

La circularidad de las ruinas Variaciones de Borges sobre un tema cartesiano

Plus d'un philosophe a voulu, à l'exemple de Descartes, se mettre à la place de Dieu, et créer, comme lui, un monde avec la parole; mais bientôt toutes ces folies de la philosophie, sont réprouvées des sages; et même ces édifices fantastiques, détruits par la raison, laissent dans leurs ruines des matériaux dont la raison même fait usage. (Voltaire. Précis du Siècle de Louis XV. Ch. 39)

Deux choses nous annoncent notre sort avenir et nous font rêver: les ruines anciennes, et la courte durée de ceux qui ont commencé de vivre en même temps que nous. (Diderot. Lettres à Sophie Volland, I)

“Las ruinas circulares”. ¿Qué relación tiene ese título con la trama de un cuento en que un mago saca de su sueño una creatura semejante a él y descubre, al final, que él también está siendo soñado?

La escena se sitúa, de hecho, en medio de unas ruinas de forma circular, pero esa figuratividad espacial no parece condicionar, a la manera de una metáfora generativa, la estructura del cuento. Por una parte, la trama interna parece más bien sugerir la “transitividad” infinita de la noción de creación-ficción, es decir, una infinita línea recta de causas y efectos, no una circularidad. Por otra parte, no se ve en qué medida la noción de “ruinas” pueda jugar un papel aglutinante de las significaciones del texto. A menos que...

A menos que, como a menudo en Borges, se trate de un título “clin d’œil” que incita al curioso a ir a buscar más lejos.

La noción de “ruinas” se desarrolla como categoría estética desde el Renacimiento y se corona entre los paisajistas del siglo XVIII. En literatura, la figura de las ruinas comienza representando un paradigma de destrucción: se habla de “convertirse en ruinas” o de edificar “sobre las

ruinas". A mediados del siglo XVIII comienza su nueva acepción: la estética de las ruinas, propuesta particularmente por Diderot en sus comentarios a los *Salons* de pintura¹. La ruina aparece desde entonces como una producción humana que, parcialmente destruida o quemada, ha regresado al mundo natural del "paisaje". Su principal función es la de dotar al paisaje de una "nostalgia", de un "aquí vivieron". Y la de dotar al tiempo de una ilusión de acabamiento. En cierta medida la "ruina" es al paisaje lo que el "fragmento" es a la literatura. Es decir que la tercera función de la ruina es la de dotar a lo incompleto de la facultad de evocar un hipotético todo.

Tal vez se pueda, entonces, conjeturar que, por detrás del cuento, Borges está trabajando con ruinas textuales a las que, de acuerdo con su estilo de pensamiento, les infunde un ritmo de circularidad. En efecto, lo que detiene la atención flotante del filósofo que lee "Las ruinas circulares" son los despojos de "motivos filosóficos" que habitan cada párrafo. Al narrativizar esos despojos, Borges los hace jugar en registros inesperados, siguiendo la manera en que la variación musical trata un tema de base. Los temas filosóficos, como las ruinas, aparecen huérfanos de su mundo primitivo y tratan de integrarse en la nueva configuración, que los incorpora no ya en la arquitectura sino en el paisaje. La estética de las ruinas aparece aquí como una metáfora del fenómeno intertextual.

La tentativa de esta páginas es la de seguir las huellas de ciertos despojos cartesianos que figuran como ruinas en el circular paisaje literario de este cuento de Borges. Se trata de fragmentos de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Como a tantas ruinas, el pasar del tiempo les ha ido incrustando añadidos de generaciones sucesivas, que observaremos de paso. No extrañará, espero, que la presente tentativa de como resultado un "patch-work" de citas, un "collage" de referencias de lo que está por detrás de un texto de Borges que quedará sin analizar. Se trata, en resumen, de la proposición de un "paisaje de ruinas cartesianas" como telón de fondo a la lectura del cuento de Borges.

¹ Dice Diderot en *Salon de 1767*: "Nous attachons nos regards sur les débris d' un arc de triomphe, d' un portique, d' une pyramide, d' un temple, d' un palais, et nous revenons sur nous-mêmes; nous anticipons sur les ravages du temps, et notre imagination disperse sur la terre les édifices mêmes que nous habitons; à l' instant la solitude et le silence règnent autour de nous, nous restons seuls de toute une nation qui n' est plus ; et voilà la première ligne de la poétique des ruines" (227).

La teoría del sueño

“Sabía que su inmediata obligación era el sueño”, dice Borges del mago que, en la “unánime noche”, llega desde el sur a las ruinas circulares.

La figura del sueño, omnipresente en toda la literatura de Borges, juega un papel axial en el desarrollo de la filosofía de Descartes.

Descartes se apoyó en la experiencia del sueño, en la sospecha que tal experiencia arroja sobre la certeza del conocimiento, para fundamentar su método de recuperación de la realidad a partir de la duda:

¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.²

Existe, pues, la eventualidad de que la vida sea sueño, y de que, si no Dios, al menos un genio maligno me esté haciendo creer que existe lo que en realidad estoy soñando:

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios –que es fuente suprema de verdad–, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañoso que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad.³

² Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibis jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens et sciens extendo et sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. (1: 7)

³ Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunc-

Por primera vez en la historia del pensamiento occidental, la filosofía salta de una preocupación por las causas primeras a una preocupación por las garantías del conocimiento.

Sobre esas ruinas cartesianas dejará sus huellas la reflexión de Segismundo, en la jornada III de *La vida es sueño*, de Calderón :

Ni aun agora he despertado;
que según, Clotaldo, entiendo,
todavía estoy durmiendo:
Y no estoy muy engañado;
Porque si ha sido soñado
lo que vi palpable y cierto,
lo que veo será incierto;
y no es mucho que rendido,
pues veo estando dormido,
que sueño estando despierto.

Borges parte de la misma situación, pero vista en perspectiva circular, como reflejo o inversión de los datos cartesianos.

