 T. Szabó-Gendler (2003; 2006).

4 El problema del “encerramiento” o de “poner en cuarentena” constituye uno de los centros de las discusiones actuales sobre la simulación. El debate gira principalmente en torno a dos modelos en competencia: el modelo conductista y el de la teoría de la mente. Si bien el problema que trato aquí tiene implicaciones con la discusión central, en la medida en que sólo hago uso de algunos fenómenos concernientes a la simulación para tratar el tema del escepticismo, puedo hacer abstracción de la mencionada discusión. Para una puesta a punto del estado de esta, véase S. Stich & J. Tarzia (2015).

Este fenómeno, que constituye una de las motivaciones más importantes que animan el debate sobre la simulación, consiste en explicar cómo es que los niños (y también los adultos), mantienen separado lo que creen de lo que meramente simulan. Leslie lo plantea así: “¿Cómo el niño, quien cree realmente que ambas tazas están vacías, sostiene el hecho de que una de las tazas está “llena” en la simulación, sin caer en un tipo de “caos” o “abuso” representacional?” (Leslie, 1987, citado en Langland-Hassan, 2012, p. 159). Es decir, ¿qué clase de mecanismos y representaciones cognitivas posibilitan que la taza sea simultáneamente representada como llena y vacía?

Los filósofos y psicólogos cognitivos coinciden, aunque desde abordajes diferentes, en que los participantes en el juego de la simulación logran mantener separadas las protocreencias o protoactitudes involucradas en el estado de cosas simulado, de las creencias y actitudes relevantes que guían la acción en el mundo real. Sin embargo, en mi opinión, los fenómenos concomitantes a esta supuesta capacidad sugieren, al menos, que sus límites no están completamente claros. Esto me hace suponer que simular que p y creer que p no son, después de todo, actitudes tan diferentes y, mucho menos, transparentemente accesibles al sujeto cognitivo.

La primera de las que Tamar Szabó-Gendler llama “excepciones sistemáticas” a la capacidad para mantener separados el mundo simulado del mundo real es el “contagio o transmisión afectiva”.

Los casos de “transmisión afectiva” son aquellos en los que la simple contemplación de una situación emocionalmente cargada provoca que el sujeto se comporte de formas que son consistentes con la creencia de que la situación es suficientemente probable como para inducir una conducta considerada poco prudente. Por ejemplo, un niño que ha estado simulando que hay un monstruo en la ducha puede mostrarse relucante a entrar al baño (como lo haría un adulto que acaba de ver *Psicosis*).

En un experimento reportado por Harris et al. (1993), y Harris (2000), se expone que a cuatro niños se les mostró el interior de dos cajas vacías y luego se les animó a imaginar o bien que en una de ellas había un conejito tierno y amigable, o que la otra estaba ocupada por un monstruo horrible y malvado. Si bien los niños respondieron sin dificultades a las preguntas sobre si había realmente un conejo o un monstruo en las cajas, otras conductas posteriores complicaron los resultados. Específicamente, cuando el experimentador les comunicó que saldría un momento de la habitación y los dejaría solos, los niños que habían sido inducidos a imaginar que una de las cajas contenía un monstruo se resistieron a ello, y cuando efectivamente el experimentador salió de la habitación, las cámaras de video allí colocadas registraron que los niños

revisaron ambas cajas. Es más, cuando el investigador regresó y les preguntó por lo que habían hecho, la mayoría de los niños respondieron que revisaron las cajas porque se preguntaron si después de todo no habría algo en ellas.

Otro caso, tal vez más sorprendente porque involucra adultos, consigna que a un grupo de personas se les presentaron dos botellas y se les pidió que pusieran azúcar en ambas. Luego, también se les solicitó que en una de las botellas se pegara una etiqueta que decía “azúcar” y en la otra “cianuro”.

Si bien los sujetos del experimento declararon saber que ambas botellas contenían lo mismo, varios se mostraron reacios cuando se les conminó a beber de la botella cuya etiqueta decía “cianuro”, y esa reistencia se mantuvo incluso bajo el ofrecimiento de cierta cantidad de dinero a cambio de que ingirieran de la botella en cuestión.

En resumen, el contagio afectivo ocurre cuando la simple contemplación de una situación afectivamente cargada causa que el sujeto se comporte como si creyera que la situación fuera real. Es decir, la circunstancia provoca en el sujeto el mismo tipo de conductas que provocarían las creencias si la situación fuera real.

