

# ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA GRAMÁTICA DE LOS RELATOS ONÍRICOS

José María Ariso  
ariso@rz.uni-leipzig.de

## RESUMEN

Si prestamos atención a una imagen del soñar sumamente extendida, nos daremos cuenta de que habitualmente se da por hecho que el relato que de nuestros sueños hacemos al despertar consiste en describir una serie de escenas que conservamos en la memoria. Para mostrar cómo condiciona esta imagen nuestra concepción de los relatos oníricos, señalo las consecuencias que acarrearía aceptar el testimonio de una máquina que, según sus creadores, ofreciera una reproducción visual y auditiva de nuestros sueños.

PALABRAS CLAVE: sueños, inconsciente, estética, relatos, hermenéutica.

## ABSTRACT

«Some observations about the grammar of oniric stories». If we pay attention to a very widespread image of dreaming, we shall realize it is usually presupposed the report of dreams we make after waking up consists in describing a series of scenes we still remember. To show how this image conditions our conception of dream reports, I explain which consequences entails to accept the evidence of a machine which, according to its inventors, showed a visual and auditory reproduction of our dreams.

KEY WORDS: dreams, unconsciousness, esthetics, stories, hermeneutics.

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los principales objetivos de la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein es liberarnos de la tiranía de las imágenes que cautivan nuestro entendimiento. Pero esta tarea presenta una seria dificultad: las susodichas imágenes residen en nuestro lenguaje, por lo que éste nos las repite continuamente<sup>1</sup>. ¿En qué consistiría, pues, la liberación de estas imágenes? ¿No deberíamos tratar de erradicarlas de nuestro lenguaje? La respuesta es no. Si intentáramos llevar adelante semejante proyecto, tendríamos que mutilar buena parte de nuestros juegos de lenguaje: y nada iría tan en contra como esto del talante eminentemente descriptivo de Wittgenstein, el cual, lejos de perseguir un lenguaje ideal, pensaba que todas las oraciones de nuestro lenguaje están en orden tal y como están<sup>2</sup>. La forma adecuada de proceder cuan-



do nos encontramos con una de estas imágenes, según Wittgenstein, consistiría en tener claro cómo se está usando dicha imagen: así es como podremos entender el sentido de lo que se dice. Sin embargo, aquí nos encontramos con una nueva dificultad. El problema es que aunque en principio la misma imagen parece facilitar nuestro trabajo al indicar ya un determinado empleo, es precisamente de esta manera como «nos toma el pelo»<sup>3</sup>. A modo de ejemplo, Wittgenstein nos invita a pensar en la imagen de la ceguera como una oscuridad en el alma o en la cabeza del ciego<sup>4</sup>. Según el pensador vienés, en este caso habríamos hallado una de esas imágenes que se nos imponen a cada paso sin sacarnos de la dificultad: de hecho, sería más bien en este punto donde comenzarían las dificultades<sup>5</sup>.

Tal y como nos recuerda Isidoro Reguera, podremos ceder a la tentación de usar las imágenes no cuando asuman el papel de la realidad o el de una regla de uso en el lenguaje, sino cuando se tomen como meras ilustraciones que confieren plasticidad al lenguaje y por extensión a su significado<sup>6</sup>. A lo dicho por Reguera me gustaría añadir que es precisamente al asumir «el papel de la realidad o el de una regla de uso en el lenguaje» cuando las imágenes resultan especialmente difíciles de localizar. Es justo entonces cuando dejan de ser «meras ilustraciones» que dan plasticidad al lenguaje y se transforman en algo que a nuestros ojos se antoja como obvio e indiscutible. Así pues, para localizar dichas imágenes y mostrar de qué modo entorpecen nuestro entendimiento es preciso contemplarlas desde puntos de vista distintos de los acostumbrados<sup>7</sup>.