En primer lugar, hay una inversión total de la perspectiva: no se trata de saber si la creatura está o no soñando, sino si está o no siendo soñada.

En segundo lugar, hay una anulación del dualismo cartesiano que separa el creador (benigno) del engañador (maligno); crear, soñar y engañar constituyen un único acto demiúrgico, que es también un acto de amor:

A todo padre le interesan los hijos que ha procreado (que ha permitido) en una mera confusión o felicidad; es natural que el mago temiera por el porvenir de aquel hijo, pensado entraña por entraña y rasgo por rasgo, en mil y una noches secretas. (OC 1: 454)

El orden del mundo se mantiene mientras todo permanezca dentro de la inmanencia de lo "ficticio", mientras no se descubra el acto creador. El desengaño no es buscado sino temido:

Temió que su hijo meditara en ese privilegio anormal y descubriera de algún modo su condición de mero simulacro. No ser un hombre, ser la proyección del sueño de otro hombre ¡qué humillación incomparable, qué vértigo!

En tercer lugar, todo el problema, hasta la última frase, es vivido y analizado no desde el punto de vista del "engañado" sino del "engañador"; El final del cuento mostrará que el verdadero drama es el vivido por el creador:

taque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo (1: 12)

Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.

Finalmente, un corolario que aparece disimulado pero que no deja lugar a dudas: el drama producido por la posibilidad de ser un mero sueño no es el drama de toda creatura, sino el de todo creador. Los “hombres de la región” que proveen alimentos, no tienen el triste privilegio de ser soñados: sólo es soñado el soñador. En otras palabras: sólo un dios puede ser la proyección de otro dios...

El argumento ontológico

“En el sueño del hombre que soñaba, el soñado se despertó.”

El mago de “Las ruinas circulares” ensaya dos métodos distintos para soñar a un hombre “e imponerlo a la realidad”. El primero, por selección, fracasa; el segundo, por saturación, triunfa. En ambas tentativas Borges está explorando la epistemología de dos teodiceas diferentes.

El método de selección parte de un sueño de múltiples seres soñados como ya realizados, de entre los cuales se trata de elegir el mejor. Este método coincide con la hipótesis de la existencia de arquetipos de los que las cosas serían copias. Como Berkeley (cf. *infra*), Borges considerará un paralogismo la posibilidad de pensar en una realidad que existe como no pensada, de la que se originan las ideas. Por eso se producirá la “catástrofe”, cuando el mago se dé cuenta de que, de hecho, no estaba soñando (es decir no estaba creando con el pensamiento). El único proceso posible es el inverso, el que va de la idea de la cosa a la existencia de la misma.

En cambio, el método de saturación se presenta como tentador, porque ya parece haber dado sus pruebas: pensar perfectamente, perfección por perfección, un ser perfecto, hay quien dijo que es lo mismo que imponerlo a la realidad. Tal es el esquema de la prueba concebida por San Anselmo y consagrada por Descartes, que Kant, al combatirla, llamó “argumento ontológico”.

Era de esperar que Borges se sintiera atraído por las implicaciones fantásticas de este argumento, según el cual no hay diferencia entre pensar en Dios y afirmar su existencia, porque de otro modo no estaríamos pensando en Dios sino en un ser imperfecto, que sería inferior al mismo ser pero pensado como existente. La existencia es concebida como el más excelso de los atributos, del que no puede carecer un ser perfec-

to. La conclusión es que, dado que podemos pensar en Dios, es imposible que Dios no exista.

Al transportarlo al plano fantástico, Borges va a explorar los límites lógicos de este argumento. Un hombre se impone la empresa de soñar tan perfectamente a un ser imaginario, que dicho ser no puede dejar de existir, de otra forma habría posibilidad de un sueño más perfecto, que lo sueñe como existente...

La primera formulación del argumento ontológico pertenece a San Anselmo, en las primeras páginas del *Proslogion*, en que Dios aparece como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse":

No es lo mismo que una cosa exista en el entendimiento que entender que la cosa existe. Así, cuando el pintor premedita lo que está por hacer, ya lo tiene en el entendimiento, pero no entiende que exista lo que todavía no ha hecho. En cambio, una vez que lo ha pintado, no sólo tiene en el entendimiento lo que ya hizo, sino que además entiende que eso existe. Por eso, incluso el necio ha de convenir que tiene al menos en el entendimiento algo mayor de lo cual nada puede pensarse, porque cuando lo oye, lo entiende, y todo lo que se entiende está en el entendimiento. Y por supuesto, aquello mayor de lo cual nada puede pensarse no puede existir sólo en el entendimiento. Porque si sólo existiera en el entendimiento, podría pensarse que es mayor lo que, además, existe en la realidad. Si pues aquello mayor de lo cual nada puede pensarse existiera sólo en el entendimiento, sería lo mismo que aquello que admite que sea pensado algo mayor. Pero es evidente que no puede ser así. En consecuencia, existe sin duda tanto en el entendimiento como en la realidad algo mayor de lo cual nada se puede pensar. Tan cierto es esto, que no podría siquiera pensarse que no exista. De hecho se puede pensar que exista algo que es impensable que no exista y que es más grande que lo que puede pensarse que no existe. Por consiguiente, si puede pensarse que no existe algo mayor de lo cual nada puede pensar, aquello mismo mayor de lo cual nada puede pensarse no es aquello mayor de lo cual nada puede pensarse; lo cual es contradictorio. Por ende, aquello mayor de lo cual nada puede pensarse existe tan evidentemente que ni siquiera podría pensarse que no exista.⁴

⁴ "Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quod nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non

La formulación, algo diferente, de Descartes se integra en su propio proyecto de duda metódica: si dudo, no puedo dudar de que dudo, es decir, de que pienso. Y si soy capaz de pensar en un ser perfecto, este ser existe:

Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, existan o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que verdaderamente existe: no es que mi pensamiento pueda hacer que sea así ni pueda imponer ninguna necesidad a cosa alguna: al contrario, es porque la necesidad de la cosa misma, es decir de la existencia de Dios, determina que mi pensamiento lo conciba de esta forma. Porque no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir un ser sumamente perfecto desprovisto de la suma perfección) como soy libre de imaginar un caballo alado o sin alas.⁵

Es evidente que Borges goza con el vértigo ocasionado por el argumento ontológico, con la posibilidad de que la existencia pueda deducirse del pensamiento, pero le asesta al mismo tiempo un glorioso golpe mortal al poner en escena, si no la falacia, al menos los límites de los argumentos de Anselmo y de Descartes. Decir “*en el sueño del soñador el soñado despertó*” corresponde a decir “pensar un ser perfecto equivale a afirmar su existencia... *en el pensamiento*”.

