



Universidad Nacional de Lanús
Departamento de Humanidades y Arte
Doctorado en Filosofía

Tesis

**Crítica de la afección entre realidad e irrealdad.
Sentido y alcance de la metafísica de Macedonio Fernández**



Por Carina Fernández Lisso

Director: Dante Aimino Perucca

Co-director: Oscar Conde

2019

Agradecimientos

Quiero agradecer sobre todo a Dante Aimino y a Oscar Conde cuyas lecturas y pacientes notas sobre mi labor mantuvieron en amistoso diálogo al solitario esfuerzo de escritura y permitieron muchos perfeccionamientos. La experta conversación y el delicado tino filosófico de Dante posibilitaron ahondar muchas ideas, confrontarlas y mejorarlas. Y la profunda intimidad de Oscar con el idioma y el espíritu de los porteños hizo aportes imponderables a nuestra redacción.

También Miguel Gomez ha tenido la amabilidad de leer los borradores y me ha beneficiado con agudas apreciaciones y disquisiciones que me permitieron examinar y poner a prueba argumentos y conceptos.

Daniel Dei apuntaló la resolución de problemas para el planteo del proyecto. Y si no fuera por él y por Ricardo Maliandi (*in memoriam*) –como responsables del Departamento del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Lanús– este trabajo no existiría. Ambos me sorprendieron, en una inolvidable entrevista, alentándome a retomar mi propósito de dedicar el trabajo de investigación a la metafísica de Macedonio Fernández, cuando yo ya había cambiado y resignado esa idea en virtud de varios otros consejos académicos.

Resumen

La metafísica de Macedonio Fernández pone en la sensibilidad la instancia fundadora del valor y contenido de los conceptos. Bajo esta postulación, el pensamiento es conducido hacia una disolución de la estructura de la representación moderna del mundo para crear y contraponer otras formas de concebir realidad e irrealidad. El presente trabajo es un análisis crítico y una interpretación de esta teoría.

Despejamos en primer lugar el proyecto y las perspectivas que dan el marco de definiciones y decisiones teóricas para abordar luego la concepción y descripción del fenomenismo de la existencia que hace el autor. Buscamos comprender la compleja sintaxis de ideas que presenta la tesis teniendo en cuenta tanto las continuidades como las transformaciones y rupturas que los textos manifiestan.

De nuestro análisis resulta que “la afección” –que para Macedonio es el aspecto principal del ser– debe ser entendida como un fenómeno de carácter pre-individual cuya experiencia acontece de modo diferente que la “realidad”. Sostenemos que esta idea ofrece una clave de articulación para las diferentes modificaciones que Macedonio atribuye al fenómeno, a la vez que logra explicitar el papel preponderante que juega la imaginación irrealista (del ensueño, el personaje y el humor) en sus teorías metafísica y estética.

Palabras clave

Fenómeno – Afección – Imágenes – Individuación – Praxis desrealizadora.

Índice

Introducción	1
1. La singular metafísica de Macedonio Fernández	1
I	1
II	3
III	9
IV	12
V	15
2. El problema	19
I	19
II	20
III	20
Primera parte: Decisiones Iniciales	22
Capítulo 1. “Bases en Metafísica”	22
1.1. El laberinto de los textos	22
1.2. La certeza sensible como punto de partida	23
1.3. La salida de la escena cartesiana	26
Capítulo 2. Conceptos previos	40
2.1. La delimitación del campo de análisis	40
2.1.1. Las justificaciones de esta delimitación del campo	41
2.2. La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia de la metafísica?	42
2.3. Indicaciones metodológicas	54
Segunda parte. Analítica del fenómeno	65
Capítulo 3. Categorías críticas	65
Itinerarios de la analítica	65
3.1. La nada no es	68
3.2. Inubicuidad del ser	76
3.3. Inexistencia de Tiempo y Espacio	77

3.3.1. El origen de las ideas de espacio-tiempo	79
3.3.1.1. Espacio y tiempo no son notas de la existencia	79
3.3.1.1.1. El espacio y el tiempo como resonancias de la sensibilidad	80
3.3.1.2. Espacio y tiempo como presentaciones de la variedad	82
3.3.1.2.1. Exclusión de la variedad de lo igual y negación del espacio-tiempo como condición de las diferencias	83
3.3.1.3. Presente, pasado y futuro	84
3.3.1.4. La distancia como contingencia	85
3.3.2. La refutación del espacio-tiempo y la percepción	87
3.3.3. La existencia no requiere de parámetros	91
3.4. Inexistencia del Sujeto	92
3.4.1. La dialéctica del “psiquismo”	93
3.4.2. Negación de la existencia de una sustancia interna o “Yo” del fenomenismo	95
3.4.2.1. El sujeto como estructura gramatical	97
3.4.3. La experiencia sin sujeto	101
3.5. La inexistencia de la materia. La causalidad	104
3.5.1. Discusión de la causalidad	107
3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable	110
Capítulo 4. Las imágenes	118
4.1. Concepción nominalista de la inteligencia entendida como articulación de imágenes ..	124
4.1.1. La inteligencia y las palabras	126
4.1.2. La inteligencia y las imágenes	128
4.1.3. La inteligencia, la razón y el conocimiento del mundo	129
4.2. Las imágenes	138
4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación	144
4.2.2. Imágenes causales y asociativas	150
4.2.2.1. La causalidad no puede distinguir entre subjetividad y objetividad	153
4.2.2.2. El origen del problema de la indiscernibilidad al final del Renacimiento	159
4.2.3. El juego de las imágenes: las imágenes causales, las creencias y la incidencia de las	

imágenes por asociación	167
4.2.3.1. La causalidad en juego con la imaginación.....	175
4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición.....	179
4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial	186
4.2.4.1 El fenómeno puro y las imágenes	198
4.2.4.2. Tres acepciones para fenómeno puro y simple	200
4.2.5. La relación entre las imágenes y la afección.....	201
Capítulo 5: La afección	205
Sección I: 5.1. El concepto de fenómeno afectivo	205
5.1.1. Preliminares	205
5.1.2. La diferenciación de lo afectivo.....	209
5.1.3. ¿Cómo pensar la afección?	215
5.1.3.1. El planteo del problema de la representación de los estados afectivos en tres escritos de 1908.....	220
5.1.3.1.1. El contorno o límite en el argumento agnóstico (VIII: 63-85).....	220
5.1.3.1.2. La sensación como el todo de la conciencia y la existencia de imágenes de los estados afectivos (VIII: 125-153)	226
5.1.3.1.3. La distinción entre afección e imagen y la conclusión definitiva: no hay imágenes de los afectos (VIII: 183-189).....	232
5.1.3.2. La afección en la “crítico-mística”.....	235
5.1.3.3. El pensar no tiene formas.....	246
5.1.4. La preeminencia de la afección.....	248
5.1.4.1. La afección y la realidad	254
5.1.4.1.1. El concepto macedoniano de realidad externa.....	257
5.1.5. La irrealidad de la afección.....	260
5.1.6. La afección y el tiempo.....	266
Sección II: 5.2. Consecuencias de la preeminencia de la afección	275
5.2.1. La afección como fenómeno	275
5.2.1.1. Las imágenes como especificación de la afección.....	277
5.2.1.2. Lo afectivo como fenómeno pre-individual	289

5.2.2. La metafísica y la acción.....	293
5.2.2.1. Metafísica y práctica como ámbitos alternativos	295
5.2.2.2. La metafísica de la afección, la praxis y el ser.....	299
5.2.2.3. La práctica afectiva	311
5.2.2.4. Afección vs. simulación.....	317
5.2.3. El poder simbólico de la acción afectiva y el dolor	320
5.2.3.1 Insuficiencia del régimen del ensueño	321
5.2.3.2. La acción irreal	322
5.2.4. Las posibilidades hedónicas de la pasión y la acción metafísica.....	326
5.2.5. La eternidad y la muerte.....	331
5.2.5.1. La muerte y el amor	336
5.2.5.2. La eternidad de las imágenes y la eternidad de la pasión.....	339
5.2.6. Praxis desrealizadora	346
5.2.6.1. Desrealización humorística.....	348
5.2.6.1.1. El artificio del chiste	351
5.2.6.1.2. El altruismo en la ejecución del chiste.....	351
5.2.6.1.3. La humorística conceptual	352
5.2.6.2. La irrealización novelística	354
5.2.7. Individuación e irrealidad	360
5.2.7.1 Los antecedentes de la teoría de la des-individuación en Schopenhauer	360
5.2.7.2. La contemplación y el “yo”	363
5.2.7.3. La individuación	365
5.2.7.4. La experiencia de la irrealidad como condición del cultivo de la afección	368
6. Conclusiones	371
6.1. Epílogo	371
6.2. Evaluación retrospectiva.....	390
7. Perspectivas de investigación.....	398
Bibliografía	400

Crítica de la afección entre realidad e irrealidad.
Sentido y alcance de la metafísica de Macedonio Fernández

Introducción

1. La singular metafísica de Macedonio Fernández

I

A nadie como a Macedonio Fernández se ajusta el calificativo de original. No sólo por sus conceptos paradójicos ni sólo por las formas de sus escritos, que desafían todos los géneros dando lugar a lo inclasificable: ¿es literatura o filosofía, o será acaso una reflexión filosófica sobre la literatura? “Seré el autor de una metafísica fantaseada y de una novela metafísica” (VIII: 213)¹. El ser mismo de la actividad de Macedonio se hace problemático y discutible y de hecho se ha cuestionado: ¿es o no un *escritor*?, ¿es o no un *pensador*? ¿O es ante todo un *orador*, un *conversador* cautivante?² ¿No será más bien un *místico*³, un *metafísico*, o un *poeta*⁴? Acaso no sea sino un *humorista*. ¿No será el humorismo la fuente principal de la que emanan sus rupturas y corrimientos en todas las materias? Esa singularidad excéntrica que hace a su estilo

¹ Las citas correspondientes a las *Obras Completas* (en adelante *OC.*) de Macedonio Fernández, publicadas por Editorial Corregidor, las haremos mediante el número de tomo y la página. Excepto cuando sea pertinente mencionar los títulos de las obras: en ese caso los mencionamos, adjuntando a esa referencia las iniciales de los títulos correspondientes.

² Sobre esta cuestión véase Monder, 2007b, “La crítica de la palabra pura”, pp. 51-53. Allí aparecen las siguientes citas extraídas de *Ser escritor* de Abelardo Castillo (Buenos Aires, Perfil Libros, 1997): “Macedonio Fernández, un malentendido nacional, de orden benévolo. No fue novelista, ni poeta, ni mucho menos metafísico, apenas si fue escritor” (Castillo, 1997: 58) y “Macedonio: no me repito. Hay un Macedonio Fernández y hay un Macedonio. Son y no son el mismo. El segundo fue quizás la personalidad más hipnótica de las letras argentinas. Un conversador de genio inatacable y una especie de maestro al revés” (Castillo, 1997: 186-187). Monder coincide con otros muchos en asignar a Borges el origen de una tradición que alcanzaría hasta poco antes de nuestros días, en la cual se atribuye a Macedonio la virtud de la oratoria, desconociendo implícitamente su escritura, valoración ésta que se abriría camino en otras expresiones de desconocimiento que, como las de Castillo, son mucho más explícitas, creando el vacío alrededor del escritor. Al respecto, véase también Camblong, 2006, “Macedonio, performances, artefactos e instalaciones”, pp. 23-44.

³ G. García, 2007: 447-458.

⁴ Fernández Moreno, por ejemplo, en su *introducción a Macedonio Fernández* dedica un capítulo a la imbricación del filósofo y el artista en Macedonio, donde indica que hay que *deslindar* “qué primó en él, si el filósofo o el poeta”. Y afirma que “Macedonio siente la tensión entre estos dos polos a lo largo de toda su obra y en cada uno de sus pasos particulares; cuando se ha lanzado por un camino es requerido casi automáticamente por el otro. A pesar de sus esfuerzos teóricos y prácticos, nunca llegó a definirse, y esta dificultad insuperable nace de un hecho más vasto, del cual Macedonio no es más que un caso particular: la contemporánea confusión de ambas disciplinas” (Fernández Moreno, 1960: 13).

inconfundible es también fuente de innumerables confusiones y segura causa del retraso que lleva la exégesis de su pensar.

Nosotros queremos aquí comprender su metafísica. Ésta anima toda su obra, tanto la teórica como la literaria y la humorística, y no sólo su obra: sus escritos y los testimonios de quienes lo conocieron dicen que su vida está profundamente marcada por ella, y este aliento metafísico de su vida y de su obra se transmitió a sus amigos, a sus discípulos e influyó poderosamente en la literatura argentina de la primera parte del siglo XX⁵.

No sucedió así en el ámbito filosófico, ya que para la filosofía académica permaneció desconocido u olvidado⁶, quizás en parte debido a que él mismo sintió personalmente mucha más afinidad con los artistas y los poetas que conoció que con los profesores e intelectuales de la academia que más bien le inspiraban desconfianza, por lo que labró con aquellos relaciones más profundas e imborrables que con éstos.

Sus ideas están expuestas en un lenguaje que, si no es académico, sí es teórico y filosófico (aunque esté muchas veces impregnado de chistes, poemas, relatos de ficción); y existe un importante corpus de textos teóricos, sólo una parte de los cuales fue publicada en vida por Macedonio. Muchos de los textos que aparecen en el tomo VIII de las *OC.*, que compila los escritos metafísicos, son póstumos⁷, y todavía hay

⁵ Existen varios análisis de las influencias de Macedonio sobre Borges y de sus relaciones: C. García, 2003; Camblong, 2006, "Macedonio, performances, artefactos e instalaciones", pp. 23-44, "Macedonio, archivo de la vanguardia", pp. 45-63, "De Macedonio a Borges un testamento lunático", pp. 111-139, "Borges y Macedonio con ironía y humor", pp. 141-163; Monder, 2007b; Rígoli, 2007; Prieto, 2007b. Se han señalado también las incidencias de Macedonio sobre la teoría crítica y sobre Cortázar (Paruolo, 2007) así como también sobre Saer y Piglia (Dalmaroni, 2007).

⁶ La oscuridad en que se mantuvo —y en la que aún permanece— la obra filosófica de Macedonio Fernández y la falta de una interpretación crítica que esté a su altura después de tantos años son objeto de justa indignación para quienes no pueden dejar de reconocer su valor. Así, por ejemplo, se expresa Monder (2007b) en un libro que va en pos de la realización de esa tarea: "Pero las anotaciones metafísicas constituyen una porción más que abundante de la obra de Fernández. Es difícil disimularlas. ¿Qué hacer con ellas? Estas incursiones intelectuales no son tan divertidas como los Papeles de Recienvenido [...] La verdad es que la crítica actual está muy lejos de considerar que los escritos teóricos de Macedonio sean proféticos o revolucionarios. Negar su relevancia, intentar ocultarlos o silenciarlos es siempre una posibilidad. Pero nuevamente se trataría de domesticar a un escritor, que ahora debería solo limitarse a contar chistes o profetizar el boom" (Monder, 2007b: 53).