En cuanto a los casos de lo que Szabó-Gendler llama “contagio o transmisión cognitiva”, se trata de casos donde la simple contemplación de algún escenario imaginario emocionalmente neutral provoca que el sujeto se vuelva hipersensible a escenarios semejantes en el mundo real. Es un fenómeno bien conocido para alguien que ha sufrido un accidente, o ha estado embarazada, o ha comprado un nuevo automóvil, que su atención hacia el mundo y los estándares evidenciales estén profundamente afectados por lo que se tiene en mente. Es decir, cuando alguien está en una situación particular, parece observar un número especialmente grande de otras personas que también están en la misma situación. Y lo mismo ocurre en casos donde simplemente imaginamos una situación. Así, para recoger el ejemplo de Szabó-Gendler, si me paso la mañana imaginando que estoy observando aves, es muy probable que por la tarde me dedique a tener encuentros reales con aves. Es más, se podría arriesgar a decir que identificaré aves con menos evidencia que la que tendría si no me hubiera involucrado en episodios imaginativos, e incluso que veré las cosas de manera diferente.

En suma, lo que estos casos, que no constituyen rasgos periféricos o incidentales de nuestro sistema cognitivo, ilustran es que los procesos cognitivos e inferenciales al involucrarnos en ejercicios imaginativos como la simulación son semejantes en muchos aspectos a aquellos que dominan las creencias. Es decir, nos sentimos semejantemente motivados cognitivamente,

emocional, desiderativa y conductualmente por la elucubración de escenarios imaginarios que por las creencias que versan sobre situaciones reales.

Cuando digo “semejantemente”, me refiero a lo siguiente. Como Velleman y otros⁵ han sostenido, podemos aceptar que el rasgo más importante de los estados mentales que llamamos “creencias” es que su contenido es tomado por verdadero. Si esto es así, y creo que lo es, podríamos sostener, al menos en principio, que los productos de la imaginación carecen de este rasgo. Es decir, una persona que imagina que *p* no necesita tomar *p* por verdadero. Sin embargo, en mi opinión, esta distinción se sostiene para los que podríamos considerar casos puros de creencias e imaginaciones. Pero, como los fenómenos de inmersión imaginativa que he considerado antes muestran, hay en ellos algo muy semejante a tomar *p* por verdadero. Los niños que, bajo la sospecha de que en una de las cajas se encuentre, “después de todo”, un monstruo; o, los adultos que se resisten a beber de la botella con la etiqueta “cianuro”, parecen tomar por verdadero el contenido de sus imaginaciones sobre el monstruo y el cianuro.

Para decirlo claramente, considero que, como sostiene Susanna Schellenberg⁶, entre imaginación y creencia hay un continuo, y precisamente los casos de simulación que he presentado, constituyen casos donde el estado mental de los sujetos tiene similitudes profundas con la creencia. Los sujetos del experimento de las botellas toman por verdadero que el contenido de una de ellas es cianuro, razón por la cual se resisten a beber. Como dice Schellenberg: “El papel distintivo de las representaciones relevantes es en alguna medida como-la-creencia y en alguna medida como-la-imaginación” (Schellenberg, 2013, p. 508). Esto es, cuando alguien se encuentra en alguna situación como las descritas en nuestros ejemplos, su estado mental no puede ser claramente categorizado como creencia o como imaginación.

Parecería ser que al embarcarnos en un ejercicio de simulación asumimos, con respecto a sus contenidos, actitudes muy semejantes a las que asumimos en la creencia. Un actor que representa a Hamlet, o un niño que juega a tomar el té, se posiciona, respecto al conjunto de contenidos que definen el papel a representar o el juego en cuestión, de la misma forma en que se comportarían Hamlet o dos amigos que se reúnen a tomar el té. Es más, cuanto más se tome por verdadero dicho contenido, más exitosa será la representación en cuestión.

Si esto muestra que la diferencia entre imaginar y creer es una cuestión de grados, es decir, que hay estados mentales donde los hechos imaginados son tomados por verdaderos, entonces los que defienden la accesibilidad

⁵ Vid. Velleman (2000); Doggett & Egan (2007).

⁶ Vid. Schellenberg (2013).

transparente a nuestras creencias tendrán que dar algún otro criterio más que citarlas en su apoyo.