Pero esa forma de liquidar el argumento es también una forma de celebrarlo. Porque de lo que se trata en este cuento es precisamente de borrar las fronteras entre lo pensado y lo real. Por eso no parece impertinente relacionar la segunda empresa del mago con la del argumento

potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse”. (II, 101)

⁵ Neque enim, ex eo quod non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo seungi non posse. Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari. (5: 10)

ontológico, aunque se trate de dar existencia a un simple hombre (del que luego se podrá suponer, por transitividad, que también es un dios). Lo que retoma Borges es la ecuación que parece estar implicada en el proyecto de Descartes: que lo real es una forma especial de ser pensado.

*Excursus: La estatua de Condillac,
una versión empirista del argumento ontológico*

El soñador de “Las ruinas circulares”, recibe, una noche, la asistencia de un ser extraño. Por un lado es el “dios múltiple” que animará el objeto de su sueño. Por otra parte, se dice que “Fuego” es, no su realidad, sino únicamente su “nombre terrenal”. Su ser es a la vez tigre, potro, toro, una rosa y una tempestad. Su verdadera consistencia, que sólo se manifiesta y actúa al ser soñado, es el de una estatua; durante la vigilia, en cambio, es una efigie. La palabra “efigie” implica apariencia e imitación; no así la palabra “estatua”. En cierta medida, su presencia y su actuación invierten los planos de la representación: lo real es el sueño, la vigilia, su reflejo.

Una estatua que es también una rosa pertenece al paisaje filosófico de las ruinas cartesianas, que Borges retoma de soslayo.

La coherencia de su método dubitativo llevó a Descartes a afirmar la existencia de ideas innatas (como la idea de Dios), cuya certeza está garantizada precisamente por el hecho de no provenir de los sentidos, sino directamente del ser perfecto. Una de las versiones de su argumento ontológico se basa precisamente en esa premisa: que sólo un ser perfecto puede infundirme la idea de un ser perfecto.

Uno de sus principales detractores fue Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780). Para Condillac, el único origen de las ideas son las sensaciones; las ideas son “sensaciones transformadas”. Nacemos en un estado de total virginidad de ideas y de sensaciones, un estado que nos es imposible recordar y difícilísimo imaginar. En su célebre *Traité des Sensations* (1754), Condillac propone una especie de fábula filosófica para facilitar el pensamiento del origen de las ideas. Es la conocida teoría de la estatua, que Borges y Margarita Guerrero recogen en *El Libro de los seres imaginarios* (OCC 581–582), extraída, no directamente del *Traité* de Condillac, sino de la *Histoire de la philosophie* de Émil Bréhier.

Condillac emprende la tarea de desandar el camino de Descartes. Su método de duda no se aplicará a lo sensorial sino a las ideas. Su pre-

gunta es: ¿cómo llegar a la afirmación del mundo exterior sin necesidad de ideas previas? Por eso propone la fábula de la estatua sensible.

Descartes –escriben Borges y Guerrero– profesó la doctrina de las ideas innatas; Etienne Bonnot de Condillac, para refutarlo, imaginó una estatua de mármol, organizada y conformada como el cuerpo de un hombre, y habitación de un alma que nunca hubiera percibido o pensado. (OCC 581)

Así comenzará el largo camino de recuperación de lo real y de transformación de sensaciones en ideas, una suerte de parábola invertida del argumento ontológico. Narra Condillac:

Para cumplir ese cometido, imaginamos una estatua organizada interiormente como nosotros, y animada de un espíritu privado de toda especie de ideas. Supusimos además que su exterior de mármol no le permitiría el uso de ninguno de sus sentidos, y nos reservamos la libertad de irlos abriendo a nuestra guisa a las diferentes impresiones de que son capaces. Creímos deber comenzar por el olfato, porque, de todos los sentidos, es el que parece menos contribuir a los conocimientos del espíritu humano.⁶

Poco a poco Condillac irá incluyendo los sentidos restantes, y mostrando cómo la combinación de las distintas sensaciones permite a la memoria la construcción de ideas. Por ejemplo, al aparecer el sentido del tacto, la estatua puede tocar un objeto exterior, pero también puede tocarse a sí misma, y de allí nace la percepción del yo como distinto del mundo exterior. Pero lo que más impresionó a Borges –porque coincide, en parte, con su mundo poético– ha sido ese primer estadio, donde la estatua no tiene más que el tenue sentido del olfato. Prosigue Condillac:

Los conocimientos de nuestra estatua, limitada al sentido del olfato, no pueden extenderse más allá que a los olores. Carece tanto de las ideas de extensión, de figura, de todo lo que esté fuera de ella y de sus sensaciones, como de las de color, de sonido, de sabor. La estatua no es, para sí misma, más que los olores que ella siente. Si le presentamos una rosa, ella será para nosotros una estatua que huele una rosa; pero para ella, no será más que el olor mismo de esta flor. Será, pues, olor de rosa, de clavel, de jazmín, de violeta, según los objetos que impresionarán su órgano. En una palabra, los olores no son, para

⁶ “Pour remplir cet objet, nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d’ un esprit privé de toute espèce d’ idées. Nous supposâmes encore que l’ extérieur tout de marbre ne lui permettoit l’ usage d’ aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. Nous crûmes devoir commencer par l’ odorat, parce que c’ est de tous les sens celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l’ esprit humain “ (4).

ella, más que sus propias modificaciones o maneras de ser, y no sería capaz que creerse otra cosa, puesto que son las únicas sensaciones de que es capaz.⁷

La libre asociación que se opera entre el cuento y el tema de la estatua de Condillac produce un movimiento de hipálage narrativa: la construcción progresiva del “hijo” soñado, no ya sentido por sentido, sino órgano por órgano, recuerdan otro aspecto de la fábula de la estatua animada. Sin embargo, al integrar esas ruinas de la vieja tradición cartesianiana, Borges, una vez más, invierte las polaridades: la estatua, para Condillac, se cree perfume de rosa, mientras que quien la piensa desde afuera la conoce como “estatua que huele una rosa”. En cambio el ser soñado, para Borges, se cree real, mientras que sólo el que lo sueña sabe que no es más que sueño.