⁷ Los textos metafísicos publicados en vida por Macedonio Fernández son según los enumera Adolfo de Obieta en la edición actual de las *OC.*: el libro *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (Buenos Aires, Manuel Gleizer, 1928) y las siguientes publicaciones en revistas: "Psicología atomística" (*El tiempo*, 1896), "Ensayo de una teoría de la psiquis. Metafísica preliminar" (*La universidad popular*, 1905), "La Metafísica, crítica del conocimiento; la Mística, crítica del ser" (*Proa*, N° 2, 1924), "El dato radical de la muerte" (*Pulso*, 1928), "Descripcio-metafísica: El todo pensado como no-ser, como un «todo» de «no-ser»" (*Sustancia*, 1942), "Verdades pedantes frías y verdades calientes" (*Delfín*, 1944),

cantidad de escritos inéditos.⁸

Hacemos la presentación preliminar de esta metafísica con una figura que utiliza Macedonio a menudo para describirla: la figura de un movimiento que se cumple en tres momentos. En primer lugar, la metafísica se manifiesta como un sentimiento, el sentimiento de “desconocimiento de lo conocido” (VIII: 361), sentimiento intelectual, con el cual la metafísica comienza en un pensador. Este sentimiento acontece, es decir, aparece, no estuvo siempre en la vida del pensador y se percibe como la pérdida de “nuestro ambiente de familia con el fenómeno” (VIII: 70). Su incidencia desencadena el esfuerzo intelectual que constituye la metafísica como disciplina (segundo momento): un esfuerzo de atención para ver los fenómenos con perfecta inteligibilidad que implica un movimiento crítico de las categorías y conceptos que impiden su comprensión. Este esfuerzo puede lograr su cometido, realizar la crítica total del pensamiento y retornar a la *familiaridad* perdida (VIII: 363); si eso se logra, el pensador alcanza el estado místico (tercer momento).

II

Los horizontes de la producción de la obra de Macedonio son los de fines del siglo XIX y principios del XX. Fue éste un momento de grandes rupturas, de búsqueda de alternativas en muchos ámbitos de la cultura, desde el arte hasta la física y la geometría, de debate de los fundamentos de la psicología y de la sociología, que buscaban abrirse caminos en la ciencia, en que surgieron nuevos antagonistas a la

“Una imposibilidad de creer” (Davar, 1949). Existen muchos otros, cantidad de escritos sobre diversos temas, algunos concebidos como artículos o libros que no llegaron a la concreción. Otros textos que simplemente escribía para ayudarse a pensar –actividad que desarrolló en forma constante a lo largo de su vida– permanecieron inéditos mientras vivió. Algunos de ellos fueron editados por su hijo Adolfo de Obieta y publicados junto con la reedición de *No toda es vigilia* (1967); otros fueron incluidos luego en la 3ª edición. De los 24 textos que se suman en la última edición de *OC.*, Vol. VIII al libro, sólo 7 fueron publicados en vida por Macedonio; el resto son póstumos. De todo el material inédito Obieta hizo públicos también algunos textos en su libro de memorias (Obieta, 1999). Desde la muerte de Obieta (2002) el Archivo Macedonio Fernández pertenece a la Fundación San Telmo y los investigadores van haciendo aparecer, muy lentamente, algunos textos más.

Es muy posible que existan más escritos filosóficos publicados en vida por Macedonio que los que constan a Adolfo de Obieta. Por otra parte, muchos de los textos inéditos están preparados como para una publicación y algunos de ellos han de haber sido las bases a partir de cuya corrección se escribieron otros, pues representan diferentes versiones de los mismos temas y desarrollos.

⁸ Del gran arsenal de inéditos que atesora la Fundación San Telmo sólo han aparecido pequeños grupos de textos extraídos por investigadores individuales en diversas publicaciones: Obietta, 1999; Attala, 2007c; Ríos, 2012; Aimino, 2010; Muñoz 2013.

expansión del positivismo y del cientificismo, cuyos argumentos tendrán continuidad a lo largo del siglo XX. En este momento algunas de las teorías vitalistas en Europa y pragmatistas en Estados Unidos hicieron lugar a una renovada reivindicación de una metafísica acorde a la ciencia.

En rasgos muy generales puede decirse que el ambiente cultural argentino estuvo fuertemente influenciado primero por el espiritualismo y luego también por el positivismo⁹ y que Macedonio recibió ambos influjos.

Macedonio estudia en el Nacional Buenos Aires, y sigue la carrera de abogado. Desde muy joven se interesa por problemas filosóficos y ya en la década de 1890 escribe algunos artículos notables que, si bien todavía no presentan sus tesis avanzadas, ya manifiestan su espíritu y aliento¹⁰.

El pensamiento filosófico de Macedonio además del fuerte impacto que recibe de la lectura de Schopenhauer, hallará en su propia época la influencia de los desarrollos teóricos de los psicólogos del fin del siglo XIX, del pensamiento de Bergson y del de William James. Pero ninguna de estas teorías ni filosofías ofrece elementos suficientes para aclarar y comprender su metafísica. El sentido de esta metafísica resulta muy problemático, pues se afirma en una posición que se contrapone tajantemente a la metafísica tradicional y que ejerce contra ella un combate constante.

La metafísica de Macedonio no es ciencia, no es búsqueda de principios, ni de causas, ni de fundamentos. Por el contrario, sostiene que “el Ser, el fenomenismo, no tiene ley. No existen ni leyes ni principios lógicos, de razón, etc.; nada fuerza al ser” (VIII: 305). Y se opone como metafísica crítica y metafísica de la afección a la metafísica de la representación. No es pensada tampoco como una estructura del mundo o de los fenómenos, sino como una experiencia y un pasaje que es camino y medio del conocimiento, no su fin.¹¹

La metafísica como crítica de la representación implicará:

A: la negación de la existencia de cualquier cosa en sí por detrás de los fenómenos.

⁹ Ver Muñoz, 2010a.

¹⁰ Ver Aimino, 2010. “Génesis y evolución del problema metafísico en el joven Macedonio Fernández” pp. 53-67.

¹¹ “La crítica del conocimiento o Metafísica no es un fin: alguno se detiene en la actitud crítica cuando tiene ante sí por última vez el Yo, por primera vez la Mística, tesis final de la crítica. Y empero, la anulación del Yo es un acrecimiento: a ella le sigue la plenitud mística” (VIII: 339).

B: la negación de significación a todo concepto que no tenga contenido fenoménico.

Y por tanto, C: la identificación del ser y el fenómeno y D: la inexistencia del mundo externo y del yo:

El Ser sería la nada si no fuera inmediato al alma como es el Ensueño, si fuera como la Materia y el Yo, no sentidos sino inferidos, sin concepción, es decir, sin imagen; la Materia, supuesta como substancia, inconcebida, inimaginada, de los cambios externos; el Yo como substancia inimaginada, inconcebida, de los cambios psíquicos. (VIII: 244)

Un intento de comprender esta metafísica a través de sus influencias podría hacerse a partir de la comparación con el pensamiento de Bergson, de quien se perciben fuertes resonancias en los textos de Macedonio¹², sin embargo los contrastes entre ambos planteos justamente hacen que la calificación de metafísica –que resulta totalmente coherente en Bergson– aparezca muy problemática en Macedonio. Las consonancias aparecen en las críticas a la ciencia y en la consideración de la misma como actividad práctica; asimismo es muy similar el modo en que ambos autores señalan el carácter relativo, interesado, parcial del conocimiento científico frente a la singularidad y certeza del conocimiento metafísico y el modo como descartan algunas explicaciones materialistas de la conciencia según argumentos análogos al siguiente: el cerebro es una imagen de la conciencia y como tal no puede ser la causa de las imágenes ni explicar la formación de las imágenes de la conciencia. Pero Bergson encuentra en el *flujo del tiempo*, al que se tendría acceso en la *intuición*, la existencia de lo absoluto creador y la verdad detrás de las apariencias: “Si esta intuición existe, es posible una toma de posesión del espíritu por sí mismo y no ya solamente un conocimiento exterior y fenoménico” (Bergson, 1963 [1959]: 746)¹³, en tanto que Macedonio pone gran parte de sus energías filosóficas en la negación de la existencia del tiempo y tampoco acepta la fundamentación de la diferencia materia-espíritu que Bergson ofrece. Bergson, a pesar de las distancias tomadas respecto de la ciencia y del

¹² Bergson es nombrado varias veces en los escritos, y aunque no es encomiado por él y es objeto de mucha menor consideración que Schopenhauer y William James, puede afirmarse que hay importantes puntos de contacto entre las dos filosofías. Véase Muñoz, 2008: 241: donde dice “[...] el fenómeno del bergsonismo, [es] solo comparable con la presencia de Spencer, especialmente cuando pensamos en los «positivistas universitarios» en la Argentina” (Muñoz, 2008: 237). Y agrega: “Las indagaciones y primeros atisbos de formular una concepción filosófica en Macedonio Fernández están sumamente relacionadas con el proyecto bergsoniano”. Véase también. Prieto, 2007a: 115.

¹³ En el original: “Si cette intuition existe, une prise de possession de l’esprit par lui-même est possible, et non plus seulement une connaissance extérieure et phénoménale” (Bergson, 1959 : 209).

racionalismo en filosofía, mantiene la estructura metafísica tradicional, esto es, busca la cosa en sí, el espíritu detrás de la materia. La obra de Macedonio implica cortes con la tradición filosófica mucho más profundos.

Tampoco la influencia de la filosofía de Schopenhauer, quien es mencionado con frecuente admiración, permite comprender la formulación macedoniana de la metafísica. Macedonio encuentra en la concepción de la *voluntad* de Schopenhauer el mérito metafísico de referir el problema a cuestiones accesibles a la sensibilidad: “El pensamiento genialísimo de Schopenhauer, su novísima iniciativa estriba en la incorporación de lo afectivo en el campo de la Metafísica” (VIII: 67). Pero Schopenhauer piensa a la voluntad como la cosa en sí, expresamente como algo distinto de su manifestación fenoménica que es la representación: “Que la voluntad es libre se desprende ya de que, tal como nosotros la consideramos, es la cosa en sí, la sustancia del fenómeno” (Schopenhauer, 1985 [1819]: 108)¹⁴. Macedonio en cambio no admite ninguna cosa en sí distinta de los fenómenos.

Es quizá en William James en quien se encuentra la idea que puede acercarnos más al pensamiento de nuestro autor. James es frecuentemente citado por Macedonio y elogiado en *No toda es vigilia* como “el mayor psicólogo de todo tiempo y filósofo de la emoción, del pluralismo y del pragmatismo” (VIII: 237). James justifica las ideas religiosas, no con razones sino apelando a la existencia de experiencias religiosas:

Si la religión ha de significar alguna cosa definida, me parece que habremos de asumirla como si significase esta dimensión emotiva añadida, este temblor entusiasta de adhesión, donde la moralidad, estrictamente dicho, sólo puede inclinar la cabeza y asentir” (James, 1986 [1902]: 62).¹⁵

Así como James no sale de la experiencia para explicar las ideas religiosas, Macedonio no saldrá de la experiencia para exponer su metafísica y da el nombre de metafísica a una determinada experiencia, a un sentimiento que se apodera de la experiencia de todo pensador quien bajo cuya afección, intentando dar expresión y una solución a ese sentimiento, da forma a los conceptos filosóficos que se conocen tradicionalmente bajo esa mención. Pero James admite una versión simbólica o

¹⁴ En el original: “Daß der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, daß er, nach unserer Ansicht, das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist” (Schopenhauer: 587).

¹⁵ En el original: If religion is to mean anything definite for us, it seems to me that we ought to take it as meaning this added dimension of emotion, this enthusiastic temper of espousal, in regions where morality strictly so called can at best but bow its head and acquiesce (James, 2002 [1902]: 53).

figurada de los conceptos de estas experiencias mientras que Macedonio exige que los conceptos tengan plena concebibilidad (VIII: 338)¹⁶, que sean totalmente concebibles por la conciencia. No acepta que Dios sea un concepto metafísico, considera que no es más que una interjección, una expresión de conmoción del ánimo, como lo son también todos los otros conceptos pseudo-metafísicos que desecha por estar faltos de contenido experiencial: “Yo aún busco; no siento lo que James, y no pienso que su hallazgo sea metafísico, disponga en nada del Misterio” (VIII: 349)¹⁷.

Como empirista Macedonio se halla muy cercano a David Hume, niega que los conceptos tengan origen en la razón y niega contenido a todo concepto de pura razón, identificando con esta clase de conceptos al “yo” y al “objeto externo”, y entiende la causalidad como una relación derivada de la experiencia y con un alcance muy relativo. A lo que Hume llama “conjunción constante” o “hábito” (Hume, 1984 [1739]: 197) Macedonio denominará “secuencia inmediata invariable” (VIII: 288). Pero mientras que Hume da por suficientemente clara la diferencia entre “impresiones e ideas” de la evidencia empírica, Macedonio hace del cuestionamiento de esta diferencia el núcleo de muchas de sus posiciones. Por lo que me consta, Macedonio no se refiere a Hume de manera explícita, excepto en contadas circunstancias y como de paso. En el T. VIII de las *OC.* se incluyen dos referencias al filósofo escocés que lo mencionan entre un conjunto de pensadores. Dice una de ellas “de un genio como Kant, Hegel, Schopenhauer, Locke, Hume”, no se salvan al final “más que una o dos tesis decisivas” de sus muchos volúmenes escritos “y todo lo demás se derrumba plagado de contradicciones, insinceridades, inconsistencias”. No vale la pena entonces “ser tan solemnemente todo-sabedor”. Sostiene que su trabajo “a la vista del lector” evita el “alejamiento y humillación” de este último, causado por el “continuo afirmar con ese modito lamentable de «esto lo supe yo siempre (quizá en la página anterior todavía no lo había pensado; esta mañana recién lo entrevió) y usted no acaba de entenderlo»” (VIII: 355).

No obstante, esa ausencia de referencias directas o específicas, podría afirmarse que ambos autores van en la misma dirección, y que Macedonio lleva las

¹⁶ “La estricta concepción y quizá el límite de concebibilidad es “mi estado presente”. Un estado que no es presente o que no es mío no tiene concepción” (VIII, NTV: 338).

¹⁷ Para un análisis de la relación en las teorías de Macedonio Fernández y William James véase Ríos, 2005.

consecuencias del empirismo más lejos que Hume, quizás en virtud del desenvolvimiento de las ideas a través de los 180 años que separan sus obras. Pero Macedonio trabaja en otro sentido fundamentalmente en lo que respecta a la idea del conocimiento empírico. Que la existencia sea sensible no significa para Macedonio que la fundamentación de nuestra experiencia habitual o moral sea sensible como para Hume. Macedonio rechaza cualquier necesidad de fundamentación y de derivación, incluso la empírica. No reconoce validez a la inducción. Encontraría una falta de honestidad en pretender que “las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral” (Hume, 1984 [1739]: 691). Podríamos decir que mientras que a Hume le preocupa la explicación de la experiencia, a Macedonio le interesa destruir esa explicación.¹⁸ Macedonio además busca dejar atrás la duda escéptica constituida en principio que Hume sostiene:

La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación o vivacidad de nuestras ideas.

No es extraño que un principio tan incongruente y falaz nos lleve a caer en errores cuando es implícitamente seguido (como no tiene más remedio que serlo) en todas sus variaciones. Este principio es quien nos hace razonar sobre causas y efectos, y también quien nos persuade de la existencia continua de objetos externos cuando éstos no están presentes ya a nuestros sentidos. Pero aunque estas dos operaciones sean igual de naturales y necesarias en la mente humana, hay veces en que se contraponen directamente [...]

Ya he señalado, en efecto, que cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo a sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no deja el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria [...] No cabe sino elegir entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto. [...]