IV

Como se dijo antes, Sosa cree que dado que sé que nunca puedo afirmar falsamente que estoy despierto, y nunca afirmar con verdad que estoy soñando, es racional que afirme que estoy despierto. Dado que afirmar presupone creer, el modelo de la imaginación excluye la posibilidad de que se afirme falsamente que uno no está soñando. No llegamos a creer los contenidos de nuestros sueños cuando soñamos, por lo que, cuando soñamos, no afirmamos esos contenidos. Pero, como he mostrado en esta colaboración, nos involucramos en otra actividad que es, en muchos aspectos, similar a la afirmación: imaginamos, y lo que hacemos cuando imaginamos, especialmente cuando simulamos, es algo muy parecido a afirmar, lo cual llamamos *cuasi afirmación*. Los individuos en el experimento de las botellas *cuasi afirman* que en una de ellas hay cianuro, y con base en ello, y en otra cantidad de verdades acerca del cianuro y las consecuencias de ingerirlo, rechazan beber de la botella. Desde un punto de vista interno, tanto para el que sueña como para el que simula, la *cuasi afirmación* es tan importante como la afirmación e indistinguible de ella. No se puede, por lo tanto, afirmar que se está despierto, ignorando la posibilidad de que se está *cuasi afirmando* algo falso.

Aquí presento una versión general del desafío escéptico que he esbozado a lo largo de estas páginas⁷. Como es bien sabido, Sosa considera que hay al menos dos variedades de conocimiento humano: animal y reflexivo⁸. El conocimiento animal no requiere que el sujeto posea un punto de vista epistémico sobre sus creencias, una perspectiva desde la cual evaluar si la fuente de sus creencias lo conduce confiablemente a la verdad. El conocimiento reflexivo, por otro lado, sí requiere de dicho punto de vista. Si consideramos, como lo hace Sosa, que el conocimiento es una cuestión de grados, podemos decir que una creencia tiene una cualidad epistémica “superior” si es más segura, está más racionalmente justificada, basada en mejor evidencia, o adquirida y sostenida sobre bases más confiables. Sosa cree que si un conjunto de creencias cumple con estas condiciones ellas constituyen un “mejor” conocimiento. Este es el conocimiento reflexivo, el cual satisface diversos valores epistémicos: verdad, seguridad, coherencia, agencia, eso es, nuestra participación, como seres inteligentes en la

7 Tomo prestada la estructura de este argumento de Ichikawa (2008).

8 Vid. Sosa (2009), Caps. 7 y 9.

consecución de la verdad, y más sustantivamente, comprensión. En efecto, como dice Sosa: “Es en parte porque uno entiende cómo sabe, que su conocimiento alcanza el nivel superior. Una creencia constitutiva de conocimiento reflexivo es un logro epistémico superior si concuerda con la idea que tiene el sujeto de por qué es verdadera (y, para el caso, apta o verdadera porque es competente), y de cómo el modo en el cual se sostiene conduce confiablemente a la verdad” (Sosa, 2009, p. 138). Esto es, la coherencia de nuestras creencias con nuestro punto de vista sobre su estatuto de confiabilidad constituye un logro epistémico superior.

Ahora bien, con respecto al problema que nos ocupa, la posición de Sosa, que es la que pretendo objetar y que constituye una variante de la respuesta cartesiana al escepticismo pirrónico, coloca al conocimiento reflexivo en primer término. En efecto, tal como Sosa lee a Descartes, en las *Meditaciones*, el filósofo francés se esfuerza por contrarrestar las dudas sobre la carencia de fiabilidad de nuestras facultades cognitivas u operativas, tratando de mostrar que nuestras creencias proceden de fuentes dignas de nuestra confianza. En este sentido, tanto Descartes como Sosa no estarán satisfechos con una posición fundacionalista que obtendría las credenciales para la confiabilidad de las creencias “tanteando en la oscuridad”, por así decirlo, ni externa ni internamente hablando. Lo que se requiere es conocimiento reflexivo.

En suma, según Sosa, para estar en posesión de una forma superior de conocimiento, i.e., conocimiento reflexivo, se debe ser capaz de defender las propias creencias contra explicaciones alternativas. Para saber reflexivamente se debe saber (o estar en una posición para saber) que uno sabe. Para saber que uno sabe, se debe saber que uno cree, dado que el conocimiento entraña creencia. Pero para saber que uno cree se requiere excluir todas las alternativas relevantes, incluyendo, en este caso, que sólo se está imaginando. Los productos de la imaginación, según la concepción del conocimiento reflexivo, no son el tipo de cosa que califica como conocimiento. Sin embargo, como he intentado mostrar, dado que hay escenarios cognitivos en los que no afirmo que *p* sino que *cuasi afirmo* que *p*, y que durante estos estados mentales tomamos los hechos que nos representamos como hechos reales, los cuales nos conducen a deseos, emociones y comportamientos análogos a los que nos conducen las creencias, no estamos, al menos en esos escenarios, en una posición para saber reflexivamente que creo que *p*. Con base en la tesis del continuo entre imaginación y creencia que sostuve en la sección III, considero que cuando nos encontramos en un estado mental de imaginación inmersiva, como en los casos de simulación que presenté, las diferencias entre imaginación y creencia

son tan débiles que no podríamos, mediante el esfuerzo de ningún ejercicio de revisión reflexiva, distinguir claramente un estado del otro.