En el presente artículo haré mención a una de estas imágenes. La imagen a la que me refiero es la de considerar el relato onírico como si fuera la descripción de las escenas del sueño que conservamos en nuestra memoria: esto quiere decir simplemente que si alguien cuenta un sueño es porque todavía lo recuerda. Esta imagen es ya parte constitutiva del lenguaje, por lo que mi alusión a la misma parece hacer referencia a algo evidente: ¿cómo podríamos relatar un sueño si ya no lo recordamos o no lo tenemos, de un modo u otro, «ante nosotros»? Naturalmente, sería posible que nos apoyáramos en notas tomadas nada más despertarnos o incluso en el testimonio de alguien a quien hubiéramos relatado el sueño con anterioridad: pero si podemos apelar a estas fuentes secundarias es porque a la hora de escribir o relatar el sueño todavía lo conservábamos en la memoria.

Ahora bien, ¿hasta qué punto podemos fiarnos de nuestra memoria cuando relatamos un sueño? En mi opinión, la relación epistemológica que guarda el nove-

---

<sup>1</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, 115. (En adelante, IF).

<sup>2</sup> IF 98.

<sup>3</sup> IF 429.

<sup>4</sup> IF 424.

<sup>5</sup> IF 425.

<sup>6</sup> I. REGUERA, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, EDAF, Madrid, 2002, p. 219.

<sup>7</sup> Una explicación mucho más amplia y detallada del modo en que usa Wittgenstein el término «imagen» (*Bild*) en sus *Investigaciones filosóficas* aparece en mi artículo «*Ich bin wahnsinnig geworden*. Me he vuelto loco», editado por M. RODRÍGUEZ, *La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofía de la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 269-290.



lista con su obra nos puede servir de ejemplo para mostrar a qué se asemejaría tener acceso a una memoria infalible no sólo respecto a aquello que se sueña, sino también a las experiencias que se tienen durante la vigilia. En *Niebla*, la conocida novela de Miguel de Unamuno<sup>8</sup>, el momento culminante tiene lugar al final de la obra, cuando Augusto decide consultar a Unamuno antes de suicidarse: dicho de otro modo, el personaje principal mantiene una conversación con el autor de la novela. Pero tan pronto como Augusto toma la palabra, Unamuno invita a su personaje a que se ahorre este trabajo: pues «de las vicisitudes de su vida», apunta el autor vasco, «sabía yo tanto como él». Para probar que lo que dice es cierto, Unamuno describe con detalle los secretos más íntimos de Augusto; de ahí que éste, absolutamente aterrado y temblando como si se hallara ante un ser de otro mundo, murmure: «puesto que usted parece saber sobre mí mismo tanto como sé yo mismo, acaso adivine mi propósito». Uno de los rasgos más característicos de *Niebla* es que el autor destaca una y otra vez el hecho de que puede leer en las mentes de sus personajes como si de libros abiertos se tratara; no en vano utiliza con frecuencia expresiones como «si Augusto hubiera podido leer en el espíritu de Rosario»<sup>9</sup> u «¡Oh, si pudiesen verme por dentro, Víctor, te aseguro que no dirían tal cosa!»<sup>10</sup>. Mas si hubiera querido relatar un sueño de Augusto, Unamuno no habría necesitado hacer ningún esfuerzo para «mirar en el interior» de éste: hubiera bastado con que contara un sueño y que se lo atribuyera a su personaje. Esto quiere decir que Augusto podría haber tenido la oportunidad de recordar con toda certeza qué es lo que había soñado: de hecho, la posibilidad de interpelar a Unamuno no sólo le hubiera permitido recordar el sueño, sino que además, y en cierto sentido, le hubiera hecho conocer a ciencia cierta qué es lo que soñó. Pues en principio cabe plantear la posibilidad de que el recuerdo de un sueño pueda ser erróneo, pero en el peculiar caso de Augusto el testimonio de Unamuno —a no ser que éste quisiera engañarle adrede— es indiscutible. Siguiendo esta línea de pensamiento, podríamos rescatar una observación de Daniel Dennett, el cual creía factible la posibilidad de que los investigadores fueran capaces en un futuro de ofrecer una narración de nuestros sueños que sustituyera al recuerdo que de los mismos nos queda tras despertar<sup>11</sup>. Según se desprende de lo dicho por Dennett, el avance tecnológico podría hacer que la narración de los investigadores se convirtiera, frente a la fragilidad de nuestra memoria, en una referencia incontestable. Pero tal y como señalaré posteriormente, el pronóstico de Dennett no sólo constituye una dificultad tecnológica, sino que además, y lo que es más importante, resulta lógicamente imposible.