[...] ¿Tendré que torturar mi cerebro con sutilezas y sofisterías, al tiempo que soy incapaz de convencerme de lo razonable de una aplicación tan penosa, y sin tener ninguna perspectiva razonable de que así podré llegar a la verdad y la certeza? ¿Qué necesidad tengo de abusar de tal manera de mi tiempo? ¿Puede valer todo esto para algo, sea en servicio de humanidad, o siquiera para mi interés privado? No. Si tengo que ser un estúpido, como con *certeza* lo son todos lo que razonan o creen en algo, que mis tonterías sean por lo menos algo natural y agradable. Que siempre que luche contra mi inclinación tenga una buena razón para resistirme a ella; ya no seré obligado nunca más a viajar por tan lúgubres soledades y ásperos lugares como los que hasta aquí me he encontrado

Estos son mis sentimientos, fruto de mi melancolía e indolencia; de hecho, tengo que confesar que mi filosofía nada tiene que oponer a tales cosas, sino que espera salir victoriosa gracias, más al retorno de una disposición serenamente jovial, que a la fuerza de la razón y la convicción. Tenemos que seguir conservando nuestro escepticismo en medio de todas las incidencias de la vida. Si creemos que el fuego calienta o que el agua refresca, esto se debe únicamente a que nos cuesta demasiado trabajo pensar de otro modo. Más aún: si somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos, y por la inclinación que sentimos

¹⁸ Cfr. Aimino, 2010: 100-101, n 132.

a emplear nuestra vida de esa forma. Allí donde la razón sea vivaz y se combine con alguna inclinación, hay que asentir a ella. Donde no lo sea, no puede tener fuerza alguna para actuar sobre nosotros. (Hume, 1984 [1739]: 417-423)

Macedonio acuerda con toda la verdad que esto expresa, pero rechaza la disposición melancólica del escéptico. Por eso se encamina a salir de la escena cartesiana y propone una metafísica y un fenómeno exento de subjetividad y razón. No desconoce la debilidad de los argumentos a favor de una ciencia del mundo, del yo y de las causas, pero considera que la melancolía que produce esa imposibilidad a Hume es deudora de un error más profundo, el error de confundir el principio de utilidad y de dominio racional que quiere controlar las sensaciones, con el conocimiento como tal. Macedonio festeja el abandono de la ilusión racionalista. No cree que la razón sea la verdadera pasión de la filosofía, que la razón implique algún amor por la sabiduría. La razón es cálculo, implica una determinada disposición anímica, un deseo de orden y de ley, y esa disposición del ánimo, ese deseo de dominio por medio del cálculo, es la fuente del error en que estamos sumergidos.¹⁹ La metafísica es de nuevo posible una vez disipada la ilusión racional.²⁰

III

Veamos ahora algunos pormenores de la recepción de la obra filosófica de Macedonio: ésta tiene una historia que puede ser dividida en tres etapas:

a) En un primer momento, el de la publicación de *No toda es vigilia*, apenas fue percibida su importancia filosófica, existieron reconocimientos aislados, algunos por parte de hombres que no eran filósofos y en las manos de quienes no entraba la posibilidad de mostrar el valor de este aspecto de la obra: pensadores políticos, como Raúl Scalabrini Ortiz, o poetas, como Jorge Luis Borges²¹. Y aunque existieron también algunos casos aislados que intentaron la discusión de la problemática

¹⁹ Cfr. *Infra*. Primera Parte, 2.2. La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia de la metafísica?

²⁰ Cfr. *Infra*. Primera Parte, 1.3. La salida de la escena cartesiana, p. 37, cita de VIII: 46-47.

²¹ Quien sí realizó interpretaciones de este pensamiento, pero interpretaciones poéticas.

conceptual, como Miguel Á. Virasoro²², o como Carlos Astrada²³, estos reconocimientos individuales y otros varios²⁴ no bastaron para dar lugar a un reconocimiento general.

b) En la segunda etapa, que situamos entre 1952 (año de la muerte de Macedonio) y 1995, casi todo el énfasis de la crítica va a estar puesto en la literatura y la reflexión literaria. Aunque existen también algunas incursiones aisladas en torno a su pensamiento y su filosofía.

Los años 60 marcan una inflexión abrupta en la escena literaria. Teorías que se venían gestando desde principios de siglo confluyen en un movimiento muy activo de transformación de las prácticas, de las reglas y de los modos de vida de diferentes campos culturales entre los cuales destaca el arte²⁵. Cuando en ese clima intelectual, en 1967, se publica *Museo de la Novela de la Eterna* y se empiezan a conocer muchos de los textos inéditos la obra de Macedonio cobrará nuevamente significación, especialmente sus reflexiones sobre la novela y sus teorías estéticas aparecerán como precursoras y se reconocerá en él a un anticipador y a un exponente genial de los cambios que están teniendo lugar en ese momento²⁶. Entre las lecturas más significativas de esta época se encuentran la de Ana María Barrenechea, la de César Fernández Moreno y la de Noé Jitrik²⁷. La obra de Germán García *Macedonio*

²² Existe una reseña sobre *No toda es vigilia* escrita por Virasoro que fue publicada en *Síntesis*, Año 2, Nº 17, Buenos Aires, Gleizer, octubre de 1928, pp. 224-227. Se encuentra en el “Apéndice” en Attala, 2007, pp. 347-350.

Virasoro en la misma fecha de la publicación de *No toda es vigilia* publicaba un libro suyo sobre un tema relacionado con aquél y en la misma editorial Gleizer: *Una teoría del yo como cultura*.

²³ Según Marisa Muñoz no se han realizado aún los estudios sistemáticos necesarios para hacer afirmaciones contundentes de las relaciones existentes entre Macedonio Fernández y sus contemporáneos en el terreno filosófico. (Muñoz, 2007: 358).

²⁴ Véase C. García, 2007a: 72, donde aparece un texto inédito en el que Macedonio menciona a varias personas que “han decidido ocuparse [de *No toda es vigilia*]”: R. Scalabrini Ortiz, C. Vega Belgrano, I. Krupkin, J. L. Bernárdez, A. Pinetta, J. L. Tallón, L. Zía, Ana [María] Benito, J. Pereda Valdés, M. A. Virasoro, H. del Rosario. García también nombra a García Labrador Ruiz, a César Tiempo, a Ángel Vasallo y a Natalicio González.

²⁵ Este movimiento teórico, crítico, transformador tiene gran impacto en la teoría literaria: primero cobran gran importancia el formalismo ruso y el estructuralismo y poco después el post-estructuralismo y las teorías de la recepción. Al mismo tiempo el existencialismo, el psicoanálisis y la semiótica ejercen su influencia en las prácticas artísticas, en la escritura, en la crítica, en la reflexión literaria.

²⁶ Véase Bueno, 2000: 23, “La crítica ha reconocido en los años 60 la singularidad de la figura de Macedonio en los años 20”.

²⁷ De estos tres trabajos dice Mónica Bueno: “El carácter inaugural que reconocemos en estas lecturas no sólo se continúa en sus propios trabajos, sino que imprimen su sello en la crítica posterior” (Bueno, 2000: 24).

Fernández, la escritura en objeto que reflexiona a partir de la teoría lacaniana, y los trabajos teóricos y narrativos que Ricardo Piglia dedica a nuestro autor²⁸, pertenecen también a esta constelación de ideas que se irá profundizando y especializando cada vez más²⁹.

El libro de Germán García (1975) sienta antecedentes contra el tema que nos ocupará en este trabajo, pues descalifica expresamente todo intento de prestar atención a la filosofía en la obra de Macedonio diciendo:

[...] la doble supresión macedoniana (barrido de la “realidad” en James, de la “idea” en Schopenhauer) impide el proyecto de una unidad filosófica –de un sistema logocéntrico– abriendo un campo de dispersión donde el origen y el cierre son igualmente imposibles.

Y luego agrega “las buenas tentativas de hacer pasar a Macedonio Fernández por «filósofo» están condenadas al fracaso, en tanto escribe el fracaso mismo de la filosofía” (García, 2000 [1975]: 98-99).

En las antípodas de la tajante posición de G. García, también en los años 70, aparecen dos estudios de investigadoras extranjeras que hablan de la filosofía de Macedonio Fernández: el de Waltraut Flammersfeld: *Macedonio Fernández (1874-1952) Reflexion und Negation als Bestimmungen der Modernität*³⁰; y el de Jo Anne Engelbert *Macedonio Fernández and the Spanish American New Novel*³¹. Particularmente el trabajo de Flammersfeld hace un abordaje filosófico de la obra buscando sistematizar el pensamiento del autor. Estos dos últimos libros también permanecen como indagaciones aisladas.

c) La tercera etapa la constituye el inicio de un diálogo que tiene continuidad hasta el presente en la Argentina y que va en procura de la profundización de los trabajos filosóficos de Macedonio. Comienza aquí a tratarse la obra no ya como el reflejo y puesta en juego o anticipación de posturas teóricas y de ideas estéticas y literarias dominantes en la segunda parte del siglo pasado, sino en la singularidad de

²⁸ Paruolo, 2007: 74-75.

²⁹ Ana Camblong considera que con “la publicación de las *OC.*, otras ediciones anotadas y traducciones, lo que implica un aparato crítico cada vez más especializado y la atención de su obra por parte de la academia” se constituye un tercer momento en la recepción de esta obra, que es la que llega hasta nuestros días que se distingue de aquella primera irrupción y efervescencia en los 60 caracterizada más que nada por la reedición de los textos conocidos y de *nuevos-viejos borradores*. (Camblong, 2006: 45, “Macedonio, Archivo de la vanguardia”).

³⁰ Francfort, O Lang/Berma, H. Lang, 1976.

³¹ New York, New York University Press, 1978.

su propia producción filosófica. El libro de Horacio González *El filósofo cesante* (1995) puede considerarse en este sentido como inaugural. González se refiere allí a los libros de Ricardo Piglia (*La ciudad ausente*) y de Germán García (*La escritura en objeto*) considerándolos como el “estado de la cuestión” de ese momento (González, 1995: 15). Y discute con G. García la posibilidad de “[...] poner en diálogo a Macedonio con la historia de la filosofía. Hacerlo hablar como filósofo” (González, 1995: 28).

IV

En el tomo VIII de la *Historia crítica de la literatura argentina* dirigida por Noé Jitrik, publicado en 2007, encontramos un buen cúmulo de estudios dedicados al pensamiento filosófico de Macedonio Fernández. Se destacan en este sentido, además del de Horacio González, los trabajos de Omar Cadús, Daniel Attala, Carlos García, Marisa Muñoz, Julio Prieto y Diego Vecchio. Por otra parte, Daniel Attala también publica en el mismo año otra antología que apunta al análisis filosófico de la obra macedoniana, donde aparecen textos de algunos de los autores nombrados y también de Samuel Monder, Darío González y Dante Aiminio. Podemos decir aquí, en rasgos muy generales, que los trabajos coinciden en dos cosas:

1) en afirmar que la filosofía de Macedonio constituye una crítica de la representación, y en dar especial preeminencia en esta crítica a la supresión del dualismo realidad-ensueño, teoría-ficción, idea que promueve toda una serie de movimientos y desajustes respecto de la tradición y que desemboca en una concepción muy afín a la famosa expresión de Borges según la cual la filosofía y aun la realidad no son sino géneros de la literatura fantástica³²; y

2) en identificar y analizar la propuesta de una metafísica de la pasión.

Todavía la mayoría de los autores nombrados bogan por el reconocimiento de Macedonio como filósofo, reconocimiento que todavía no existe en forma definitiva pero que, puede afirmarse, tendrá lugar en un futuro no muy lejano. Aunque esto no

³² Disertación de J. L. Borges, “La literatura fantástica”, 1º de diciembre de 1949. Esta idea y esta frase son citadas por García en el mismo lugar en que niega el carácter filosófico de la obra arriba expuesto (G. García, 2000 [1975]: 98-99) Pero se puede sostener contra la posición de G. García que la inclusión de la filosofía en la literatura fantástica no tiene por qué ser pensada como una negación de la posibilidad de la filosofía, o que la filosofía no tiene por qué ser realista.

deja de ser problemático, no sólo debido al desconocimiento e indiferencia en que permaneció este pensamiento singular durante el siglo pasado, sino también porque la filosofía misma ha asistido a un proceso de auto-desestructuración tan profundo que pudo decirse que habría dejado, en cierto momento de nuestra historia, de poder existir como tal³³, que el pensamiento actual ya no se movería dentro de lo que puede ser llamado filosofía. Y podría verse en el pensamiento de Macedonio una activa participación en ese proceso de desestructuración. Es la posición que asume Monder para quien Macedonio “escribe después de la filosofía” (Monder, 2007b: 58): “Podemos afirmar [dice] con total naturalidad que estamos frente a un libro de filosofía, siempre y cuando insistamos debidamente en que su proyecto consiste en no hacer filosofía” (Monder, 2007b: 54), y sostiene que la obra metafísica de Macedonio es un movimiento de “superación de la filosofía” (Monder, 2007b: 53 y ss.).

El trabajo de Monder se ocupa del “proyecto teórico” de Macedonio (Monder, 2007b: 53), si a este proyecto cabe llamarlo filosofía, o metafísica, es una cuestión menor frente a la importancia que tiene el que se lo aborde como una auténtica obra del pensar llevado a los límites de su posibilidad. Nosotros creemos que la palabra *filosofía* es, entre las existentes, la que mejor refleja esta actividad pensante, pero de lo que se trata no es de hacer clasificaciones sino interpretaciones, de pensar este pensamiento intentando responder a la libertad e independencia de criterio con que fue creado y se intentó comunicar.

También Aimino en su libro *Apertura y clausura de la metafísica en el pensamiento de Macedonio Fernández* sostiene que en Macedonio se pone en cuestión el ser de la filosofía, que Macedonio expone a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la metafísica, afirmando que este movimiento paradójico es propio del pensamiento filosófico como tal, que desde sus orígenes, ya en Parménides, el pensar metafísico se manifiesta “en el límite de su sentido y su sinsentido” (Aimino, 2010: 49-50).

La metafísica macedoniana realiza una exhaustiva crítica conceptual de la representación; abriendo caminos al pensamiento filosófico que lo desvían de la tradición científica en la dirección del arte; disuelve, con gesto surrealista, la solidez de las barreras que separan y distinguen la realidad de los sueños; trastoca, con

³³ Véase, por ejemplo, Heidegger, Martin (2000 [1964]). “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y Ser*, traducción de José Luis Molinuevo, Madrid: Tecnos. pp. 77-93.

meticulosas descripciones, las creencias fundamentales de la objetividad, la racionalidad y la identidad de la experiencia; y constituye, tanto por la radicalidad de sus negaciones como por las posibilidades y alternativas que propone, un movimiento de salida de la filosofía moderna y de ruptura con algunos de sus más antiguos arraigos conceptuales. Y, en este sentido, la metafísica macedoniana invita a ser situada en consonancia con otras obras de filosofía, cercanas en el tiempo a la de Macedonio, que tienen gran significación histórica y filosófica para nuestra época y que también empuñan la crítica del pensamiento moderno, de la representación y de su herencia histórica, pero que, en rasgos generales, coinciden en asimilar la crítica y el abandono del pensamiento moderno a la crítica y el abandono definitivo de la metafísica, como son las de Nietzsche³⁴ y Heidegger³⁵, y también la de Wittgenstein³⁶. Se hace en la obra de Macedonio una crítica de la representación tan contundente que, en muchas de sus resoluciones, recuerda y parece anticipar a otras obras de pensadores posteriores, en las cuales la metafísica aparece ya como algo perteneciente definitivamente al

³⁴ Vecchio analiza los antecedentes de la crítica y eliminación del yo en Macedonio, en Hume y Nietzsche (Vecchio, 2007b: 395-410). Por su lado, Muñoz (2005) señala las similitudes que existen entre Nietzsche y M. Fernández, particularmente en relación a sus críticas a Kant y Schopenhauer, a quienes contrapone su afirmación de la pasión. A su vez, Cadús piensa al autor en Macedonio como “una forma de apropiación del mecanismo con que Nietzsche describe el origen fisiológico y metafísico de la tragedia, como una economía afectivo-espiritual, como un proceso por el cual el arte transfigura el *páthos* de un dolor metafísico (el dolor del ser, del destino) en formas estéticas en cuya producción o contemplación el creador (o el partícipe) «se cura» del mundo real [...]” (Cadús, 2006: 42-43).