Sabemos, sin embargo que en el mundo de Borges el hecho de ser soñado es, en cierta medida, una garantía más fuerte de existencia que el de no serlo.⁸

Esse est percipi

Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.

El descubrimiento de que se existe en la mente de otro no es sólo un descubrimiento humillante y terrorífico. Es también un alivio. Al menos un alivio lógico. Más monstruoso, en efecto, sería pensar en una cosa no pensada.

Lo que sin duda está en juego para Borges en la posición de Descartes es el problema de la legitimidad del inmanentismo. En efecto, si, al decidir que dudaré de todo, me aparece como único elemento de certeza

⁷ “Les connoissances de notre statue, bornée au sens de l’ odorat, ne peuvent s’ étendre qu’ à des odeurs. Elle ne peut pas plus avoir les idées d’ étendue, de figure, ni de rien qui soit hors d’ elle, ou hors de ses sensations, que celles de couleur, de son, de saveur. Elle n’ est par rapport à elle que les odeurs qu’ elle sent. Si nous lui présentons une rose, elle sera par rapport à nous, une statue qui sent une rose; mais par rapport à elle, elle ne sera que l’ odeur même de cette fleur. Elle sera donc odeur de rose, d’ oeillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d’ être; et elle ne sauroit se croire autre chose, puisque ce sont les seules sensations dont elle est susceptible” (11-12)

⁸ Es la conclusión implícita del relato “El otro” (OC 3: 11-16), en el que sobrevive a la historia, y puede narrarla, el personaje que demuestra haber sido soñado.

mi propio pensamiento y como única garantía de la existencia del mundo mi pensamiento de un ser infinito del que todo depende, resulta más económica la propuesta de que sólo existe la imanencia del pensamiento, y de que existir es una forma de ser pensado.

A eso llegó el obispo Berkeley con su afirmación de que "ser es ser percibido o percibir".

George Berkeley propuso que los objetos sólo existen en la medida en que son percibidos. No pretendió negar la existencia de la realidad exterior, sino simplemente definir esa existencia como idea percibida por la única substancia que existe en sí, que es el ser pensante. Veremos hasta qué punto Borges, como de costumbre, pondrá en escena los límites mismos de tal concepción filosófica.

Las ideas grabadas en los sentidos son cosas reales, o existen realmente —dice Berkeley—; eso no podemos negarlo, pero negamos que puedan subsistir sin las mentes que las perciben, o que sean copias de arquetipos que existen fuera de toda mente; pues el verdadero ser de una sensación o idea consiste en ser percibida, y una idea no puede parecerse a nada más que a una idea. (...) Puede decirse que los objetos sensibles existen "fuera de la mente" en otro sentido, es decir, cuando existen en alguna otra mente; así, cuando yo cierro los ojos, las cosas que veía pueden seguir existiendo, pero sólo si es en otra mente.⁹

Como de costumbre, Borges se apropia de la visión idealista de Berkeley, pero para prolongarla a su modo más allá de sus límites, pasando así, en cierta medida, del otro lado del espejo. Es decir, si existir es ser percibido por una mente, o ser una mente que percibe, ¿por qué no pensar que la mente que percibe debe también su existencia al hecho de ser percibida? Por eso Borges, de la fórmula completa de Berkeley sólo retendrá un hemistiquio: "ser es ser percibido". Y con esto da vueltas diametralmente el tema original de Descartes, según el cual nuestro ser se identifica con nuestro pensamiento.

Curiosamente, la tesis idealista y percepcionista le sirve a Berkeley como argumento para demostrar la existencia de Dios. Basta imaginar qué sucede con, por ejemplo, la existencia de un árbol en el que nadie,

⁹ "Ideas imprinted on the senses are real things, or do really exist; this we do not deny, but we deny they can subsist without the minds which perceive them, or that they are resemblances of any archetypes existing without the mind; since the very being of a sensation or idea consists in being perceived, and an idea can be like nothing but an idea. (...) Sensible objects may likewise be said to be "without the mind" in another sense, namely when they exist in some other mind; thus, when I shut my eyes, the things I saw may still exist, but it must be in another mind" (*Treatise* § 90).

en un determinado momento, está pensando. Si su existencia no se desvanece, es porque, pase lo que pase en las mentes humanas, siempre está siendo pensado por Dios. A lo largo de los *Three Dialogues between Hylas and Philonous* aparece constantemente el ejemplo del árbol que ningún humano percibe. La respuesta de Berkeley se resume en esta frase de Philonous:

todo ser no pensado es necesariamente y en razón de la naturaleza misma de su existencia, percibido por alguna mente; si no por una mente creada y finita, al menos seguramente por la infinita mente de Dios.¹⁰

Es célebre, dentro del debate en torno a Berkeley, el *limerick* compuesto por Ronald Knox (1988–1957), capellán de Oxford, a propósito de un árbol del Oxford Quad en el que ninguno piensa. Célebre también es la respuesta anónima que recibió. Escribe Knox:

There was a young man who said, 'God
Must think it exceedingly odd
If he finds that this tree
Continues to be
When there's no one about in the Quad.'

Respuesta:

Dear Sir:
Your astonishment's odd:
I am always about in the Quad.
And that's why the tree
Will continue to be,
Since observed by
Yours faithfully,
GOD.