Una vez bosquejada la imagen que quiero analizar en este artículo —imagen que, repitémoslo una vez más, consiste en tomar los relatos oníricos como la mera descripción de las escenas del sueño que conservamos en nuestra memoria—,

<sup>8</sup> M. de UNAMUNO, *Niebla*, Alianza, Madrid, 1996.

<sup>9</sup> UNAMUNO, *Niebla*, p. 180.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>11</sup> D. DENNETT, «Are Dreams Experiences?», editado por C. DUNLOP, *Philosophical Essays on Dreaming*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, p. 233.

es hora de enumerar los aspectos que quiero contrastar a través del susodicho análisis. En primer lugar, pretendo aclarar en qué sentido constituye un error afirmar que recordamos y sabemos qué es lo que soñamos. En segundo lugar, y frente a lo dicho por Dennett, demostraré por qué es una imposibilidad lógica elaborar una máquina de la que podamos asegurar a ciencia cierta que reproduce las imágenes y sonidos que experimentamos en nuestros sueños, lo cual me permitirá llamar la atención sobre la tentación marcadamente cientificista de reducir el concepto común de sueño a un concepto fisiológico. Y para acabar, señalaré que el arraigo de la imagen analizada en este artículo tiene mucho que ver con nuestra tendencia a contemplar al hombre —al menos en lo que respecta a algunos de sus juegos de lenguaje— como un ser más complejo y evolucionado de lo que realmente es.

## 2. LA MÁQUINA Y EL CHAMÁN

Una de las principales peculiaridades de los sueños es la extraordinaria rapidez con que olvidamos su contenido cuando nos despertamos: por mucho que nos esforcemos en memorizarlo, generalmente olvidamos de forma irremisible un fragmento tras otro. Debido a la prontitud con que olvidamos los sueños, es muy frecuente que tengamos dudas sobre ciertos aspectos de éstos, lo cual podría llevarnos a cubrir aquellos huecos de la trama que no recordamos con ideas inventadas por nosotros mismos. Tal y como se ha demostrado en múltiples ocasiones, recordamos mejor una secuencia de ítems cuando somos capaces de hallar cierta coherencia interna en dicha serie; así pues, y teniendo en cuenta la prontitud con la que comenzamos a olvidar las escenas soñadas, muchas veces cabe plantearse si, al recordar nuestros sueños, determinadas partes de nuestro recuerdo —partes que, dicho sea de paso, suelen conferir coherencia a la trama— no serán realmente fragmentos que hemos inventado nosotros mismos a posteriori. Es evidente que este problema sería automáticamente solucionado si se cumpliera el pronóstico de Dennett. ¿Pero cómo debemos tomar semejante profecía? ¿Debemos suponer que es una mera cuestión tecnológica y que se hará realidad cuando la neurología alcance un mayor grado de desarrollo? ¿O acaso hay algún impedimento lógico que, independientemente del grado de avance tecnológico, interfiera con la realización de este proyecto? Ya que el proyecto tecnológico no sería viable si hubiera algún impedimento lógico, esta última cuestión deviene prioritaria. Centrémonos, pues, en el análisis de la misma.

Supongamos que un grupo de científicos presenta una máquina que, según ellos, reproduce la totalidad de sonidos e imágenes que alguien experimenta mientras está dormido: en otras palabras, la máquina en cuestión mostraría no sólo aquellas imágenes inconexas y/o sonidos fugaces que pudieran atravesar nuestra mente mientras dormimos, sino también ese cúmulo de escenas más o menos complejas y con frecuencia fantásticas que denominamos «sueños». Supongamos también que, al ver reflejadas en una pantalla las escenas producidas por la máquina, un porcentaje muy alto de personas afirmara que el testimonio ofrecido por la máquina correspondía a lo que habían soñado la noche anterior; supongamos, además, que estas



personas reconocieran que dicho testimonio recoge partes del sueño que habían olvidado. Si llegara un momento en que el testimonio de la máquina se tomara como incuestionable, tendríamos un criterio que nos permitiría plantear con propiedad si la memoria nos engaña cuando relatamos nuestros sueños. En palabras de Wittgenstein:

La pregunta de si a la persona que ha soñado le engaña su memoria cuando informa sobre el sueño al despertar, no puede plantearse, a menos que introdujéramos un criterio completamente nuevo para la 'concordancia' del informe con el sueño, un criterio que distinguiera en este caso la verdad de la veracidad<sup>12</sup>.