³⁵ Afirma Pietro: “En la medida en que apunta a un desplazamiento de la metafísica, el desarrollo del pensamiento heideggeriano presenta interesantes puntos de contacto con el de Macedonio” (Pietro, 2007a: 115-135). Igualmente Cadús (2006) hace un paralelo entre la caracterización de la metafísica heideggeriana, como el lugar donde “se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad” (Heidegger, 1977, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del Bosque*, Madrid: Alianza, p. 75 [Heidegger, 2010 [1938]: 69]), y la metafísica de Macedonio: “[...] en Macedonio el preguntar en términos de esencia/ente y todo el preguntar relativo a dicha meditación es considerado como algo impropio en relación con el (problema del) ser, es más, es considerado como fuente de errores, producto de una interjección emotiva en forma de pregunta “mal especializada” [...]” (Cadús, 2006: 34) y plantea que el problema de *la ausencia (del otro)* como lo piensa Macedonio puede resultar, como la nada en Heidegger, un camino para pensar el ser del ente. Con respecto al segundo punto de la cita heideggeriana afirma “en todos los escritos [de Macedonio] en que se intercala con el relato el apunte y con la ficción la teoría, la decisión sobre la esencia de la verdad está en el acontecimiento mismo que deviene con la obra” (Cadús, 2006: 38).

Aimino (2010: 47) piensa la “apertura” de la metafísica que postula en el pensamiento de Macedonio Fernández a partir del concepto de apertura elaborado por Heidegger “de cara al problema de la fundamentación de la metafísica como asimismo de la destrucción de la historia de la ontología” remitiéndose especialmente a *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1980, § 4 y § 28.

³⁶ Véase Attala (2007c), quien señala varias coincidencias y hasta identidades en la concepción de ambos autores: p. 291 nota 7; p. 311, nota 24; p. 321 nota 35; p. 326 nota 37.

pasado, como pueden ser las de Derrida³⁷, Foucault³⁸, Deleuze³⁹ y Blanchot⁴⁰.

Y es en virtud de estas consonancias que resalta hiriente el siguiente problema: ¿Por qué Macedonio defiende la metafísica? ¿Tiene esta “metafísica crítica” del decir macedoniano algo más que el nombre?

Su tratamiento de la muerte y de la eternidad (negación de la muerte, afirmación de la eternidad) son puntos relevantes para abordar esta cuestión: Macedonio afirma “[...] no sólo la eternidad de la sensibilidad nemónica [...] sino la continuidad incesante de toda Sensibilidad” (VIII: 245-246). Su negación de la existencia de cualquier sustancia detrás del fenómeno no implica postular un carácter fugitivo o evanescente de la existencia. Al contrario, tiene como correlato la afirmación de la eternidad del fenómeno. Los fenómenos son aquí todo lo que hay y puede ser pensado, pero esto no es una limitación del ser, *lo que es* crece en intensidad, en contenido, en verdad, cuando se lo concibe en su plenitud fenoménica. Lo que es sentido es eterno, pero no se trata de la eternidad inmóvil e invisible de lo que permanece estático tras el devenir: “lo eterno no es lo inmóvil, pasa, pero eternamente pasa” (V: 117). La eternidad que pasa retornando es el volver a ser de todo lo que fue posible una vez.

V

Pueden distinguirse en la obra filosófica de Macedonio cuatro períodos. En el primero, que podemos ubicar en la década de 1890 y extenderlo hasta el muy preciso año de 1907⁴¹, se encuentran los escritos previos a la formación de las bases de su

³⁷ Véase en Prieto, 2007a, el apartado “Macedonio y la deconstrucción”, p. 135 y ss. y también Prieto, 2007b, p. 488 y 496-497. Y Aimino (2010: 47-48), quien utiliza la expresión *clausura de la metafísica* en el título de su tesis sobre la obra de Macedonio Fernández en el sentido “técnico” que tiene en Derrida: “Cuando al presentar la ciencia gramatológica nos introduce al tema del cierre de una época histórico-metafísica, y aun de una clausura del saber” (véase *De la Grammatología*, México: Siglo XXI, 1998, 5ª ed., p. 10).

³⁸ Señala M. Bueno: “«Qué importa quién habla, dijo alguien, qué importa quién habla», parece decirnos Macedonio al igual que Becket o Foucault” (Bueno, 2007a: 34). *Ibidem*, p. 42, véase la comparación respecto de la concepción de la escritura acontecimiento.

³⁹ Véase en Aguilar el apartado “Ficción y poder” (Aguilar, 2007: 138). Por su parte, Vecchio ve la metafísica macedoniana a partir del análisis de Deleuze en *Empirismo y subjetividad*, (París: PUF, 1952) desde una perspectiva inmanente (Vecchio, 2007b: 390-391).

⁴⁰ Véase Lucchelli, 2007.

⁴¹ En que se fecha el escrito “Ensayo de una nueva teoría de la psiquis” (I: 74-81) que, aunque todavía no presenta la orientación definitiva en que se enmarcará la metafísica, propone algunos conceptos que serán centrales en la concepción final, lo que explica que a pesar de ser un estudio que

concepción definitiva que data de 1908, los ensayos previos a esta fecha se caracterizan por la preocupación moral y eudemonológica y por el intento de fundamentar una teoría de la psiquis. Adolfo de Obieta ubica estos escritos en el tomo I de las Obras completas bajo el nombre de *Papeles antiguos* (I: 39-81)⁴². A partir de 1908 su pensamiento toma una dirección decisiva que ya no será abandonada, particularmente en lo referente a la delimitación del campo de la metafísica como diferente del de las ciencias y a la concepción y circunscripción del fenómeno como estado de la sensibilidad⁴³. Pero hay rasgos que distinguen los posteriores momentos de la obra, tanto en lo que respecta al estilo de escritura que se aleja cada vez más del ensayo de tipo científico o psicológico que se puede observar en los primeros tiempos, como en lo relativo a las variaciones y articulaciones temáticas de los contenidos tratados, así como también a las lecturas con las que dialoga y a las discusiones que entabla.⁴⁴

Los escritos de 1908 son fundamentalmente críticos. Aunque su poder provenga de la efectiva delimitación del campo de problemas que atañen a la metafísica, el cual posibilita la génesis de muchos conceptos fundamentales de la teoría (tales como “fenomenismo”, “estado sentido”, “ensueño”, “pasión”, “inespecificidad de la sensación”, “perplejidad”, etc.), la realidad y la importancia del fenomenismo metafísico así como la elucidación de los modos de acceso al mismo se sostienen y abren camino mediante una lucha contra todas las concepciones que se le oponen y es esta lucha la que realiza la ruptura con la metafísica de la representación. En esta ruptura Macedonio se remonta desde la constelación de ideas formada en el positivismo, en la psicología de fines del S. XIX, en el pensamiento de Bergson y en la influencia recibida de Schopenhauer hasta el momento fundante de la modernidad en la filosofía cartesiana.

aborda cuestiones para una fundamentación de la psicología, se subtitule como *Metafísica preliminar*.

⁴² Un estudio pormenorizado de los ensayos de esos primeros tiempos como antecedentes de la metafísica se encuentra en Aimino, 2010: 55-76.

⁴³ *Vid Infra*, 1. 2. La certeza sensible como punto de partida, pp. 24 y ss.

⁴⁴ Al respecto afirma Dante Aimino: “tanto el desarrollo de NTV y los póstumos próximos de la década del 20, como los últimos escritos metafísicos de los años ‘30 en adelante, revelan la comunión de perspectiva de un pensamiento que alcanza su culminación.” (2010: 77) Y más adelante: “Desde los papeles de 1908 hasta los escritos últimos, Macedonio atestigua de diversas maneras la identidad cuya llave de acceso se le ha presentado *de una buena vez*. Esto no significa que ya no haya desplazamientos en su pensamiento, significa que estos desplazamientos se mueven en el interior de lo que ya se ha reconocido como un ámbito único. (2010, 88) Nótese en estas aseveraciones los ecos de la afirmación de W. Flamersfeld; *Vid Infra*, 1.2. La certeza sensible como punto de partida p. 25.

A partir de la década del 20, la crítica, que nunca deja de ser vehemente, se articula con una exposición descriptiva del fenomenismo que logra cada vez más independencia con respecto a la mirada formada en la representación, tomando muchas veces formas que a pesar de estar tomadas de la experiencia cotidiana trastornan el sentido habitual de la realidad. Los conceptos más antiguos van generando nuevos horizontes de sentido y también nuevas ideas tales como las de “almismo ayoico” (VIII: 243), la de “altruística” (VIII: 342), la de “mínimos de percepción” (VIII: 371). En esta época también harán su aparición otras modalidades de expresión y aprensión del fenomenismo que la filosófica, Macedonio comenzará a indagar (presumiblemente influido por el intenso intercambio que tuvo en estos años con Borges y con la vanguardia literaria) en las posibilidades metafísicas de la poesía y la novela, las cuales incidirán sobre su filosofía⁴⁵. Por su parte la discusión se dirige desde entonces a combatir los errores en las formas de entender el fenómeno, cuyo establecimiento como tema de la metafísica ya ha sido decidido, entablando una lucha por un cambio de perspectiva en la enunciación y significado del sentir. En este proyecto su principal contendiente será Kant, negará el agnosticismo y el noumenismo, considerándolos como formas de evolución del racionalismo.

Habrà luego un cuarto momento filosófico: donde cuestionará a fenomenólogos como Husserl (VIII: 388) y a existencialistas como Kierkegaard y Heidegger⁴⁶ (VIII:

⁴⁵ Al respecto dice Julio Prieto: “Un examen a los textos anteriores a 1920 revela algunos [...] datos significativos. Algunos de los rasgos que suelen considerarse como distintivos del discurso macedoniano –nomadismo, paradoxografía, inscripción del autor y del lector– se dan de manera muy tenue o no se dan en absoluto en los textos metafísicos anteriores a 1920. Estos entran regularmente en el discurso metafísico: no hay en ellos las bruscas salidas de tono y descarrilamientos o injertos discursivos que proliferan en *No toda es vigilia* y en textos contemporáneos o ulteriores[...] es posible postular que en *No toda es vigilia* Macedonio reescribe su metafísica en una clave retórica diferente, a partir de una estética de la dislocación y el “descompás”, más acorde con la sensibilidad de la vanguardia [...] Es posible sugerir que en ese desplazamiento retórico hay un motivo más profundo que el deseo de sintonizar su discurso con el gusto vanguardista o de ponerse estéticamente al día. Mi hipótesis es que ese motivo sería el deseo de distinguirse de Borges, que muy pronto empieza a alejarse de la estética de las vanguardias y, lo que es más decisivo, empieza a competir con Macedonio en una determinada articulación de la metafísica “en viaje” hacia el discurso literario en sus ensayos de los años veinte” (Prieto, 2007b: 502).

⁴⁶ Con respecto a la relación de Macedonio con Husserl y Heidegger dice W. Flammersfeld: “La tercera fase [iniciada en 1930] está marcada por el descubrimiento de Husserl y Heidegger, debido en parte a los contactos con Carlos Astrada y Miguel Ángel Virasoro que intentaron introducir las ideas básicas de fenomenología y existencialismo en Argentina” (1996: 402). Con respecto a Kierkegaard afirma la autora: “El pensamiento [...] nunca debe negarse a sí mismo proponiendo una «solución por sentimiento» (VOA 217), por la cual MF critica duramente a Kierkegaard y Scheler” (Flammersfeld, 1996: 397). J. Prieto se refiere a la relación entre Macedonio y Heidegger en 2007a: 115-127.

387) la ilegitimidad de nuevos modos de creación de entidades intelectuales. Momento que podemos llamar “inexistencialista” (VIII: 379) en atención al énfasis decidido en la negación, antes sólo insinuada, de todo significado a la palabra *Ser*.

A lo largo y ancho de los tres momentos que distinguen el pensamiento del autor desde 1908, la atención a lo sentido como única fuente del pensar metafísico, seguirá siendo el norte, guía y llave para la explicación y resolución de su doctrina. En realidad, forzamos la lectura para el análisis al decir que a partir de 1908 pueden encontrarse separaciones que marcan etapas en su pensamiento, y parece más adecuado al carácter de la obra hablar de una totalidad de comprensión y de problematización que se diera toda junta cada vez, y no dejara de ser la misma, en cada momento de su expresión, la misma que se va enriqueciendo como una totalidad en los sucesivos escritos.⁴⁷ Así encontraremos en los escritos de los últimos tiempos otra vez la defensa y meditación de las ideas del inicio:

La suprema síntesis de mi actitud y obra metafísica es que el único problema metafísico [...] es el darse de la Experiencia, de una experiencia cualquiera, no siendo ni metafísico ni problema siquiera, el de haber algo detrás de esa experiencia, un antojadizo e innecesario e irrepresentable algo. (VIII: 408)

⁴⁷ Refiriéndose a esta dirección definitiva que la obra adquiere en 1908 dice Dante Aimino: “Desde los papeles de 1908 hasta los escritos últimos, Macedonio atestigua de diversas maneras la identidad cuya llave de acceso se le ha presentado *de una buena vez*. Esto no significa que ya no haya desplazamientos en su pensamiento, significa que estos desplazamientos se mueven en el interior de lo que ya se ha reconocido como un ámbito único.” (Aimino, 2010: 88). Asimismo, Marisa Muñoz afirma: “Se podría decir que entre los años 1907 y 1908 Macedonio Fernández traza el esbozo de una metafísica experimental que se ocupa particularmente de la “existencia”, acercándose con su propósito a la inaugural postulación de una ontología del Ser en clave fenoménica” (Muñoz, 2013: 172). Y Carlos García en un análisis de *No toda es vigilia* dice: “Por su tema, *Vigilia* se enlaza también con una larga serie de trabajos de Macedonio, tanto publicados como inéditos, comenzada a más tardar en 1907” (García, 2007a: 32).

El año de diferencia: en que Aimino y los otros comentadores ubican este momento inaugural, a saber: 1907 o 1908 tiene su razón en que, como dijimos arriba, el “Ensayo de una nueva teoría de la psiquis” de 1907 si bien toca temas que serán centrales en muchos de los desarrollos metafísicos, presenta estos temas no desde el horizonte abierto de lo que luego se llamará “la metafísica” sino desde “la ciencia psicológica”: en palabras de Aimino “el horizonte de la cientificidad es el que regula todavía sus objetivos”, en cambio en los textos que Obieta ubica en 1908, “es un nuevo desplazamiento metodológico el que permite acceder al núcleo de esta perspectiva inaugural [...] si en el *Ensayo* se reducía el mundo externo para dejar liberado el suelo de la conciencia [...] en las *Bases* se reduce también el mundo interno como suelo, *subiectum*, permitiendo de este modo la experiencia de una pura fenomenalidad” (Aimino, 2010: 78); vale decir que recién en 1908 se habría abierto y delimitado el ámbito de cuestiones que definen para Macedonio la concepción metafísica fundamental.