(Cf. Russell 613)

La mezcla de “alivio” y de “terror” que produce el descubrimiento de ser soñado resume, para Borges, la extrema vulnerabilidad del ser. No es el ser soñado lo que aterra, sino la posibilidad de dejar de serlo. De allí, la plegaria que Borges poeta pone en boca de Quijano, a la vez sueño de Cervantes y responsable de dar existencia, por el sueño, a Don Quijote:

Para que yo pueda soñar al otro
Cuya verde memoria será parte

¹⁰ “every unthinking being is necessarily, and from –the very nature of its existence, perceived by some mind; if not by a finite created mind, yet certainly by the infinite mind of God” (*Three Dialogues* § 235).

De los días del hombre, te suplico:
Mi Dios, mi soñador, sigue soñándome. (OC 3: 178)

Pero ese Dios del poema es un dios inmanente y perecedero. La divinidad es una inmanencia transitiva, de tal forma que lo pensado por mí vive y muere con mi pensamiento, como yo muero cuando el dios inmediatamente superior deja de pensarme, como ese dios deja de ser cuando su dios lo olvida...

Soy el único espectador de esta calle;
Si dejara de verla, se moriría. (OC 1: 43)

“And if he left of dreaming about you...”

La visión cartesiana del sueño sólo tiene una perspectiva, la del soñador. El único temor posible es el de no saber que se está soñando. Descartes no adivina la otra perspectiva, la del soñado; ignora el otro temor, el de no saber que se está siendo soñado.

Aquí es donde Borges aplica su principio de circularidad a las ruinas cartesianas. El epígrafe de su relato alude a un pasaje elocuente de Lewis Carroll en *Through the Looking Glass*. Alicia está hablando con los hermanos enancomorfos Tweedledum y Tweedledee, y sorpresivamente se encuentran con el Rey Rojo del ajedrez roncando en un rincón. El diálogo que se establece recuerda la polémica epistolar entre Berkeley -representado aquí por los dos gemelos-, y el Dr. Johnson, a quien Berkeley califica de “candid thinking man”, representado por el sentido común de Alicia.

-Me parece que se va a resfriar si sigue ahí tumbado sobre la hierba húmeda -dijo Alicia, que era una niña muy prudente y considerada.
-Ahora está soñando -señaló Tweedledee- ¿y a que no sabes qué está soñando?
-¡Vaya uno a saber! -replicó Alicia- ¡Eso no podría adivinarlo nadie!
-¡Pues si te está soñando a ti! -exclamó Tweedledee batiendo palmas en aplauso de su triunfo-. Y si dejara de soñar contigo, ¿qué crees que te pasaría?
-Pues que seguiría aquí tan tranquila, por supuesto -respondió Alicia.
-¡Ya! ¡Eso es lo que tú quisieras! -replicó Tweedledee con gran suficiencia-. ¡No estarías en ninguna parte! ¡Cómo que tú no eres más que un algo con lo que está soñando!
-Si este Rey se nos despertara -añadió Tweedledum- tú te apagarías... ¡zas! ¡Como una vela!

-¡No es verdad –exclamó Alicia indignada-. Además, si yo no *soy* más que algo con lo que está soñando, ¡me gustaría saber lo que sois *vosotros!*

-¡Eso, eso! –dijo Tweedledum.

-¡Tú lo has dicho! –exclamó Tweedledee.

Tantas voces daban que Alicia no pudo contenerse y les dijo: – ¡Silencio! Que si seguís haciendo ruido lo vais a despertar.

-Eso habría que verlo; lo que es a *ti* de nada te serviría hablar de despertarlo –dijo Tweedledum– puesto que no eres más que un objeto de su sueño. Sabes perfectamente que no tienes ninguna realidad.

-¡Que sí *soy* real! –insistió Alicia y empezó a llorar.

-Por mucho que llores no te vas a hacer ni una pizca más real – observó Tweedledee– y además no hay nada de qué llorar.

-Si yo no fuera real –continuó Alicia medio riéndose a través de sus lágrimas, pues todo le parecía tan ridículo– no podría llorar como lo estoy haciendo.

-¡Espero que no supondrás que esas lágrimas son de verdad? – interrumpió Tweedledum con el mayor desprecio.¹¹

¹¹ “‘I’m afraid he’ll catch cold with lying on the damp grass,’ said Alice, who was a very thoughtful little girl.

‘He’s dreaming now,’ said Tweedledee: ‘and what do you think he’s dreaming about?’

Alice said ‘Nobody can guess that.’

‘Why, about *you!*’ Tweedledee exclaimed, clapping his hands triumphantly. ‘And if he left off dreaming about you, where do you suppose you’d be?’

‘Where I am now, of course,’ said Alice.

‘Not you!’ Tweedledee retorted contemptuously. ‘You’d be nowhere. Why, you’re only a sort of thing in his dream!’

‘If that there King was to wake,’ added Tweedledum, ‘you’d go out –bang!– just like a candle!’

‘I shouldn’t!’ Alice exclaimed indignantly. ‘Besides, if I’m only a sort of thing in his dream, what are *you*, I should like to know?’

‘Ditto’ said Tweedledum.

‘Ditto, ditto’ cried Tweedledee.

He shouted this so loud that Alice couldn’t help saying, ‘Hush!

You’ll be waking him, I’m afraid, if you make so much noise.’

‘Well, it’s no use *your* talking about waking him,’ said Tweedledum, ‘when you’re only one of the things in his dream. You know very well you’re not real.’

‘I am real!’ said Alice and began to cry.

‘You won’t make yourself a bit realer by crying,’ Tweedledee remarked: ‘there’s nothing to cry about.’

‘If I wasn’t real,’ Alice said – half-laughing though her tears, it all seemed so ridiculous – ‘I shouldn’t be able to cry.’

‘I hope you don’t suppose those are *real* tears?’ Tweedledum interrupted in a tone of great contempt” (238–239).