Tal como practicamos hoy en día el juego de lenguaje del relato onírico, no hay lugar para contraste alguno entre el informe y el sueño: simplemente nos limitamos a creer que cuando alguien nos cuenta un sueño no nos está mintiendo. Pero si se aceptara como incuestionable el testimonio de la máquina, el panorama cambiaría drásticamente: pues entonces sería el testimonio de una máquina lo que indicaría qué es lo que se ha soñado. Desde el punto de vista de los creadores del artefacto, no habría lugar para la duda: «soñar» no significaría otra cosa que haber experimentado lo que muestra la máquina mientras se está dormido. Apoyándose no sólo en este nuevo concepto, sino también en los descubrimientos que a través de él pudieran obtenerse y los conocimientos que habrían permitido construir la máquina, los científicos podrían llegar a creer que habían dado con la esencia de lo que es el soñar: o lo que es lo mismo, los científicos podrían dar por hecho que nuestra noción común de sueño fue definitivamente absorbida por el concepto de sueño que ellos mismos habrían impuesto. En el capítulo siguiente volveré sobre este punto para mostrar que tal creencia sería un grave error por parte de los científicos.

Salvando las distancias, el papel del artefacto en cuestión podría asemejarse al que desempeña Unamuno en *Niebla*. En principio, parece que Unamuno «sabe», como él mismo afirma, todo lo que se podría saber sobre la mente de Augusto; sin embargo, no es del todo exacto afirmar que Unamuno «sabe» qué es lo que cruza por la mente de su personaje. Según Wittgenstein, cuando alguien cree algo no siempre es imprescindible que pueda responder a la pregunta «¿por qué lo cree?»; no obstante, si sabe algo ha de poder contestar a la pregunta «¿cómo lo sabe?»<sup>13</sup>. A juicio de Wittgenstein, el verbo «saber» sólo puede ser usado cuando hay razones que sustenten dicho uso, por lo que habría lugar para el error y la duda<sup>14</sup>. En el caso de las novelas, entre las cuales *Niebla* constituye sólo un ejemplo, es el propio autor el que *dicta* los contenidos que sus personajes tienen en mente: y precisamente porque en el testimonio de Unamuno no hay lugar para el error o la duda, está fuera de lugar afirmar que Unamuno o el autor de turno «sabe» qué es lo que pasa por la

---

<sup>12</sup> IF, p. 509.

<sup>13</sup> L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997, 550. (En adelante, SC).

<sup>14</sup> Cf. SC 91, 483-484.



mente de sus personajes. Si se tomara como referencia el testimonio de una autoridad sobre el de uno mismo en lo que respecta al contenido de los propios sueños, el uso del verbo «saber» quedaría restringido no a la autoridad, sino a aquellos que conocen su testimonio. Así, podríamos imaginar una tribu en la que sus miembros no sólo distinguieran entre los recuerdos del sueño que tienen tras despertar y lo que realmente habían soñado la noche anterior, sino que además aceptaran incondicionalmente que lo que realmente habían soñado es el relato que el brujo o chamán de la tribu *dicta* a voluntad, sin basarse en referencia alguna<sup>15</sup>. De este modo sería comprensible que los indígenas dijeran tras despertar «he soñado A» y que al visitar la tienda del chamán matizaran «sé que he soñado B porque es lo que me ha dicho el brujo». Los indígenas contarían con el testimonio del brujo para justificar por qué saben qué han soñado. Pero ni Unamuno ni el brujo, a pesar de su privilegiada posición, podrían apelar a razón alguna que justifique por qué saben lo que han soñado Augusto y el indígena de turno respectivamente.