2. El problema

I

Se trata en Macedonio no sólo de una metafísica que parte de los fenómenos – cosa que también se encuentra en muchas otras filosofías– sino de una metafísica fenoménica. Ésta no conduce desde los fenómenos hacia un ser absoluto que subyace en lo sensible, como la creación bergsoniana, o la voluntad de Schopenhauer, no se refiere a una verdad de las apariencias sensibles. Se trata aquí de una metafísica que se mantiene en los fenómenos mismos, que atraviesa a los fenómenos alterándoles el sentido, y que los indaga en el misterio de su ser sin apelar a ninguna instancia extra-fenoménica, a nada suprasensible ni a ningún apriorismo ni fundamento que remita a un esquema de la totalidad hallada o perdida y que no va en ningún sentido *más allá* de la experiencia. Pero ¿qué significa tal cosa? ¿No hay acaso en la misma palabra *metafísica* la referencia a un *ir más allá* de la experiencia? La metafísica es, o fue, la búsqueda de verdades que no se presentan a los sentidos, y fue también concebida como el acceso a otra experiencia. Aquí en cambio la metafísica nos habrá de conducir no a otra, sino a la misma experiencia. La metafísica nos saca de la familiaridad con la experiencia: “impresión de infamiliaridad de lo familiar” (VIII: 362), el trabajo metafísico se suscita, entonces, no para ir hacia otro lugar del que esa impresión nos sacó, sino para volver al mismo. Macedonio postula como fin de la metafísica: “el estado místico, es decir, el mismo estado en que se hallan los hombres premetafísicos y los animales” (VIII:363). Y dispone que “Hay que aniquilar todo el verbalismo, o sea las antinomias, axiomas, etcétera, para sostener que no hay más que experiencia descripta, que es todo el conocimiento” (VIII: 390).

¿Por qué un conocimiento sensible del fenómeno sensible sería metafísica? (1)

Ponemos en estos términos el planteo del problema general. Vale decir, vamos a plantearnos el problema del sentido de la metafísica de Macedonio Fernández intentando resolver esta pregunta: *¿Qué significa que sólo existe el fenómeno sensible, y que su inteligibilidad constituye una metafísica?* (2) En la resolución de esta doble cuestión tiene que aclararse también por qué el pensamiento de Macedonio Fernández tiene tanta consonancia con otros de corte antimetafísico. Y por qué encuentra en la metafísica, y justamente allí, la posibilidad de su expresión.

II

Con nuestra investigación no buscamos clasificar las ideas de Macedonio en una disciplina preestablecida, sino comprender qué entiende él por metafísica. Buscamos interpretar el concepto y el sentido de la metafísica que Macedonio Fernández piensa y crea. La metafísica es aquí una pregunta que surge como un problema de la lectura de los escritos del autor.

Nuestro trabajo investiga a través de un diálogo con los textos de Macedonio lo peculiar de su pensamiento. Los lugares en los cuales nuestra lectura se ve resistida y desviada, aquellos en que se abre una brecha entre nuestras proyecciones y las que emanan de la lectura son los lugares fundamentales de nuestra indagación. Pues son esas sorpresas, esas tensiones, esas resistencias a la lectura y esas dificultades de la comprensión las que abren la posibilidad para que se exprese lo que es diferente de aquello que proyectamos previamente. En este sentido nuestro trabajo es hermenéutico. La metafísica es el tema de este estudio por ser uno de esos lugares tensos de la interpretación del corpus macedoniano, uno de sus puntos esencialmente problemáticos, emergentes del pensar.

III

Partimos en nuestra indagación de la siguiente hipótesis:

- *El conocimiento del fenómeno es metafísico porque el fenómeno es concebido como la realidad última y eterna (1).*

Esta metafísica es entendida, en conformidad con la tradición, como la búsqueda del *conocimiento de la existencia* en tanto *presencia*. Pero difiere de la tradición en su *concepto de la presencia*: ésta no será considerada como esencia preexistente, ni como permanencia, sino como la *actualidad del fenómeno en la inmediatez del sentir, del percibir*, a la que no obstante se atribuye la *eternidad*.

El modo en que se piensa la presencia posibilita otra gran peculiaridad de la tesis: la de asumir que el conocimiento metafísico debe y puede ser alcanzado en su perfección, y que es falso que la metafísica sea sólo un saber buscado.

Sostenemos que la afirmación de la posibilidad de un conocimiento metafísico perfecto del fenómeno se hace posible a partir de la siguiente idea:

-El fenómeno se da con su propia inteligibilidad (2).⁴⁸

El fenómeno no requiere de ninguna instancia externa que lo determine en su sentido o significación, se da con su propio sentido. Este sentido es lo percibido como fenómeno, es la propia percepción del fenómeno, o el fenómeno sin más. Esta idea implica el abandono de la separación entre formas puras de la inteligencia y materia de la sensación que caracteriza a la filosofía desde antiguo. *Y es este reintegro de la intelección a lo sensible lo que permite concebir y desarrollar una metafísica fenoménica.*

En este trabajo sostenemos que Macedonio Fernández alcanza el saber metafísico que se propone y que la singularidad de su pensamiento y de sus determinaciones conceptuales y simbólicas se deben a que esta metafísica consigue despejar ciertas vías de acceso al modo de conocer que busca, siendo estas vías las que exigen los cambios de rumbo que se toman respecto de la tradición. Lo que hace posible despejar estas vías de acceso es la asunción de algunas posiciones fundamentales. Los enunciados expuestos en lo que sigue presentan tales posiciones:

A: El conocimiento metafísico coincide con su objeto de tal modo que en él el conocer y lo conocido son uno y el mismo fenómeno.

B: El fenómeno en cuanto tal, por su propia constitución, es un conocimiento que coincide con su objeto del modo indicado en A. De manera que en él reside la respuesta a la búsqueda metafísica.

C: lo afirmado en B implica que la inteligibilidad o percepción pertenece al fenómeno en cuanto tal.

D: La naturaleza inteligible del fenómeno es afectivo-imaginaria y eterna.

⁴⁸ Las referencias entre paréntesis ponen en correlación estas hipótesis con el planteamiento del problema en 2. I.

Primera parte: Decisiones Iniciales

Capítulo 1. “Bases en Metafísica”

1.1. El laberinto de los textos

La teoría del ser de Macedonio se halla dispersa en innumerables textos, que no han sido aún reunidos en un cuerpo definitivo, y puede que nunca lleguen a estarlo (habrá siempre manuscritos perdidos, hojas faltantes, párrafos ilegibles, sucesiones hipotéticas), muchos de los cuales son comienzos diversos de una exposición que no busca coincidir consigo misma. Estos muchos comienzos, no pocos de los cuales presentan pequeñas variaciones del mismo discurso, constituyen un intrincado sendero para el lector, formado por incontables puertas de acceso a un laberinto dentro del cual a menudo no se sabe si sus pasillos han conducido al mismo lugar, o a otro muy parecido, o si uno se encuentra en una nueva sala o en una antesala de lo que hasta entonces había permanecido invisible. Un laberinto de espejos donde se encuentra a menudo el problema de determinar si las palabras fueron dichas en el orden en que son oídas, o si son leídas antes de donde fueron escritas, pues se desconoce la fecha de muchos de los manuscritos. En ese corpus cada texto refleja a todos los otros con una curvatura particular que los desvía siempre, impidiendo la fijación de un centro definitivo, la reconstrucción de un orden demostrativo, el dibujo del mapa del recorrido.

Una vez dentro del laberinto, y por obra de las constantes resonancias y recuerdos se pierde para siempre la situación del inicio, de aquella primera puerta que no ha cesado de regresar, repetirse, aclararse y transformarse a partir de todas las otras.

Tanto más, cuanto que cada una de estas expresiones dispersas contiene en latencia no sólo todas las exposiciones ya dichas o ya oídas, sino también una propuesta que insiste, con gran poder de decisión, y refleja en cada uno de los textos no solamente lo anterior, todo lo pasado, sino también lo futuro, el final, lo todavía no dicho, la resolución definitiva del enigma, la salida del laberinto.

1.2. La certeza sensible como punto de partida

La investigación del ser de Macedonio parte, no de un principio (dado que no es posible concebirla como un sistema deductivo), sino de un comienzo. Empieza con una posición de la que emana el poder llegar a decidirlo todo. Es la decisión en que se sustenta su antirracionalismo⁴⁹. De sus “numerosos comienzos” (Fernández, 2007: 283)⁵⁰ como de otras tantas variaciones de repetición del inicio, puede extraerse un centro de gravedad, una imagen de comienzo que, si no puede decirse que los contiene a todos, sí puede decirse que los compromete. Diferente del origen de la metafísica, que Macedonio determinará como el estado emotivo de perplejidad, este comienzo

⁴⁹ Waltraut Flammersfeld niega que sea correcto considerar a Macedonio *irracionalista* (Flammersfeld, 1996: 397) por considerar que “el escepticismo frente a la eficacia del raciocinio no significa la claudicación de la inteligencia”. Estamos de acuerdo con esta última apreciación, Macedonio sostiene que la inteligencia puede conocer al fenómeno, al ser, pero no considera que la inteligencia sea la razón, y reiteradamente insiste tanto en el poder de la inteligencia para abordar y solucionar los problemas que se le susciten, como en dejar de lado la ilusión de poder alguno del razonamiento, por lo que nos parece apropiado afirmar que la concepción de la inteligencia de Macedonio es no racionalista, e incluso irracionalista o antirracionalista. “No hay razón para nada, y no hay razón para que sea así; es, meramente” (VIII:323). Nos parece importante retener el énfasis negativo frente al racionalismo porque son, para Macedonio, justamente los entes de razón, y la creencia en una estructura racional de la realidad o de la inteligencia, los que engendran las falsedades contra las cuales tiene que dirigirse la metafísica (VIII: 375). Esto tampoco implica que Macedonio acepte o practique incoherencias discursivas, pero considera que las únicas incoherencias que existen son las contradicciones de palabras, y que estas contradicciones son un problema de las palabras y los discursos y no del pensar, y como indica la misma W. Flammersfeld, “«Pensar en palabras» significa el desprestigio de la filosofía como «escolástica»” (1996: 397). Es cierto también que Macedonio afirma que la metafísica debe recurrir a las “vías del razonamiento y de la argumentación” pero entiende a estas como “la vía de las palabras”, que permiten traer al pensamiento todas las imágenes sobre las que se requiere pensar (VIII: 71-72).

⁵⁰ “El estudioso que me lea admítame que yo presente, publique, numerosos comienzos de exposición lo que significa que no logro abarcar todo mi pensamiento en una construcción expositiva única, y es exactamente lo mismo que hace Schopenhauer añadiendo dos tomos de suplementos a un tomo principal, confesando que ese tomo principal no es tal, sino un hilván provisorio y flojo lleno de lagunas” (Fernández, 2007: 283).

El comienzo constituye un señalado tema de problematización en la metafísica de Macedonio. Él afirma, por ejemplo, que el comienzo no es sentido; lo comenzado, una vez presente parece haber estado desde antes de comenzar: “Lo sentido, lo psicológico es lo que tiene comienzo absoluto y extinción absoluta [...] Sin embargo, nuestro sentimiento constante es el de que nada psicológico comienza. No tenemos noción, recordación alguna de haber comenzado a sentir, de haber nacido; tampoco tenemos nunca idea, sentimiento, de haber comenzado a estar despiertos, cada mañana nos parece que lo estábamos ya un instante antes” (Fernández, 2007: 287).

El laberinto del que hablamos arriba parece reproducir esta experiencia del comienzo; se trata de una abstracción temporal, que no tiene lugar en metafísica, ni en literatura, ni en general en la existencia. Pero que permite el juego de las imágenes, las cuales mediante sus mutuos reflejos expresan lo que nunca pudo haber comenzado, lo sentido, el ser, o lo que después se mostrará como la afección.

En este sentido, podría decirse que el comienzo doctrinario que, como veremos en seguida, es aquí la afirmación de la verdad intrínseca de lo sentido, en cuanto respuesta al asombro, lo refleja, y es una manera de contenerlo, le da una contención emocional. La respuesta no sería tal, si no pudiera contener el misterio que aspira a aclarar.

filosófico doctrinario puede distinguirse como la posición conceptual que afirma que el fenómeno, lo sentido, es intrínsecamente verdadero: “por nitidez, intensidad, complejidad, variedad, el ensueño es intrínsecamente el mismo ser” (VIII: 251-252).

El estado de perplejidad como momento constituyente de la metafísica suscita el misterio, provoca la pregunta, atrae la indagación. La respuesta a esta pregunta comienza con esta muy definida toma de posición, parte de la idea de que lo único verdaderamente existente es el fenómeno entendido éste como lo percibido o lo sentido: “El Ser, el mundo, todo cuanto es, es el fenómeno, el estado interno-externo, el estado meramente, es decir lo sentido” (VIII: 243). Dicho sintéticamente: “lo único que ocurre y hay es lo sentido” (VIII:332).⁵¹

En esta afirmación podemos distinguir tres componentes, que podemos analizar como tres especificaciones íntimamente relacionadas:

1. *Lo que se siente es real* (Posición que contradice la habitual crítica que se hace en metafísica del testimonio de los sentidos).

2. *Únicamente es real lo sentido*. No existe nada que no se perciba⁵² (Concepción fenoménica de todo lo real). Y una tercera que constituye una aclaración y un desarrollo crítico de las anteriores:

3. *Lo sentido es real en tanto tal* (No debe considerarse como apariencia ni manifestación de ninguna otra cosa).

La memorable frase que sintetiza el contenido de las tres dice: “todo es lo que

⁵¹ Que sólo exista el fenómeno implica la negación de realidades suprasensibles, o puramente inteligibles, y la anulación de la diferencia entre la apariencia o manifestación de algo y su verdadera realidad. La sensibilidad no es un síntoma de lo real sino lo real en sí mismo:

“- El Fenómeno es la única Realidad y es la única Realidad posible. El Fenómeno no es la apariencia de otras cosas, Sustancias o Noúmenos. Es la realidad plena y total. Es todo el Ser y toda posibilidad del Ser. Es una noción infantil la de imaginarse que el rojo de un clavel o uno de los violentos dolores de la vida pueden ser sólo Apariencias de otras cosas más sustanciales, cuando rebosan realidad.

- La Realidad que vivimos cada día es toda posible Realidad y nada puede ser tan satisfactorio a la Inteligencia como penetrarse de esta verdad tan sencilla y evidente: que esto que sentimos visual, táctil, olfativamente, nuestros dolores y goces, este mundo tan familiar, es todo lo que Existe y puede existir, es toda la Existencia y no representa a ninguna otra cosa” (VIII: 176).

El fenómeno es inmediatamente claro y evidente. La negación de la diferencia entre apariencia y realidad no implica la negación de la falsedad, pero, para nuestro autor, las falsedades no se originan en los sentidos, sino que provienen de confusiones introducidas por el intelecto. Cfr., VIII: 393.

⁵² Macedonio niega el distingo percepción-sensación, el cual se fundamenta en la oposición sujeto-objeto: habitualmente consideramos percepción a lo que en el fenómeno se refiere al objeto, mientras que consideramos sensación a lo que sólo modifica al sujeto. Destruída la oposición el distingo carece de sentido, en su lugar encontraremos que Fernández hace la diferencia entre sensaciones simples: por ejemplo “color naranja” y sensaciones complejas: “manzana”, a la manera del empirismo británico.

parece” (VIII: 197, 380).