Los episodios de inmersión imaginativa son mucho más usuales que los experimentos como el de los niños que juegan a tomar el té o los adultos que se niegan a beber de la botella con la inscripción “cianuro”. Atravesamos consciente o inconscientemente nuestras vidas cognitivas. Cuando vemos una puesta en escena de Otelio, aquello que constituye el contenido de la ficción ocupa nuestro pensamiento, provoca que sintamos alegría o tristeza, que deseemos que Desdémona no sea asesinada, que condenemos moralmente a quien provocó el engaño, e incluso algunos derramamos lágrimas de compasión por el trágico destino del personaje. Y también ocurre que, cuando en la pantalla se anuncia el “Fin”, como un recordatorio de que debería culminar nuestro ejercicio imaginativo, y se encienden las luces de la sala, llevamos con nosotros muchas de esas tristezas, rabias, premios y condenas que repartimos durante la hora y media en que duró la función.

Bibliografía

- CURRIE, G., RAVENSCROFT, I. “Recreative minds. Imagination in philosophy and psychology”. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- DESCARTES, R. “Meditaciones metafísicas”. Madrid: Ténos, 2008.
- DOGGETT, T., EGAN, A. “Wanting Things You Don’t Want: The Case for an Imaginative Analogue to Desire”, *Philosopher’s Imprint*, VII, 9, pp. 1-17, 2007.
- GOLDMAN, A. “Simulating Minds. The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading”. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HARRIS, P. “The Work of the Imagination”. Oxford: Blackwell, 2000.
- HARRIS, P., KAVANAUGH, R. D. “Young children’s understanding of pretense”. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 58, 1, pp. 1-91, 1993.
- ICHIKAWA, J. “Scepticism and the Imagination Model of Dreaming”. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 58, Nr. 232, pp. 519-527, 2008.
- KANT, I. “Crítica de la razón pura”. México: FCE-UAM-UNAM, 2011.
- KIERAN, M., LOPES, D. (eds.). “Imagination, Philosophy, and the Arts”. London: Routledge, 2003.
- KIND, A. (ed.). “The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination”. London: Routledge, 2016.
- KIND, A., KUNG, P. (eds.). “Knowledge through Imagination”. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- LANGLAND-HASSAN, P. “Pretense, imagination, and belief: the Single Attitude theory”. *Philosophical Studies*, 159, pp. 155-179, 2012.
- LESLIE, A. “Pretending and believing: Issues in the theory of ToMM”. *Cognition*, 50, pp. 211-238, 1994.

- NICHOLS, S. "Imagining and Believing: The promise of a single code". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 62, 2, 2004.
- NICHOLS, S., STICH, S. "Mindreading". Oxford: Clarendon Press, 2003.
- SCHELLENBERG, S. "Belief and Desire in Imagination and Immersion". *The Journal of Philosophy*, Vol. 110, Nr. 9, pp. 497-517, 2013.
- SOSA, E. "Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge". Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- _____. "Sueños y filosofía". *Dáimon. Revista de filosofía*, Nr. 36, pp. 73-83, 2005.
- STICH, S., TARZIA, J. "The Pretense Debate". *Cognition*, 143, pp. 1-12, 2015.
- SZABÓ-GENDLER, T. "Imaginative Contagion". *Metaphilosophy*, Vol. 37, Nr. 2, pp. 183-203, 2006.
- _____. "On the relation between pretense and belief". En: M. Kieran, D. Lopes (eds.). *Imagination, Philosophy, and the Arts*. London: Routledge, 2003.
- SZABÓ-GENDLER, T., HAWTHORNE, J. (eds.). "Conceivability and Possibility". Oxford: Clarendon Press, 2002.
- VELLEMAN, J. D. "On the Aim of Belief". En: *The Possibility of Practical Reason*. New York: Oxford, 2000.
- WALTON, K. "Mimesis as Make-Believe". Harvard: Harvard-University Press, 1990.