### 3. UN NUEVO JUEGO DE LENGUAJE

Así como el proceder de los indígenas a los que acabo de hacer mención no sería algo correcto o incorrecto sino parte de un modo de vida distinto al nuestro, otro tanto podríamos decir del juego de lenguaje al que en último extremo nos conduciría el proceder de los científicos. Si el testimonio de la máquina fuera aceptado sin reservas, estaríamos ante algo que iría más allá del mero avance tecnológico: en tal caso habría surgido un nuevo juego de lenguaje. Naturalmente cabría argumentar que tomar como incuestionable el testimonio de la máquina acarrearía ciertas ventajas, pero siempre desde el punto de vista de los científicos: por poner sólo un ejemplo, y dejando a un lado el interés que con toda probabilidad se suscitara en el hombre de la calle, se podrían establecer mediciones y clasificaciones rigurosas a partir de la información que arrojará el aparato. Pero si llegara un día en que nadie se extrañara ante una expresión del tipo «me he equivocado al afirmar que había soñado A porque la máquina dice que he soñado B», ¿no deberíamos reconocer que el tradicional juego de lenguaje del soñar habría sido reducido e integrado dentro de un nuevo juego de lenguaje?

Vayamos por partes. En primer lugar, y a simple vista, la máquina constituiría una prueba adecuada para manifestar que no hemos soñado mientras dormíamos, posibilidad con la que no contamos en nuestro juego de lenguaje actual. En palabras de Wittgenstein:

---

<sup>15</sup> Quiero subrayar la importancia de que el chamán, al igual que Unamuno podría haber hecho en su novela, «dicte a voluntad» el relato onírico correspondiente a los sueños de otras personas. Si el chamán se basara en alguna referencia —por ejemplo, revisar con atención la palma de la mano del indígena cuyos sueños se apresta a relatar— habría margen para el error y la duda, por lo que rigurosamente hablando, el chamán debería decir: «Sé que X ha soñado A porque lo leí en su mano».



Si digo que esta noche no he soñado, tengo que saber por dónde debería buscar el sueño; es decir, la proposición 'He soñado', aplicada a la situación efectiva, debe ser falsa, pero no un sinsentido<sup>16</sup>.

El hecho de tener dónde buscar el sueño sólo nos permitiría decir si hemos soñado o no; pero la máquina, al ofrecernos una reproducción del sueño, nos ofrecería algo más: al poder contrastar nuestro recuerdo con el testimonio de la máquina, ésta nos permitiría confirmar si nuestra memoria nos ha engañado. Por tanto, la pregunta que surge ante nosotros es la siguiente: ¿qué ocurriría si alguien dijera «creía haber soñado A, pero la máquina dice que he soñado B»? En este punto es preciso destacar que contrastar el propio relato de un sueño con el testimonio de otra instancia a la que se tomara como autoridad indiscutible en la materia supondría traer a colación el verbo «creer». Aun en los casos en que nuestro testimonio coincidiera con el de la máquina, tomar a ésta como autoridad nos llevaría a decir: «creo que he soñado A, pero hasta que la máquina no lo confirme, no puedo decir que sé tal cosa». Como podemos ver, la aparición de la máquina abriría un hueco epistémico, por así decir, entre el sujeto y sus sueños. Si alguien dijera que cree haber soñado A, no tendría por qué justificar en qué se basa para manifestar dicha creencia; no obstante, estaría admitiendo implícitamente la posibilidad de estar equivocado. ¿Pero qué nos revelaría una discrepancia entre nuestro testimonio y el de la máquina? ¿Realmente podríamos llegar a admitir que estamos equivocados al relatar nuestros propios sueños?

Si alguien cree haber *soñado* A cuando la máquina muestra que ha *soñado* B, parece que existe una discrepancia palpable: no en vano se usa en ambos casos el verbo «soñar» para decir que determinada persona experimentó una cosa u otra mientras dormía. Sin embargo, pienso que no existe tal discrepancia, pues ambos usos del verbo «soñar» se hallarían en niveles de discurso distintos: o si se prefiere, se trataría de juegos de lenguaje diferentes. Naturalmente, los científicos partirían de que ambos testimonios se hallan en el mismo nivel de discurso: en este sentido, debemos tener presente que el propósito de estos investigadores es reproducir nuestros sueños y no otra cosa distinta. Pero por muy fundamentados y rigurosos que sean los argumentos de los científicos, y por muy elevado que pueda llegar a ser el porcentaje de personas que reconocen la eficacia de la máquina, ésta no producirá otra cosa que meras imágenes y sonidos. Cuando tuviera lugar una discrepancia, los científicos podrían, a lo sumo, tratar de convencernos de que hemos soñado lo que muestra la máquina. Hablo de «tratar de convencernos» así como también pude haber hablado de «tratar de convencerse a ellos mismos», ya que la insistencia en la eficacia de la máquina carecería de una base fundada. Al fin y al cabo, ¿cómo podrían distinguir los científicos si la máquina comete un error, o muestra una serie de imágenes y sonidos que no se corresponde con lo que *realmente* hemos soñado? Independientemente del nivel de progreso tecnológico, los científicos carecerían de