Puesta en estado de duda la existencia en totalidad, en este punto se asume que el sentimiento de estar perdido no podrá superarse sin antes recuperar, como primera medida, la confianza en la sensibilidad. Y esta confianza no podrá recuperarse si no se abandona la idea de que la existencia puede abstenerse de la sensibilidad de cualquier modo que sea. La solución se abre camino defendiendo la verdad de lo que aparece a la percepción, la suficiencia del fenómeno, como piedra de toque de una concepción que pueda hallar respuesta satisfactoria. Porque:

¿Qué naturaleza, qué modo de “ser” podemos conocerle o suponerle a lo que nunca fue una sensación, un estado sentido en una psiquis, cómo la sensibilidad, la mente puede conocer lo que no está en ella, lo que no es un estado de ella, lo que no es olor, ni color, placer, sabor, sonido, tacto, quemadura, frío, línea, forma visual? (VIII: 287)

Toda la teoría metafísica mantiene firmemente este aserto o primera posición, aunque existen importantes variaciones en el significado que para Macedonio tiene “la realidad” y “la sensación” en diferentes épocas, la afirmación de que todo es sensibilidad se mantiene incólume. Este principio actuará tanto como un fundamento de la coherencia interna de la teoría, cuanto como un núcleo para la crítica y la discusión con la tradición y como el centro de gravedad a partir del cual se elaboran y elucidan las distintas partes que articulan la concepción. Según Waltraut Flammersfeld es esta la idea central: “Con esta idea se resume toda la metafísica de MF. [...] «todo es lo que parece» (VOA 208) [...] La afirmación central de su metafísica no cambia desde 1908 hasta 1944” (1996: 404).

No hay dudas acerca de la existencia de lo sentido en tanto tal. El problema del ser (¿qué es lo real?) y el problema del conocer (¿cómo puedo saber si lo que percibo es real?) se resolverán juntos en cuanto se alcance el estado de percepción consecuente con la afirmación de que lo real es lo sentido, y solamente lo sentido:

Aquello que no acontece sin que lo sepáis en el mismo instante (y ese instante es uno solo: el presente), que ningún aviso necesita o información, es vuestra sensación. Y sensación es lo único que hay. (VIII: 286)

Esta resolución del planteo metafísico, que en muchas ocasiones es interpretado (incluso por el propio Macedonio) como surgiendo en el horizonte del problema moderno de la representación correcta de la realidad, como una respuesta idealista al problema del conocimiento, inscribiéndose en un diálogo con las respuestas de Descartes, Berkeley, Kant, Schopenhauer, implica un giro mediante el cual se coloca en seguida fuera del mundo moderno.

Lo que es dudoso e incierto y vuelve dudosa e incierta la existencia de quien lo tiene por real, embargando todo lo existente en la perplejidad, se filtra en nuestras ideas por medio de la suposición de una realidad distinta de la sentida, se abre paso por caminos que se conducen por la idea de cosas que se encuentran fuera de toda posible percepción. La mayor parte de los objetos que habitualmente se consideran conocidos, suponen esa insensibilidad que los vuelve dudosos (la materia, lo sentido por otros, los productos de la deducción).

Lo sentido en cuanto tal, en cambio, se encuentra libre del problema de fundamentación que presentan la mayoría de los objetos supuestamente conocidos y la mayoría de las realidades supuestamente establecidas o confiables. Y por sí mismo basta para ofrecer un punto de partida firme y cierto a la indagación acerca de la existencia, “adoptando este punto de partida [dice Macedonio] el problema metafísico se ofrece más despejado y aligerado y arranca de una plataforma sólida y concreta” (VIII: 56).

Esta respuesta, que deja atrás desde el comienzo el problema de la efectividad y certeza de la percepción sensible, hace que la pregunta “¿cómo puedo saber si lo que percibo es cierto?” deje de preocuparnos. Mientras no me atenga en mis percepciones más que a ellas mismas, mientras no pretenda que ellas me conducen al conocimiento de algo diferente de lo que ellas son, la realidad y efectividad de las percepciones están garantizadas. Por su parte la existencia encuentra un contenido indubitable para guiar la indagación fuera del desconcierto de la representación.

Claro que desde el comienzo de la puesta en juego de esta respuesta tanto lo existente como lo sentido han cambiado su carácter. ¿Cuál es el cambio que este punto de partida trae para lo real? ¿Qué concepto de realidad, qué idea del ser, qué idea del sentir, implica asumir hasta las últimas consecuencias esta resolución? Es la pregunta que preside todos los desarrollos de la metafísica macedoniana.

1.3. La salida de la escena cartesiana

Sinceramente ahora y hasta que halle la fórmula de lo que distingue los ensueños, no sé si escribo despierto y medito o si medito pero soñando que escribo. (VIII: 285)

La puesta en juego del sentido de la verdad intrínseca de lo sensible se retrotrae

al problema moderno, inaugurado por Descartes⁵³, de intentar dilucidar las condiciones y posibilidades que tienen nuestras propias ideas, creencias y percepciones de ser o no verdaderas, en el sentido de adecuadas a la realidad. Y constituye una respuesta que diluye la cuestión, conduciendo al problema del conocimiento hacia otro terreno.

Una vez establecido que los fenómenos son intrínsecamente verdaderos, ya no se tratará de encontrar criterios de adecuación entre los fenómenos y lo real externo, o de legitimar las representaciones mediante reglas de adecuación, sino de comprender cómo acontecen realidad e irrealdad en el campo de lo percibido o sentido.⁵⁴

La escena del problema cartesiano planteaba que las creencias y todas nuestras percepciones inmediatas pueden ser falsas; que los sentidos, que nos engañan a veces, podrían engañarnos siempre; y que mientras no hallemos un criterio para distinguir las ideas verdaderas de las falsas no podemos estar seguros de que todo nuestro mundo no sea un vano sueño de nuestra imaginación.

Como es sabido, Descartes logra su primera piedra de toque para la diferenciación entre lo verdadero y lo falso, *genio maligno* mediante, en la existencia del *yo pienso*. Y el punto de vista a partir del cual Macedonio desarrolla su teoría, la veracidad intrínseca de lo sensible, es puesto al descubierto por Descartes en esta primera instancia de su fundamentación: las ideas en tanto pensadas son verdaderas, aunque no lo sean en tanto representantes de cosas fuera del pensamiento. Descartes

⁵³ Respecto de la relación de Macedonio con Descartes hay una extensa bibliografía crítica:

- Dante Aimino afirma que “En muchos aspectos [...] la modernidad filosófica de Macedonio encuentra su localización en el paradigma cartesiano, bien para discutir sus presupuestos, bien (lo que es menos visible) para revelar una incómoda pertenencia de origen. Ya se ha mostrado cómo el evolucionismo materialista fue el gran adversario filosófico-científico del joven Macedonio. Ahora bien, el cartesianismo se presenta como su gran adversario filosófico-especulativo, pero también como el refugio que le permite discutir, con elementos de la conciencia pura, el reduccionismo materialista comandado por la fisiología decimonónica” (2010: 98).

- Son relevantes también las asociaciones que hace Samuel Monder cuando afirma que Descartes sería “el blanco de ataque que reaparece en el capítulo en que Domínguez dialoga con Hobbes”. Refiriendo que Hobbes, “junto con Gassendi y otros filósofos es autor de la tercera de las seis Objeciones que circularon a modo de respuesta a las *Meditaciones* [metafísicas de Descartes]”. Agregando que la crítica de Hobbes “justamente, va dirigida al *cogito* como ámbito de la certeza: «camino, luego existo» protesta Hobbes”. (2007b: 71). Monder señala la contraposición entre el *cogito* y Deunamor diciendo: “la invención de la filosofía moderna coincide con un personaje: el meditador solitario. Que ese rol sea retomado en NTV por Deunamor, un personaje que se reconoce y se proclama no existente, involucra avanzar en el sentido contrario del camino propuesto por Descartes” (2007b: 70-71), exponiendo de este modo “la posición paródica de Deunamor, el No Existente Caballero, respecto de Descartes, el existente caballero” (2007a: 84).

⁵⁴ Para la metafísica se trata de conocer cómo salir del estado de turbación respecto del ser.

lo afirma en la tercera meditación, primero diciendo:

[...] estoy seguro de que estos modos de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones, en tanto son solamente modos de pensar, residen y se encuentran ciertamente en mí. (Descartes, 1ª Med. 29; 1967: 233)

Y un poco más adelante:

[...] por lo que respecta a las ideas, si se las considera solamente en sí mismas, y no se las refiere a ninguna otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues, aunque imagine una cabra o una quimera, no es menos verdadero que imagino tanto una como la otra. (3ª Med. 29; 1967: 236)

Da ya entonces Descartes con estas afirmaciones la primera versión moderna de la realidad intrínseca del fenomenismo en la conciencia. Es cierto que el fenómeno en Macedonio tendrá otras connotaciones de las que tiene en Descartes, particularmente el pensamiento tendrá otro carácter y será concebido de otra manera, también el modo de entender a las imágenes y a las sensaciones cambiará sustancialmente de un autor a otro, pero estas diferenciaciones, que suscitarán la discusión, serán halladas a partir del viraje que se toma en este punto de encuentro. Punto en el cual Macedonio escribe: “por ahora nos limitaremos, como Descartes, a los fenómenos o estados” (VIII: 51).

Pero Descartes se distanciará paulatinamente de esta determinación, que adquirirá en su doctrina el carácter de una certeza a medias, intermediaria y provisoria. La realidad intrínseca de las ideas cartesianas es determinada como una realidad intrínseca al Sujeto del pensar. Y es así que pronto encuentra dentro de esta subjetividad criterios para la distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas a la realidad, a saber, el racionalismo matemático que fundamenta la exterioridad de las cosas en el espacio. Por la aplicación de este criterio muchas de las ideas e imágenes del pensamiento serán excluidas del terreno de la verdad, mientras la realidad en sí del Sujeto y su posibilidad de conocer al Objeto externo adquieren, gracias al argumento de la bondad de Dios, cada vez mayor solidez y consistencia.

Sabemos que a partir de este momento el mundo quedó dividido entre una sustancia pensante y una sustancia extensa, desplegándose la geografía filosófica del mundo moderno. Que la verdad de la cosa pensante y de todos sus contenidos quedarán fundamentados en el *yo pienso* que el *genio maligno* ayudó a gestar, pero que, para fundar la medida de la verdad de las cosas del mundo exterior, el *yo pienso* no será suficiente. Dios en persona deberá garantizar la validez de la razón fuera de la subjetividad y será esta razón, como certeza matemática, la que permita la adecuación

del conocimiento a los objetos externos.

En este proyecto Descartes halla rápidamente causas racionales para clasificar a sus ideas en cuanto solamente pensadas, en ideas confiables y falaces:

[...] descubro que se encuentra muy poco que pueda concebir clara y distintamente: a saber, la magnitud o bien la extensión en largo, ancho y profundidad; la figura que está formada por los límites y los bordes de esta extensión; la situación que los cuerpos diversamente figurados guardan entre sí; y el movimiento o el cambio de esa situación; a lo que se puede agregar la sustancia, la duración, el número. (Descartes, 3ª Med. 34, 1967: 24)

Y hallará serias objeciones a las ideas, imaginaciones y sentires que no se dejan conducir por la razón:

En cuanto a las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío, y las otras cualidades que caen en el dominio de lo táctil, se encuentran en mi pensamiento en medio de tanta oscuridad y confusión que ignoro incluso si son verdaderas o falsas y solamente aparentes, es decir, si las ideas que concibo de estas cualidades son en efecto las ideas de algunas cosas reales, o bien si ellas no me representan sino seres quiméricos que no pueden existir [...]. (Descartes, 3ª Med. 34, 1967: 242)

El fundador de la realidad del mundo interno y del mundo externo había encontrado la verdad intrínseca de las ideas en tanto imaginadas o pensadas, y se había planteado como problema el de decidir si y cómo pueden esas ideas ser fiables al representar una realidad no imaginaria, sino externa. Buscará y hallará en la razón su respuesta. Encontrará en la razón la intermediación entre pensamiento y realidad; la lógica y las matemáticas ofrecerán el criterio para decidir: a) ¿cómo una realidad externa puede manifestarse en pensamientos e imágenes? y b) ¿cómo unos pensamientos e imágenes pueden representar una realidad exterior? En la medida en que tanto la realidad externa como los pensamientos e imágenes internos se atengan a una razón cuya veracidad Dios haya garantizado.

Aunque muchos de los filósofos modernos no acepten la respuesta cartesiana, aceptan los términos del planteo, la arquitectura de la escena. Es decir que el problema de la verdad es el de responder cómo las dos realidades –la interna de existencia pensante y la externa que se presenta como una incógnita a resolver– se corresponden entre sí.

Macedonio dirá (trescientos años después) que los fenómenos fueron, de este modo, domesticados⁵⁵, obligados a adecuarse, a representar algo que no son. Dirá

⁵⁵ “Esta domesticación del Fenómeno que la apercepción lleva adelante inacabablemente es la

también, invirtiendo los términos cartesianos, que la verdadera quimera de la representación no está en los productos de la imaginación sino en la idea de la existencia de una Razón capaz de intermediar entre el sujeto y los objetos. Afirmará que no existe nada en la realidad que dé contenido a la palabra *razón*, ni con mayúsculas ni con minúsculas. Dirá que la verdad no es nunca resultado de razonamiento alguno, e incluso que la razón no hace falta para pensar, ver, ni percibir lo verdadero, que a lo sumo sirve para ayudarse a recordar, para poner orden entre las imágenes del pensamiento. Y que su uso en la argumentación nada agrega a la simple sensibilidad. Que el papel de los argumentos es comunicar a otros las propias convicciones, no demostrar. El resultado final será el desmonte y desaparición de la escena cartesiana y del problema de la representación adecuada.

Al respecto dice Macedonio en los escritos de 1908:

Las palabras [...] son las manivelas de los estados intelectuales, de las imágenes; mediante su empleo en la meditación y el razonamiento solicitamos la aparición en la conciencia de las imágenes buscadas, y, en realidad, un silogismo debe su eficiencia a la circunstancia de estar tejido con palabras (visuales o auditivas) más que a toda otra propiedad lógica. (VIII: 72)

La misma idea es profundizada en *No toda es vigilia*, del siguiente modo:

La inteligencia nada añade al fenomenismo del ser, y por tanto nada *es* más que un registro de lo que llamamos el pasado. El Ser, el fenomenismo, no tiene ley. No existen ni leyes ni principios lógicos de razón, etc.; nada fuerza al ser. [...]

Si yo raciocinio hablando no es porque tenga inteligencia, sino porque estoy en comunicación y no en pensamiento o investigación para mí, y esos aparentes raciocinios son agrupaciones verbales conducentes a suscitar ciertas imágenes. [...]

Por medio de palabras procuraré que se pueble vuestra mente de imágenes de lo que creo habéis visto, tocado, oído, [...]

Os haré pensar, como lo he hecho en mi meditación, evocando imágenes, pues pensar es ver, oír, tocar y evocar lo visto, tocado, oído. (VIII: 305-306)

El punto de partida de la teoría de Macedonio se sitúa en aquella verdad de las ideas en cuanto tales aparecida en el horizonte de la duda cartesiana. Macedonio Fernández afirma varias veces sostener una posición idealista absoluta. Aunque neguemos que el verde percibido pueda corresponderse con alguna realidad fuera de nuestra percepción, no negaremos que es verdad que lo hemos percibido, que la afirmación de la percepción del verde es verdadera, y que la percepción misma es real.

Esta verdad es considerada por él de una claridad tan evidente y prístina que

Ciencia, cotidiana y sistemática, doméstica y profesional. Merced a ella el hombre o la inteligencia ya no puede conocer otra vez el fenómeno ni aun al despertarse cada mañana: sólo un largo y disciplinado esfuerzo, que se llama Metafísica, puede desimpresionarlo” (VIII: 81).

no requiere de ninguna explicación; el sólo señalarlo basta para obtener su aceptación por cualquiera, no suscita discusiones ni dudas:

Parece que para que de alguna cosa dijéramos que *es*, que *existe*, que es un fenómeno, es preciso que haya otros que *no sean*, que *no existan*; y efectivamente tal es lo que ocurre y esta diferente noción surge de una distinción sentida. Lo que *no es*: el tiempo, la materia, el espacio, la relación, etc., etc.; lo que *es*: el color rojo, un sonido grave, un olor grato, un contacto áspero, una sensación de dolor, de frío, un deseo de distender un músculo, una emoción de cólera y todos los estados concretos que nadie discute como estados, como fenómenos, aunque quepa divergencia acerca de problemas a que dan lugar.