Si Alicia no quiere despertar al Rey es por pura bondad ingenua. En el mundo de Borges, en cambio, esta preocupación comparte la visión de los hermanos Tweedle, quienes llevan la opción de Berkeley a su límite paradójico: ¿qué pasaría si el soñador que nos sueña se despertara?

Pero, entre líneas, Borges está sugiriendo otra interpretación: el rey que sueña a Alicia es un personaje del sueño de Alicia. La circularidad entre el soñador y el soñado se convierte en un bucle de reciprocidad.

El genio maligno y el cerebro en el balde

La literatura y la filosofía contemporáneas han fraguado nuevas formas para imaginar el engaño ontológico. Para Descartes, se imponía la imagen de un demonio, de un “genio maligno” que puede hacerme creer que vivo lo que de hecho estoy soñando. Hoy se recurre a la biología neuronal y a la informática.

Cabe recordar que la eventualidad de un engaño permanente por parte de un espíritu maligno (que es lo que condujo a Descartes a su duda metódica), tiene como presupuesto y como conclusión una separación del hombre en dos sustancias diferentes: el alma, que es pensamiento, y la materia, que para Descartes es extensión. La hipótesis del genio maligno, que hace creer en la realidad de informaciones sensoriales ilusorias, se hace entonces posible gracias a la conexión totalmente arbitraria entre los sentidos y el alma.

Ello ha dado lugar a nuevas hipótesis sobre la eventualidad del engaño radical, basadas en la posibilidad de informar directamente al conocimiento sin pasar por los sentidos, es decir de hacerle creer al intelecto que los sentidos perciben algo que de hecho no están percibiendo.

Una de esas hipótesis es la que, a lo largo de este siglo, ha imaginado la posibilidad de un cerebro que, separado de su cuerpo, sea sometido a impulsos eléctricos que le hagan creer en un contacto con la realidad que de hecho no tiene.

Borges se interesó desde temprano en esta hipótesis, a través de sus lecturas del novelista inglés Olaff Stapledon, a quien consagró no menos de cuatro artículos. En su reseña (de 1937) del libro de Stapledon *Last and First Men*, Borges menciona la descripción futurista de “vastos cerebros instalados en torres de metal; especies de hombres concebidas y ejecutadas por esos sedentarios cerebros” (OC 4: 304). Treinta años más tarde, en una de las *Crónicas de Bustos Domecq*, “Los inmortales”, Borges y Bio retomarán la figura de Stapledon, metamorfoseado aho-

ra en el Dr. Eric Stapledon, cuya rigurosa metodología inspira los experimentos del cirujano argentino Dr. Narbondo. Dicho cirujano sostiene que “la muerte corporal proviene siempre de la falla de un órgano” (OCC: 367), y propone a Bustos, como garantía de inmortalidad, una operación de extirpación de todos los órganos, que salva sólo el cerebro, alimentado artificialmente y excitado por estímulos eléctricos. Así promociona el Dr. Narbondo su experimento:

La cirugía aporta la inmortalidad al género humano. Lo fundamental ha sido logrado; la mente persiste y persistirá sin el temor de un cese. Cada Inmortal está reconfortado por la certidumbre, que nuestra empresa le garante, de ser un testigo para *in aeterno*. El cerebro, irrigado noche y día por un sistema de corrientes magnéticas, es el último baluarte animal en el que todavía conviven rulemanes y células. Lo demás es fórmica, acero, material plástico. La respiración, la alimentación, la generación, la movilidad, ¡la excreción misma!, ya son etapas superadas. El Inmortal es inmobiliario. Falta una que otra pincelada, es verdad; la emisión de voces, el diálogo, es pasible aun de mejoras. (OCC: 368)

Esta idea del “desembodied brain” ha recorrido, desde la novela de Stapledon (1930) un larguísimo camino, ha intrigado a decenas de escritores y suscitado páginas maestras de filosofía.

Una de ellas concierne particularmente el tema aquí desarrollado. Se trata de un célebre capítulo de Hilary Putman sobre la posibilidad que un cerebro desencarnado y engañado mediante circuitos electrónicos, tendría de darse cuenta de su propia situación de cerebro desencarnado. Se trata, *servatis servoandis*, del mismo problema que Borges aborda en su cuento.

Putnam presenta así el caso del “cerebro en el balde”:

He aquí una posibilidad de ciencia ficción discutida por los filósofos: imagíñese que un ser humano (por ejemplo usted mismo) ha sido sometido a una operación por un científico malvado. El cerebro de la persona (su propio cerebro) ha sido extraído del cuerpo y situado en un balde con sustancias nutritivas que lo mantienen en vida. Las terminaciones nerviosas han sido conectadas a una computadora supercientífica que hace que el dueño del cerebro tiene la ilusión de que todo es perfectamente normal. Parece que hay personas, objetos, el cielo, etc., pero realmente todo lo que la persona (usted) experimenta es el resultado de impulsos electrónicos que van desde la computadora a las terminaciones de los nervios. La computadora es tan astuta que si la persona trata de alzar una mano, el feedback de la computadora hará que ella “vea” y “sienta” que la mano se alza. Más aun, introduciendo variaciones en el programa, el científico malvado puede hacer que la víctima “experimente” (o alucine) cada situación o am-

biente que aquél desee. Puede también borrar el recuerdo de la operación del cerebro, de modo que la víctima creerá haber estado siempre en esas condiciones. Puede, incluso, hacerle creer a la víctima que está sentada leyendo precisamente estas palabras sobre la divertida pero bastante absurda suposición de que hay un malvado científico que le extirpa a la gente el cerebro de sus cuerpos y los coloca en un balde de sustancias nutritivas que mantienen a los cerebros en vida. Las terminaciones nerviosas están, en principio, conectadas a una computadora supercientífica que hace que la persona dueña del cerebro tenga la ilusión de que...¹²

Por supuesto, la hipótesis puede extenderse a todos los seres humanos al mismo tiempo (es decir, que se trate de una alucinación colectiva), y hasta puede suponerse que no hay ningún científico que pueda mirar desde afuera el conjunto de cerebros alucinados.