---

<sup>16</sup> IF 448.







una referencia para afirmar que la máquina *se equivoca* o *acierta* al mostrar qué es lo que *realmente* soñamos: lo único que cabría decir es que la máquina ofrece una serie de imágenes y sonidos que puede coincidir o no con lo que dicen haber soñado ciertas personas. Teniendo esto en cuenta, salta a la vista que el prestigio que pudiera alcanzar la máquina entre el hombre de la calle no sería sino una simple cuestión de popularidad: y lo que tal vez es peor, en el caso de los científicos no podríamos decir que estaban haciendo ciencia, sino tratando de persuadirnos —a nosotros y también a ellos mismos— de la eficacia de su artefacto. Mantengo que se trataría de mera persuasión porque hablar de eficacia en este caso concreto supondría haber demostrado que lo que muestra la máquina se corresponde con cierta referencia, es decir, con lo que el individuo *realmente* ha soñado: pero lo que estarían haciendo los científicos sería simplemente imponer una referencia que *dicta* qué es lo que hemos soñado.

La idea de reducir el concepto usual de «sueño» al uso científico del término podría venir sugerida por el hecho de que el nuevo concepto pertenece a una ciencia empírica, lo cual nos llevaría a pensar que comparte todos los rasgos característicos del concepto usual del soñar. El científico y el filósofo científicista podrían añadir a lo dicho que nada se habría perdido con esta reducción conceptual; más bien, alegrarían, habríamos ganado en precisión. Pues si bien el acceso al contenido del sueño estaba limitado a informes individuales caracterizados por su extrema vulnerabilidad ante el olvido y la distorsión, ahora gozaríamos de la oportunidad no ya de acercarnos un poco más al sueño, sino de acceder al sueño mismo. Sin embargo, sería un grave error creer tal cosa, pues el «sueño» al que habrían accedido los científicos sería distinto del «sueño» al que nos referimos cuando relatamos nuestras experiencias oníricas. En otras palabras, el juego de lenguaje derivado del uso de la máquina no sería sino una mera ceremonia celebrada junto al juego tradicional.

#### 4. CONCLUSIONES

La máquina que reproduce nuestros sueños no es más que un recurso que he utilizado para mostrar ciertas limitaciones de nuestro juego de lenguaje del relato onírico: limitaciones que, sin la referencia a la máquina, resultan difíciles de apreciar a simple vista. El propio Wittgenstein señala una de estas limitaciones al puntualizar que la memoria nada tiene que ver con el juego de lenguaje de relatar sueños:

¿Tengo que hacer entonces una suposición acerca de si a esa gente la ha engañado la memoria o no; acerca de si durante el sueño realmente vieron esas figuras ante sí, o sólo les parece así al despertar? ¿Y qué sentido tiene esta pregunta? —¿Y qué interés?! ¿Nos preguntamos eso jamás cuando alguien nos relata su sueño? Y si no es así —¿es porque estamos seguros de que su memoria no lo habrá engañado? (Y suponemos que fuera una persona con una memoria especialmente mala)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> IF, p. 427.





En lo dicho por Wittgenstein parece haber algo de cierto y, al mismo tiempo, algo dogmático que no refleja fielmente nuestro juego de lenguaje del relato onírico. Para aclarar esta idea, creo que sería conveniente distinguir dos usos del verbo «recordar». Por un lado tendríamos —si se me permite la expresión— el «recordar correctamente», es decir, el recuerdo que puede ser contrastado para certificar si es correcto o no. Cuando Wittgenstein da a entender que la memoria no tiene nada que ver con los relatos oníricos, se está refiriendo a este primer uso<sup>18</sup>. De hecho, he recurrido a las alusiones a la máquina, al brujo y a la novela de Unamuno para ilustrar cómo debería ser —o a qué se debería parecer— nuestro juego de lenguaje del relato onírico para decir con rigor que «recordamos correctamente» y «sabemos» que es lo que hemos soñado. Para hablar en estos términos necesitaríamos una referencia que nos permitiera contrastar el relato onírico, pero es evidente que carecemos de dicha referencia.