Así podrá el idealismo absoluto, que niega la realidad del mundo exterior, desconocer que una naranja exista fuera del estado psicológico que llamo visión o tacto de una naranja: pero el fenómeno psicológico que llamo color amarillo, sensación fría o áspera que experimento, nadie desconoce que hayan tenido existencia en un momento dado en mi espíritu. (VIII: 57)

El idealismo absoluto es el punto de acuerdo, de donde parte la discusión con la filosofía moderna. Y el paraje desde donde se alza la propia indagación. Dijimos arriba que Macedonio en este punto dice que, “como Descartes”, va a limitar su indagación a los “fenómenos o estados”. La frase citada continúa diciendo: “y sólo a los puros, simples, no a los agregados de fenómenos ni a relaciones de fenómenos” (VIII: 51).

Veamos ahora cómo Descartes se refiere a estos fenómenos simples al comienzo de sus meditaciones:

[...] aunque estas cosas generales, es decir, un cuerpo, los ojos, una cabeza, manos y otras por el estilo, puedan ser imaginarias, es preciso reconocer que hay cosas aún más simples y más universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla, ni más ni menos que de la mezcla de algunos colores verdaderos, están formadas todas estas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya verdaderas y reales, ya imaginadas y fantásticas. (Descartes, 1ª Med. 34, 1967: 219)

El fenómeno simple será pensado también por Macedonio como una existencia así: elemental, sencilla y aislable, que como una pululación de estados surgentes constantemente va tejiendo el continuo de la experiencia de la conciencia. Pero en esta referencia a los fenómenos simples se marca el viraje realizado por Macedonio con respecto a Descartes, pues apenas dado este primer punto de acuerdo –el de la veracidad de las ideas en cuanto fenómenos simples de la conciencia– empiezan a manifestarse disputas que resultan irreconciliables. Macedonio va hasta el punto de partida cartesiano para tomar un rumbo por completo diferente del de aquel:

Rechazo por enteramente huecos los juegos de Berkeley y Descartes. Enfilan las sensaciones “causadas” por un solo grupo material: una flor, por ejemplo, para decidir que su aroma, su color, su dibujo, su movimiento, su tactilidad, su impresión térmica, no son la flor, pero como en cambio existe un Dios (más fácil de deshojar que la flor),

sustancia de todo... El mal gusto es uno de los poderes del mundo. (VIII: 196)

La “simplicidad” de los fenómenos tendrá un significado opuesto al que le da Descartes, para quien lo simple son las ideas geométricas y matemáticas. Para Macedonio son “simples” justamente las “demás cosas”, que son: “como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío, y las otras cualidades que caen en el dominio de lo táctil” (Descartes, 3ª Med. 34, 1967: 242)⁵⁶. Justo esas cosas que Descartes ha encontrado confusas, oscuras y quiméricas son las que resultan a Macedonio las más claras, simples y evidentes. La contraposición en este punto no puede ser más llana y completa. Y es esta respuesta que contradice a Descartes la que dará una orientación definitiva a la doctrina metafísica que investigamos:

Al empezar, pues, no sabemos qué pensaremos en definitiva sobre la naturaleza del tiempo, espacio, materia, mundo exterior, sobre todo lo que desde ya se presenta como dudoso; en cambio estamos ciertos de que las sensaciones y sentimientos que experimentamos existen, es decir, son, aunque sólo sean estados, fenómenos de nuestra psiquis. (VIII: 56)

Las entidades que Descartes encuentra necesario reconocer al principio como simples y evidentes no son otras que las que a Macedonio resultan al principio oscuras y dudosas y más adelante falsas:

[...] es preciso reconocer que hay cosas más simples y más universales, que son verdaderas y existentes [...] A este género de cosas pertenece la naturaleza corpórea en general, y su extensión; igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad y magnitud, y su número; como también el lugar en donde están, el tiempo que mide su duración y otras semejantes. (Descartes, 1967: 219)

Es aquí donde diríamos que Macedonio se da la media vuelta. Esta disidencia respecto de lo que resulta claro u oscuro al comenzar es el lugar donde se produce el viraje por el cual Fernández ve brotar una evidencia distinta de la racional y ejecuta el movimiento que determina la anulación del dualismo en el que vive y crece la conciencia moderna, al tiempo que procura la coincidencia de la sensibilidad y el entendimiento. Es este viraje el que le permitirá reunir en una sola concepción al “idealismo absoluto”⁵⁷ (VIII: 243) y al empirismo, en su “Empiricismo radical” (VIII:

⁵⁶ Véase arriba la cita extendida de Descartes p.29.

⁵⁷ Al hablar de “idealismo absoluto” Macedonio no está pensando en Hegel, a quien conoce poco y por referencias externas (Schopenhauer, probablemente Korn, Virasoro, y Astrada, En carta a Astrada dice: “estoy leyendo a Virasoro en su obra sobre Hegel, que me parece fuerte, muy superior a la primera, y me acicatea mucho a pensar” (II: 137)), pero de quien lo alejan sus propias posiciones adversas a una ciencia histórica; el “idealismo absoluto” le interesa en relación a la contienda respecto de la posibilidad de una identificación entre ser y pensar. Macedonio afirma en un comienzo esta posibilidad, asumiendo una actitud que se sitúa en las antípodas de Alejandro Korn, cuando éste sostiene contra Hegel: “A mi

366). El cambio de perspectiva comienza proponiendo el siguiente acuerdo inicial: “Estamos concordes en que de algo que no sea como mis estados sentidos no puedo tener idea alguna” (VIII: 285).

La certeza de que gozan las sensaciones y sentimientos en la metafísica de

juicio, la construcción metafísica del proceso ideal cuya ley dialéctica poseemos, constituye una idea demasiado audaz. Hago extensible este criterio a toda tentativa metafísica que trata de superar el conocimiento de la realidad tempo-espacial. Participo de la opinión de Kant que decía: en el fondo de las cosas hay algo que no conocemos y que tampoco conoceremos sino sólo a través de las categorías de nuestro entendimiento. Toda tentativa metafísica es infructuosa si ella pretende darnos una verdad absoluta, si pretende ser una ciencia que transmite conocimientos evidentes, porque ello sobrepasa nuestra capacidad cognoscitiva” (Korn 1949: 554, en Ramaglia, 2007: 125).

Aunque finalmente la metafísica de Macedonio rechaza la identificación del pensamiento y del ser, no lo hace porque no sea posible alcanzar un conocimiento perfecto en virtud de los límites del ser humano, ni por falta de audacia, sino porque existe lo impensado, porque el pensar no siempre es actual y muchas veces vivimos y sentimos sin pensar. Pero esto no quiere decir que no podamos luego pensar eso vivido y sentido impensadamente. Es decir, no existe lo impensable pero sí existe lo impensado. De modo que no hay identificación entre ser y pensar, pero eso no obstruye la posibilidad del conocimiento perfecto. Esto implica que se puede pensar lo que no es pensamiento. La diferencia entre ser y pensar se resuelve junto con el problema de la unidad o multiplicidad del ser, en la idea de que el pensar establece una diferencia o “variedad” respecto del fenómeno vivido como continuo. Lo que quiere decir que se puede pensar lo continuo del ser, la unidad del ser, el fenómeno que existe “sin variedad” aunque nuestro pensarlo no pueda darse sin que la variedad lo acompañe. Macedonio lo explica diciendo: “la variedad forzosa de pensamiento no es variedad forzosa de ser; si así no fuera, si la Variedad fuera constantemente forzosa, no existiría la palabra Variedad ni ningún pensamiento acerca de ella” (VIII: 409). Ver *Infra*, 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, p. 195-196, tres citas de VIII: 409.

Macedonio piensa al “idealismo absoluto” como una posición de combate metafísico contra el realismo en conexión con la discusión que entabla con Schopenhauer respecto del modo en que hay que entender que “el mundo es mi representación” (Schopenhauer, § 1). Schopenhauer afirma que, como no hay otros objetos que las representaciones, en estas se resuelve todo el conocimiento de los fenómenos. Y sostiene que su propia forma de pensarlos erradica los dos errores opuestos del materialismo y del idealismo, pues su sistema no parte ni del sujeto ni del objeto sino de la relatividad de la representación, que supone a la vez por un lado al sujeto y por otro al objeto, como dos mitades inseparables: “Así pues, el mundo como representación, en cualquier aspecto en que lo consideremos, posee dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el objeto: su forma es el espacio y el tiempo, y mediante ellos la pluralidad. Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues está entero e indiviso en cada uno de los seres representantes” (*ibid.*, 7). Macedonio está de acuerdo con esta afirmación, pero se separa de Schopenhauer cuando éste afirma que “El principio de razón es la forma general de todo fenómeno” (*ibid.*, 136) Según Schopenhauer los fenómenos son siempre relativos y en ellos no se encuentra “la esencia íntima del mundo” (*ibid.*, 303) que reside en cambio en la Voluntad. Macedonio se opone a esta resolución schopenhaueriana que hace de la lógica y del espacio-tiempo una estructura inherente a la posibilidad del entendimiento como tal, sosteniendo en contra de ella que ni pensar ni conocer implican necesariamente esa estructuración. Los conceptos para Macedonio no son estructuras lógicas sino imágenes. Desarrollaremos luego (2.2 La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia de la metafísica) la idea de que esa naturalización de la concepción del fenómeno como objeto racional está dominada por un cálculo práctico de intereses que Macedonio considera como un automatismo, no como un pensar, y contra el cual aboga por un idealismo no racionalista al que concibe como necesariamente no subjetivista: “Mi idealismo es de tres tesis y es el único enunciado de un idealismo absoluto: que solo hay lo sentido; que es totalmente conocible y que el estado o Ser, es ayoico, pues el Yo sería para el estado de externalidad tan genuina como la Materia. Sería dualista el idealismo con sujeto” (VIII: 338-339).

Macedonio está ligada, en oposición a Descartes, a la negación del mundo externo: negativa a considerar las percepciones como signos y representantes de una realidad distinta de ellas mismas. Ese mundo externo que ellas representan es lo verdaderamente imaginario y falso para él, una inexistencia, como todas las ideas de razón, inferidas, no sentidas (VIII: 244). Es en la mera visión directa de lo que se siente donde habrá de encontrarse la verdad. No hacen falta puentes, ni categorías de razón, ni conceptos lógicos, ni deducciones. Las verdades se muestran por sí, se perciben, las falsedades son las que se deducen. La exposición metafísica habrá de ser, según esto, meramente descriptiva.

No debe entenderse aquí que lo sensible sea para él de suyo visible en cada ocasión. Muchas veces es necesaria la indagación, la observación atenta, pero de lo que se trata entonces no es de razonar, sino de aguzar el sentido de la percepción. Es necesario realizar contemplaciones atentas para ver detalladamente lo que se muestra. Volver a mirar, para observar lo que pasó inadvertido, evocar situaciones e imágenes, pero nada de esto implica la incidencia de alguna capacidad mental especial distinta de la percepción sensible. Macedonio lo expone con gracia y elocuencia en sus últimos escritos de 1942 diciendo:

Pescar o no pescar es lo que resulta de una jornada de pescador; los peces no se deducen; las verdades tampoco. De todo el pensar no puede resultar más que una descripción de la Experiencia. Y contentémonos con haber pescado algo, en lugar de inventar principios de razón, unidad del mundo, comienzo del mundo, infinitud o finitud del espacio o el tiempo, duraciones puras, hiperexperiencias, intuiciones intelectuales, cosas en sí, universales, antinomias, objeto no sensible, deducción, inducción, emociones o sentimientos probatorios de juicios, verdades no verificables, nominaciones intencionales, existencias no comprobables, objetos inmediatos, infinito matemático, el universal "ser" y el universal "no-ser", los axiomas, la necesidad, las categorías, lo más evidente y lo menos evidente, materia y forma, sustancia y accidente, causas ocasionales, armonías preestablecidas, cualidades primarias y secundarias, *aprioris* y *aposterioris*, la inverificabilidad de lo que vemos no sea como lo vemos, etcétera. (VIII: 365)

Si Descartes pasa de las dudas en que lo sumen sus ensueños a la certeza del sujeto y de allí a la del mundo externo, Macedonio pasará de las dudas en que lo sume el mundo externo a la desaparición del sujeto, y de allí a la postulación de la certeza del ensueño.

Puede leerse en este recorrido un retorno que va sobre los pasos de Descartes deshaciendo sus nudos, y desmontando su escena.

Entonces, vuelve al punto de partida cartesiano de la veracidad intrínseca de

las ideas en tanto fenómenos, pero para tomar otro camino por completo distinto al de aquel, incluso opuesto, oposición que comienza por la determinación de lo que se entiende por idea –las ideas son ahora imágenes sensibles–, que conlleva la necesaria negación de la existencia de un mundo externo, y que hace desaparecer finalmente al sujeto pensante.⁵⁸

Las percepciones sólo pueden ser falsas si se las considera como signos o apariciones, representaciones de otras cosas, si a través de ellas debemos realizar la deducción de un mundo externo, en ese caso no sólo pueden las ideas conducir a error, sino que no se puede terminar de explicar cómo podrían conducir a otro lado, y esa falta de contundencia nos arroja al abismo de la falta de respuestas del mundo moderno, al agnosticismo, a la idea de que el conocimiento es imposible. En cambio, si consideramos que las percepciones son lo que son en sí mismas, que son toda la existencia, y que nada hay detrás de ellas, si abandonamos la idea de la existencia de un mundo insensible, de un mundo en definitiva inaccesible detrás de los fenómenos, el conocimiento es otra vez posible.

Que sólo exista el fenómeno implica por un lado que no existe un mundo externo a él y que, por tanto, el fenómeno no lo representa (VIII: 78, 243)⁵⁹. Salida de la escena de la representación: no existen el objeto ni el sujeto, el yo ni la materia (VIII: 67). Y con la representación, abandono de la racionalidad como criterio de adecuación: no existen categorías lógicas, ni el contenido de ningún concepto puro de

⁵⁸ Respecto de este giro macedoniano afirma Dante Aiminio: “Macedonio radicaliza el procedimiento cartesiano de un modo tal que invierte el criterio de certeza, anteponiendo la vida afectiva al orden regular de la *máthesis*, y con ello se desplaza definitivamente de la ciencia a la metafísica. Lo único cierto, claro y distinto es el elemento irreductible, todo lo que es objeto de apercepción es reductible; ergo, todo objeto de apercepción es incierto. De este modo, las solas instancias de certeza que quedan en pie son los estados afectivos como elementos psíquicos discrecionales, y la conciencia afectiva como el elemento continuo en el que se da la aprehensión de los primeros.

El verdadero significado de este corte metodológico que aísla la psiquis es el develamiento de una realidad interior irrepresentable e incorregible, sin anclaje exterior” (2010: 74-75).