El problema que presenta Putnam con referencia a este ejemplo es: si la hipótesis fuera exacta, y si fuéramos simples cerebros en un balde, ¿podríamos decir o pensar que lo somos?

Un largo y complicado proceso inferencial (muy parecido a la deducción a priori de la existencia por Descartes) parece autorizar a Putnam a concluir que tal proposición es imposible, y, más aún, que, en consecuencia, no puede ser cierto que seamos cerebros en un balde.

Putnam parte de la idea de que una proposición auto-contradictoria no puede ser verdadera. Por ejemplo, la afirmación “yo no existo” es falsa

¹² “Here is a science fiction possibility discussed by philosophers: imagine that a human being (you can imagine this to be yourself) has been subjected to an operation by an evil scientist. The person’s brain (your brain) has been removed from the body and placed in a vat of nutrients which keeps the brain alive. The nerve endings have been connected to a super-scientific computer which causes the person whose brain it is to have the illusion that everything is perfectly normal. There seem to be people, objects, the sky, etc; but really all the person (you) is experiencing is the result of electronic impulses travelling from the computer to the nerve endings. The computer is so clever that if the person tries to raise his hand, the feedback from the computer will cause him to ‘see’ and ‘feel’ the hand being raised. Moreover, by varying the program, the evil scientist can cause the victim to ‘experience’ (or hallucinate) any situation or environment the evil scientist wishes. He can also obliterate the memory of the brain operation, so that the victim will seem to himself to have always been in this environment. It can even seem to the victim that he is sitting and reading these very words about the amusing but quite absurd supposition that there is an evil scientist who removes people’s brains from their bodies and places them in a vat of nutrients which keep the brains alive. The nerve endings are supposed to be connected to a super-scientific computer which causes the person whose brain it is to have the illusion that ...” (5-6).

porque se autoanula (según el argumento de Descartes: si pienso, existo, luego la afirmación de que no existo es auto-contradictoria y, en consecuencia, falsa). De igual modo, la proposición “soy un cerebro en un balde” es falsa porque se auto-contradice, y se auto-contradice porque carece de referencia real.¹³

Para Putnam, alguien que dice “soy un cerebro en un balde”, aun cuando, visto desde un hipotético exterior, el hecho sea auténtico, no es una frase verdadera porque falta la “intencionalidad” de la operación asertiva. La frase no coincide sino “por casualidad” con la realidad, pero sin que haya denotación explícita (del mismo modo que una hormiga que, al caminar, trazara un retrato de Churchill no haría de hecho ningún acto referencial con respecto a Churchill).

Wittgenstein lo diría con otras palabras, tal vez más fáciles de comprender:

No puedo seriamente decir que en este momento estoy soñando. El que en sueños dice “estoy soñando”, aun cuando pudiera decirlo en forma audible, está tan errado como el que en sueños dice “está lloviendo”, mientras de hecho llueve. Incluso en el caso en que su sueño coincidiera realmente con el ruido de la lluvia.¹⁴

De igual modo, según Putnam, la frase “yo soy un cerebro en un balde”, a pesar de su eventual coincidencia con un estado casual de la realidad, no puede ser verdadera, porque, de serlo, implicaría que el cerebro está no en un balde, sino en contacto de causalidad con el mundo exterior, lo cual pondría a la frase en estado de auto-contradicción.

Por cierto, la conclusión que saca Putnam -que es imposible que seamos cerebros en un balde- encierra varios sofismas. Basta pensar en el ejemplo de Wittgenstein, tomándolo al revés: el hecho de que, mientras sueño, mi afirmación de que estoy soñando no tiene fundamento intencional, no elimina el otro hecho de que, por hipótesis, estoy soñando. Contrariamente a lo que sostiene Putnam, hay varios tipos de frases

¹³ “In fact, I am going to argue that the supposition that we are actually brains in a vat, although it violates no physical law, and is perfectly consistent with everything we have experienced, can-not possibly be true. It cannot possibly be true, because it is, in a certain way, self-refuting” (Putnam 7).

¹⁴ “Ich kann nicht im Ernst annehmen, ich träume jetzt. Wer träumend sagt “Ich träume”, auch wenn er dabei hörbar redete, hat sowenig recht, wie wenn er im Traum sagt “Es regnet”, während es tatsächlich regnet. Auch wenn sein Traum wirklich mit dem Geräusch des Regens zusammenhängt” (§ 676).

auto-contradictorias, y no todas son a priori falsas (decir “yo no existo” es falso, en cambio decir “estoy mintiendo” es indecidible).

Queda en pie, sin embargo, el problema de si es posible pensar que se es objeto de una ilusión. Tal vez Putnam peca de rigidez al atribuir implícitamente al pensamiento y al lenguaje una actividad exclusivamente apodíctica. Descubrir, sospechar, conjeturar, son otras tantas formas del pensamiento, con criterios de veridicción más fluidos. Allí es donde puede intervenir el relato de Borges, como un modesto argumento narrativo en defensa del escepticismo.

Supongamos, pues, que el cerebro en el balde (que, por hipótesis, puede tener una idea de lo que es un cerebro en un balde), sin dejar de engañarse en cuanto a su realidad, decide emprender la tarea de extirpar el cerebro de una persona que imagina conocer e instalarlo en un balde, según el consabido método del científico malvado. Nada impide el que, dentro de su ilusión, lo logre. Por la misma razón, nada le impide, a partir de allí, comenzar a sospechar de su propia condición.¹⁵ O, dicho de otro modo, ¿qué pasaría si el científico que pone el cerebro en el balde es a su vez un cerebro en un balde? ¿No sería legítimo pensar que al cabo de cierto tiempo llegaría a preguntarse sobre su propia alucinación?