No obstante, y como dije anteriormente, parece dogmático y precipitado afirmar de forma tajante que la memoria no juega papel alguno en nuestros relatos oníricos. ¿Qué haríamos entonces con expresiones tan corrientes como: «Quería contarte un sueño, pero lo he olvidado»? Si aceptáramos el uso de «recordar correctamente» como el único que debe ser considerado al relatar nuestros sueños, hallaríamos conclusiones tan paradójicas como las siguientes: «Quería contarte un sueño. Pero al no tener ninguna referencia que me permita afirmar con propiedad que lo recuerdo correctamente, no puedo decir siquiera que lo recuerdo. Como no lo recuerdo, no tengo ningún sueño que contarte. Y tampoco podré decir más tarde que lo he olvidado, pues nunca lo he recordado». Por tanto, es conveniente hacer mención a un segundo uso del verbo «recordar». Este uso se asocia a la mera persistencia de la huella mnémica del sueño, por lo que está de más plantear si se puede otorgar un valor de verdad al relato de turno. Lo único que podríamos decir en relación con este uso es que mientras persiste la huella mnémica recordamos el sueño; pero a medida que dicha huella va disipándose, olvidamos progresivamente lo que hemos soñado<sup>19</sup>. Es evidente que, desde un punto de vista estrictamente

---

<sup>18</sup> En este punto sería bueno recordar que el caso de los *sleep-talkers* o sujetos que hablan en voz alta cuando están dormidos no es más que una excepción que hay que tomar con reservas. Se trata de un caso poco corriente que no siempre tiene lugar durante la fase REM, sino que a veces ocurre durante otras fases distintas: de ahí que sea frecuente que los *sleep-talkers* no recuerden haber soñado absolutamente nada relacionado con los gestos y palabras que dicen haber presenciado y escuchado aquellos que estaban al lado de los *sleep-talkers* mientras éstos dormían. Por tanto, cabría discutir si alguien que está hablando en voz alta mientras duerme está soñando. Pero este artículo no es el lugar apropiado para discutir dicho problema.

<sup>19</sup> Cf. D. COHEN, *Sleep and Dreaming: Origins, Nature and Functions*, Pergamon, Oxford, 1979, p. 158. Según este autor, la persistencia de la huella mnémica del sueño está positivamente correlacionada con el impacto emocional de la experiencia y la activación neurofisiológica durante la fase REM —factores ambos que contribuyen a aumentar la conciencia y atraer la atención durante el sueño—, pero está inversamente correlacionada con los eventos que tienen lugar durante el sueño, el despertar y después de despertar que interfieren con la consolidación o recuperación de recuerdos asociados con la experiencia onírica.

lógico, este uso del verbo «recordar» no es riguroso; mas no debemos olvidar que es también el uso más extendido. No en vano se trata del uso que aparece en nuestros relatos oníricos, pues decimos que recordamos lo que soñamos aunque no podamos contrastar dicho recuerdo. Que este uso del verbo «recordar» sea precisamente el que empleamos en nuestros relatos oníricos nos indica ya cómo se usa realmente la imagen analizada en el presente artículo<sup>20</sup>. Como decía Wittgenstein, cuando nos encontramos con una imagen debemos averiguar cómo se usa, con lo cual entenderemos el sentido de lo que se dice<sup>21</sup>. Y en nuestro caso, al describir el uso —no riguroso— ligado a la imagen que nos ocupa, ya hemos cobrado conciencia de cómo se utiliza ésta, por lo que estamos en condiciones de entender qué es lo que verdaderamente se dice cuando usamos dicha imagen. Por consiguiente, no es necesario extirpar esta imagen de nuestro lenguaje para liberarnos de su tiranía. Una vez que ha sido analizada, la imagen ya no nos esclaviza.