Así es como orienta Borges el planteo del problema. Su originalidad, como siempre, ha consistido en mirar la situación desde el lado opuesto a la mirada tradicional. Desde Descartes hasta Putnam la teoría de la certidumbre ha sido planteada dentro de un escenario rígido, que considera la posibilidad de ser engañado, pero no la de engañar, la de ser creado, pero no la de crear, e inversamente, la posibilidad de soñar pero no la de ser soñado.

Pensándolo bien, el mago de “Las ruinas circulares” no tenía necesidad de la revelación por el fuego para conjeturar su propia condición de sueño. La revelación, como lo sugiere Kant, sólo puede servir para confirmar una conjetura razonable. Borges introduce esta revelación por razones de fuerza narrativa.

¹⁵ Arnold Zuboff, en su relato “The Story of a Brain” propone una versión diferente de la fábula del cerebro en el balde en la que propone este desenlace.

La “unánime noche”: breve tratado narrativo de la inmanencia

El último avatar de las “ruinas” cartesianas en torno al sueño se despliega en la primera frase del cuento: “Nadie lo vio desembarcar en la unánime noche”.

El “nadie lo vio”, leído sobre las ruinas filosóficas de Berkeley (a propósito de la existencia de un árbol que nadie ve), es una indicación *sotto voce* de la posible irrealidad del personaje que entra en escena. Por otra parte, el régimen sintáctico del verbo “desembarcar” se ve ambigüizado por la preposición “en”: desembarca sin duda durante la noche pero nada impide entender que desembarca también “hacia” la noche.

Finalmente, el epíteto de “unánime”, atribuido extrañamente al sustantivo “noche”. Calificar esta figura de hipálage *in absentia* no resuelve su implicación semántica. “Unánime” se dice, en primer lugar, de un grupo o de una realidad colectiva, que obra o piensa en forma unificada. Tanto desplazamiento no puede no ser elocuente. Es posible que, para encontrar su campo de pertinencia, haya que tomar aquí el epíteto en su estricta etimología: “una sola alma”. Así como en la noche todos los gatos son grises, en esta noche en la que desembarca el mago todas las almas son una. Más aún, esa alma unificadora es al mismo tiempo la de una noche, la de una oscuridad indiscernible, en que “nadie ve”. Es decir que la figura de la noche está acentuando las virtualidades de “indistinción” que puede contener el término “unánime”.

Cuando se ha acabado de leer el relato, se cree adivinar en qué noche se ha realizado el desembarco: es la noche indistinta, en que todo creador es al mismo tiempo creatura, todo soñador es al mismo tiempo un sueño, todo hacedor de ficciones es ficción, e inversamente. Es, además, la noche “unánime” porque la circularidad de las ruinas parece sugerir que no hay ningún “dios detrás del dios”, que todo es inmanencia, que el mundo plasmado aquí por Borges es un sueño sin soñador, cuyo argumento está compuesto por soñadores que sueñan-que-sueñan y que son soñados. Es lo que, en “Avatares de la tortuga”, Borges llamará “la indivisa divinidad que obra en nosotros” (OC 1: 254).

Más aún, el lema spinoziano “Deus sive natura” (que es ya una *reductio ad absurdum* de la teoría aristotélica de la substancia) recibirá a su vez una variación borgesiana que lo lleva al extremo y lo invierte: “natura sive Deus”, es decir, en fin de cuentas, “natura sine Deo”: no hay transcendencia, sólo existe la unánime noche, sueños de sueños sin soñador último, noche unánime sin vigilia, mapas de mapas sin territorio.

Dejemos a Borges la conclusión:

Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al universo. También es aventurado pensar que de esas coordinaciones ilustres, alguna – siquiera de modo infinitesimal– no se parezca un poco más que otras. He examinado las que gozan de cierto crédito; me atrevo a asegurar que sólo en la que formuló Schopenhauer he reconocido algún rasgo del universo. Según esa doctrina, el mundo es una fábrica de la voluntad. El arte –siempre– requiere irrealidades visibles. Básteme citar una: la dicción metafórica o numerosa o cuidadosamente casual de los interlocutores de un drama... Admitamos lo que todos los idealistas admiten: el carácter alucinatorio del mundo. Hagamos lo que ningún idealista ha hecho: busquemos irrealidades que confirmen ese carácter. Las hallaremos, creo, en las antinomias de Kant y en la dialéctica de Zenón.

“El mayor hechicero (escribe memorablemente Novalis) sería el que se hechizara hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería, ése nuestro caso?”. Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso. (OC 1: 254)

Ivan Almeida

Bibliografía

- Anselmo (San). *Proslogion*. Ed. Italo Sciuto. Milano: Rusconi, 1996.
- Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Philosophical Works*. Ed. M. R. Ayers. London and Melbourne: Everyman's Library, 1975.
- Berkeley, George. *Three Dialogues between Hylas and Philonous. Philosophical Works*. Ed. M. R. Ayers. London and Melbourne: Everyman's Library, 1975.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas [OC]*. 4 vol. Barcelona: Emecé, 1989-1996.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas en colaboración [OCC]*. Barcelona: Emecé, 1997.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Ed. Augusto Cortina. Madrid: Espasa-Calpe, 1960.
- Carroll, Lewis. *Through the Looking Glass. The Annotated Alice*. Ed. Martin Gardner. Middlesex: Penguin, 1970.
- Condillac, Etienne Bonnot de. *Traité des Sensations*. Ed. Armand Cuvellier. Paris: Larousse 1938.
- Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia*. Texte latin et trad. du Duc de Luyenes. Introd. et notes Geneviève Lewis. Paris: Vrin, 1946.

-
- Diderot, Denis. *Salon de 1767/1768*. Ed. J. Sezenec et J. Adhemar. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge UP, 1981.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. London: Unwin, 1989.
- Stapledon, Olaf. *Last and First Men: A Story of the Near and Far Future*. Los Angeles: Tarcher 1988.
- Wittgenstein, Ludwig. *Über Gewissheit. (On Certainty)* Ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1969.
- Zuboff, Arnold. "The Story of a Brain". *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Ed. Douglas R. Hofstadter and Daniel C. Dennett. London: Penguin, 1981.