En lo que respecta a la máquina reproductora de sueños, ya quedó dicho que es un proyecto inviable porque no existe posibilidad alguna de contrastar si este artefacto es más o menos eficaz a la hora de reproducir lo que *realmente* hemos soñado. Por tanto, la imposibilidad de diseñar una máquina que hiciera realidad el pronóstico de Dennett constituye un claro ejemplo de las restricciones lógicas a las que debe someterse la ciencia. Una forma distinta de plantear esta restricción es decir que debemos conformarnos con reconocer que habitualmente nos limitamos a contar sueños y aceptarlos como verídicos. Sin embargo, es posible que nos resulte difícil conformarnos con semejante versión de la gramática de los relatos oníricos, pues hace que el correspondiente juego de lenguaje —y por extensión el ser humano que lo juega— parezca muy primitivo: mucho más primitivo, quizá, de lo que alguien podría esperar al comenzar a abordar este asunto. Y es que el juego de lenguaje del relato onírico podría ser descrito en unos términos tan simples como los utilizados por Wittgenstein:

Gente que, después de despertar, nos cuenta ciertos hechos (que estuvieron en tal o cual lugar, etc.). Entonces les enseñamos la expresión «he soñado», a la cual sigue el relato. Luego les pregunto a veces «¿Has soñado algo hoy?» y recibo una respuesta afirmativa, o una negativa, a veces el relato de un sueño, a veces no. Este es el juego de lenguaje<sup>22</sup>.

Ahora bien, quien crea que este juego de lenguaje es muy primitivo debería preguntarse en función de qué o respecto a qué lo considera primitivo. Alguien podría alegar que este juego parece extremadamente simple y primitivo si lo comparamos con el derivado de la máquina: pues dejando a un lado los comentarios que revelaban la ineficacia de la máquina desde el punto de vista gramatical, lo cierto es

---

<sup>20</sup> Pues esta imagen, recordémoslo una vez más, nos invitaba a ver el relato onírico como una mera cuestión de memoria.

<sup>21</sup> Ver nota 3.

<sup>22</sup> IF, p. 427.

que las personas que creían ver reflejados en ella sus propios sueños contaban con un recurso científicamente avalado para contrastar sus relatos oníricos; en cambio, los indígenas parecerían extremadamente primitivos por fiarse de un individuo que no cuenta con medios científicos de ninguna clase que doten de fundamento a sus testimonios. Mas a pesar de la aureola de sofisticación que rodea a la máquina y el aire de dogmatismo tribal que parece respirar el chamán, la posibilidad de contrastar la información ofrecida por la máquina es tan nula e inexistente como la de confrontar lo que dice el chamán: por muy distinta que pueda resultarnos la apariencia externa de la máquina y el chamán, apenas hay diferencia alguna en la gramática profunda de sus correspondientes juegos de lenguaje. No obstante, Wittgenstein da una alternativa a quien todavía considere que nuestro juego de lenguaje del soñar resulta primitivo frente al alto grado de evolución de los seres que lo juegan:

En este punto, quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento<sup>23</sup>.

Decía Allan Janik que si bien Wittgenstein no estaba de acuerdo con las teorías y opiniones de Freud, sí es cierto que admiraba sus principios básicos en la práctica del psicoanálisis, especialmente los concernientes al modo en que estamos tentados a engañarnos cada vez que tratamos de entendernos a nosotros mismos; pero si había algo que Wittgenstein admirara en Freud, añade Janik, era cómo ayudaba a la gente a resolver sus problemas a costa de que aceptaran una imagen muy devaluada de sí mismos<sup>24</sup>. En lo que a mí respecta, me temo que no podremos entender a Wittgenstein mientras nos siga sonando vacía su exhortación *Lab uns menschlich sein*: seamos humanos<sup>25</sup>. Si no aceptamos el aspecto humano de nuestros conceptos, no estaremos en condiciones de apreciar, por poner sólo algunos ejemplos, que lo que llamamos «razones», «explicaciones» y «justificaciones» es algo que simplemente nos atrae y satisface. O que algunas veces, cuando nos despertamos, contamos un sueño. Sin más.

---

<sup>23</sup> SC 475.

<sup>24</sup> A. JANIK, *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 191.

<sup>25</sup> L. WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, p. 75.