⁵⁹ En torno a 1908 Macedonio no utiliza la palabra “representación”, la cual tiene para él fuertes reminiscencias schopenhauerianas, para referir al modo de pensar que se propone abandonar en su metafísica, en su lugar utiliza la palabra “apercepción”, y la palabra “representación” aparece muy a menudo como sinónimo de “imagen” pero sí critica en la filosofía de Schopenhauer precisamente su compromiso con la representación: “Schopenhauer repite el distinguo Sujeto-Objeto ¿no son éstas meras entidades verbales, como el Tiempo, o, mejor, como el Yo, la Materia? La Metafísica sólo se ocupa del Ser, de la Existencia, de todo cuanto Existe y sólo en cuanto existe o es. En la sensación pura, o en la Contemplación absoluta, sujeto y objeto no aparecen. En la sensación no hay nada más que ella misma; la sensación no es sentida por nadie; es frío, es rojo, es agudo, es dulce, es dolor y nada más” (VIII: 67).

razón, ni ningún imperceptible (VIII: 365). Y, por lo tanto, también quiere decir que no existe la ley (VIII: 62, 176, 393) ni sustancia alguna *a priori* del fenomenismo, ni un sujeto del psiquismo (VIII: 67, 393).

Este abandono de la racionalidad como facultad de conocer llega con su negación mucho más lejos de la modernidad, por lo que puede decirse que esta salida de la escena cartesiana trae implícita también una ruptura de los esquemas más antiguos en que arraiga la historia del pensamiento occidental⁶⁰. Aunque Macedonio no hace investigaciones acerca de la historia del pensar, y no admite la autoridad de la historia, por considerarla como un saber dependiente y tributario de la creencia en una realidad objetiva del mundo, atiende a veces con asombro a la larga duración de la vigencia de los errores filosóficos que critica:

Tres mil años de silogismo muestran cómo se produce la sustitución de un pensamiento ausente por una figuración, oculta en palabras, de un juego de áreas o contenidos planos, en una complacencia distraída en figurar las "extensiones" de la acepción verbal, comparándolas cuantitativamente; el silogismo es probablemente el más auténtico Vacío que se ha dado, aun cuando la "demostración", la "aplicación", etcétera, todo lo que no es meramente una humilde mostración, también es vacío. (VIII: 197)

Es que para salir de la escena de la representación moderna no basta con negar el *ego cogito*; es necesario deshacerse de la racionalidad, del *apriorismo* en que el *cogito* se sustenta. Pues el *yo* no es otra cosa que la idea de la necesidad de una sustancia de los cambios psíquicos:

Se dirá: la imagen está en mí, en mi conciencia; pero ni el Yo ni la Conciencia existen Porque Yo y Conciencia son sustancias permanentes que inventamos y ubicamos como estando debajo de los cambios o estados psicológicos, así como inventamos la Materia como sustancia bajo los cambios "exteriores" o "materiales". La imagen existe; no está en tal o cual parte; no está en parte alguna. (VIII: 53)

El ser es sentido y percibido en sí y por sí. No hay diferencia entre ser y ser sentido. Por su parte, conocer no es otra cosa que percibir o sentir. De modo que ser consiste en ser conocido. No hay versión ausente, invisible del ser.

Este descubrimiento que data de 1908 da a la investigación, como dijimos arriba, una dirección que ya no será abandonada, aun cuando ésta sufra algunas modificaciones importantes.

Este primer momento de la teoría da consistencia a la afirmación de que sólo

⁶⁰ Aunque Macedonio usa el concepto de razón en sus críticas en el sentido moderno, en la medida en que el mundo moderno se asienta en la tradición, estas críticas atañen a estructuras anteriores, principalmente en lo que toca al apriorismo y al logicismo.

existe el fenómeno o lo sentido. Y lo hace en discusión con los dogmas del racionalismo, firmemente arraigados en la conciencia moderna.

Recapitulemos los elementos que implica:

i. Afirmación de la verdad intrínseca de las ideas pero entendidas estas sólo en el sentido en que constituyen percepción sensible.

ii. Respuesta al problema de cómo pueden las ideas adecuarse a la realidad: las ideas no se adecuan a nada, son la realidad. Pero entendiendo que las ideas no se diferencian de la realidad sensible que piensan.

iii. Oposición neta al planteo cartesiano de la división del mundo en interioridad subjetiva y exterioridad objetiva, en concordancia con la negación de toda exterioridad del fenómeno.

iiii. Negación de la existencia y de la necesidad de la Razón como constitutiva del conocimiento humano, así como de todas las verdades racionales y del significado de cualquier ente de razón. Negación del tiempo, del espacio, del Yo, de la materia, y de la existencia de contenidos correspondientes a conceptos no perceptibles de forma directa, así como de los conceptos puros de razón, como son el de sustancia, causalidad, necesidad, ley, etc. Y de la lógica como estructurante de la percepción.

En este punto de partida está implícita una particularidad de la tesis macedoniana, la idea de que la metafísica tiene que poder alcanzar el conocimiento perfecto del ser sin resto de perplejidad. Idea que resulta sorprendente al ir de la mano de la negación de la mayor parte de las categorías tradicionales del conocimiento y aun de la razón, negaciones que conducen, en una consideración superficial, a creer que nos encontramos ante un pensamiento escéptico o nihilista que no es tal, sino que por el contrario conlleva la afirmación de que la metafísica aspira al conocimiento perfecto, cuya consistencia con aquellas negaciones estriba en el cambio de perspectiva respecto de lo que debe entenderse por conocimiento. Así pues, dice Macedonio:

Que el conocimiento perfecto es posible sostengo; tal conocimiento es un caso de la ilimitada posibilidad del Ser o fenómeno, cuya ilimitada posibilidad significa que el fenómeno o el ser no está sometido a necesidad alguna, o relación o forma alguna necesaria. (VIII: 46-47)

A estos puntos hay que agregar, para caracterizar la estructura de lo que constituye este primer momento de la tesis macedoniana, la descripción incipiente del

“fenomenismo” (VIII: 45) que propugna⁶¹. Con estas posiciones la indagación de Fernández se coloca en un terreno que ya no está fundado sobre la duda cartesiana ni sobre la certeza del yo, en el cual la exigencia de objetividad carece de sentido, y donde las palabras “conciencia” o “psiquismo” son transformadas al ser usadas a modo de metáforas e incluso de “inadecuaciones verbales” (VIII: 255) con la función provisoria de combatir el realismo materialista, mucho más sumergido en la representación que el idealismo, y que figuran en el discurso a modo de disfraces y máscaras que ayudan a pensar y a hablar, comunicar y expresarse pero que refieren a algo muy distinto que lo que hasta ese momento referían: “El ser, o todo lo que es, es un almismo o psiquismo” (VIII: 194). Se trata de un campo salvaje, inculto, sin edificación ni construcciones reconocibles a la vista, difícil de describir, pues los signos que lo evocan todavía no están articulados, y que aparece con el carácter de lo sólo vislumbrado, o del misterio:

Cuando por un, hoy rarísimo, estado contemplativo o pasional, o por un agotamiento momentáneo de nuestro universo de conciencia, llega a producirse, a poder surgir solo, sin repercusiones o reviviscencias psicológicas, un Fenómeno cualquiera interior, un fenómeno, simplemente (pues exterior, interior, material o psíquico, ningún sentido tienen; son ya modalidades aperceptivas artificiales, de ubicación) brota el asombro de ser; hemos puesto inesperadamente el pie en una frontera vecina y esa tierra vecina es el “ser”; es nuestra verdadera patria; la habíamos olvidado tanto que, al tocarla imprevista e involuntariamente, nos retiramos con inquietud, sintiéndonos en tierra extranjera. (VIII: 65)

La exploración del campo en que se abre paso la resolución por la verdad de lo

⁶¹ Muchos de los términos en que se describe el “fenomenismo” (VIII: 62, 412) son creados en la primera etapa de construcción de la teoría. En los textos que Obieta ubica en 1908 aparece el fenómeno incipientemente descrito y muchas de las expresiones utilizadas entonces más adelante logran mayor despliegue y desarrollo. Así por ejemplo: “Visión pura” (VIII: 70, 362), visión del *niño* (VIII: 44, 362), “contemplación” (VIII: 50, 385), “estados psicológicos” (VIII: 48), “psiquismo” (VIII: 417), “fenomenismo inubicado” (VIII: 59, 171), la *pasión* como certeza (VIII: 50, 232), “ensueños” (VIII: 64, 244), el *delirio* como prueba de la indiferencia de intensidad entre ensueño y vigilia (VIII: 74, 283), “Afección e imagen” (VIII: 53, 270), *asombro de ser* o de *existir* como manifestación metafísica (VIII: 50, 385), “familiaridad con el ser” (VIII: 69); “familiaridad del ser” (VIII: 362), ilimitación del acontecer: “ilimitada posibilidad del Ser o fenómeno” (VIII: 47), ilimitación “del total de cosas y hechos” (VIII: 318). Hay también expresiones que intentan imágenes metafóricas del fenomenismo cuyo sentido sigue siendo objeto de meditación. Se lo describe en 1908 como una “pululación u hormigueo de fenómenos separados y efímeros” (VIII, 44), o como “lo fugaz e innominado, lo que no es sino deviene” (VIII: 64), La misma impresión aparece reflejada por frases como las siguientes pertenecientes a época de *No toda es vigilia*: “estados creados de la nada y extinguidos en la nada incesantemente” (VIII: 306) y “estados de creación, pasajeros en perdedumbre irrecobrable y muertas” (VIII: 330). También aparecen en esta época conceptos que resultarán claves en el posterior desarrollo de la teoría tales como: “misticismo” (VIII: 167), “inespecificidad de la sensación” (VIII: 23-39, 125-138), “indiscernibilidad imagen sensación” (VIII: 93, 123).

sensible se propone hacer de esa “tierra extranjera” un hábitat posible (“una verdadera patria”), el análisis de esa exploración constituye el siguiente capítulo de nuestro análisis. Se trata de la elaboración y comprensión de la descripción macedoniana del fenómeno que es precedida de una meticulosa y despiadada crítica de los modos habituales de percibir.

Capítulo 2. Conceptos previos

Una vez establecido que es imposible salir de las ideas para ver la “realidad”, que la razón no es ningún criterio válido que nos permita distinguir entre imágenes engañosas y fiables, y que cualquier cosa que sirviera de criterio válido sería también una imagen o una afección de la conciencia, puesto que no hay ninguna entidad más allá de las intrínsecas a la conciencia a que deban o puedan las imágenes adecuarse, y que nada existe fuera del mero sentir, la investigación de Fernández se interna en las imágenes.

El problema metafísico tal como se le plantea a Macedonio a partir de esta nueva situación ya no consistirá en distinguir entre sueño y realidad, instancias que resultarán indiscernibles entre sí, sino que se dirimirá en el terreno de las diferentes relaciones que puedan establecerse entre las imágenes, la afección, las creencias.

En el seno de lo sensible los problemas se distribuyen de modo nuevo, Macedonio encontrará modalidades diferenciadas del fenómeno. *Imágenes, afección, sensación, asociación, causas, palabras, variedad, intensidad, los otros* cambiarán de sentido y contenido. Las percepciones habituales hallarán nuevas asociaciones e interpretaciones: así se verá por ejemplo que, cuando postulamos un mundo externo, nos desentendemos de la afección y establecemos relaciones causales entre las imágenes, considerándolas como si existieran independientes del sentir; y que en cambio la mística, al igual que la pasión, y la actitud estética se conducen en una recepción activa de las imágenes, son actitudes que atienden a ellas afectivamente.

2.1. La delimitación del campo de análisis

El campo fenoménico de lo sensible es lo único que se tomará en cuenta para el análisis metafísico. Se trata ahora de alcanzar plena claridad con respecto a su constitución, de elaborar en conceptos qué es eso que inmediatamente sentimos.

Puesto que esta delimitación del campo involucra una decisión relativa al valor de los conceptos, el análisis macedoniano también pondrá en juego una crítica de los mismos. Habrá de distinguir entre aquellos que surgen de lo sensible y los que no lo hacen, entre los que resultan de la asociación y combinación de otros conceptos de

experiencia y aquellos que no tienen con lo existente lazo alguno. La tarea crítica deberá desligarse de la serie de obstáculos que impiden que el fenómeno se torne inteligible o visible, que sea captado y descrito, que es lo que constituye la finalidad de la metafísica.

2.1.1. Las justificaciones de esta delimitación del campo

El problema metafísico se simplifica circunscribiéndose en términos que lo vuelven accesible: nuestra propia experiencia inmediata. Macedonio sostiene que esta delimitación ofrece las siguientes ventajas:

- a) Se obtiene un punto de partida claro y evidente para la indagación.
- b) Se procura un criterio para determinar el significado de cada concepto.
- c) Se posibilita la inspección concreta de los problemas y la contrastación directa de las ideas.
- d) Se desliga a la meditación de una gran cantidad de problemas insolubles.
- e) Se abre en la metafísica la posibilidad de emprender la investigación de cuestiones que no habrían recibido hasta el momento atención suficiente.

La investigación metafísica se suscita a raíz del sentimiento de perplejidad, es decir, a causa del estado de ininteligibilidad del ser, y en relación a ese sentimiento tiene una función terapéutica. El fenómeno, por su parte, ha sido considerado como la manifestación más clara y evidente de la existencia. Pero ¿no es acaso la perplejidad un fenómeno? No, no es un fenómeno; surge en virtud del fenómeno, pero no coincide con él. Es el sentimiento de carencia de claridad de la visión. Se manifiesta para enfrentar y suprimir a los “rechinamientos raros” que se perciben en el “comercio de la inteligencia con el fenómeno” (VIII: 48). La perplejidad es un sentimiento de confusión, carece de visión; el fenómeno, en cambio, es “claro”. Lo único fenoménico de la perplejidad es el dolor. “La Conciencia es clara y el Mundo es claro, de suerte que toda confusión experimentada por la presencia de un estado o de una cosa es errónea o ilegítima” (VIII: 393).

Para que la metafísica se haga necesaria basta que se presente una vez una fisura en la comprensión de algún aspecto del experimentar, del sentir. Una brecha es suficiente para que todo quede descalificado en su verdad, consistencia y confiabilidad, pues la existencia es siempre la misma en todas sus manifestaciones.

¿Qué media entre la claridad fenoménica de lo sensible y la confusión metafísica respecto de lo que es verdaderamente existente? Los conceptos, el modo en que la inteligencia se posesiona de esa sensibilidad.

Aunque la existencia es presente inmediatamente al sentir, la inteligencia ha llegado a encontrarse impedida de percibirla.

Macedonio denuncia en nuestra percepción habitual el encubrimiento y el desconocimiento de las evidencias de lo que es; desconocimiento que se manifiesta a veces mediante figuras dialécticas de negación del conocimiento sensible (el engaño de los sentidos, y el de las pasiones y deseos), pero que, en general, opera por simple omisión, por medio del mero olvido y falta de atención a lo sentido, desatención a favor de la cual se esgrimen sugerencias y argumentos tendientes a establecer la existencia de una realidad objetiva independiente, cognoscible a través de determinaciones constantes. Una realidad en la cual el sentir singular carece de importancia y en la que nada cambia por el hecho de que nosotros nos encontremos, o no, allí.

2.2. La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia de la metafísica?

Según Macedonio existe en el hombre (y en el animal) un instinto de poder y dominio de sus experiencias que se expresa mediante operaciones físicas inconcientes, actos concientes, y también mediante conceptos y leyes generales. Se trata de un instinto resultante de la combinación de dos principios o fuerzas operativas diferentes: por una parte, el *principio de longevidad*, el automatismo con el cual la vida quiere perpetuarse, crecer y reproducirse; por otra la conciencia práctica que busca el placer, es decir, un *principio hedonista*. El dominio funciona según los dos principios combinados: el *funcionar longevístico del cuerpo* (VIII: 350)⁶², por un lado, *el hedonismo de la conciencia* (VIII; 261)⁶³, el reflejo de evasión del dolor, de retención

⁶² Dice Macedonio que “el rumbo longevístico de la vida opera a base de apetitos certeros congénitos, que nunca se equivocan, y mediante la acción, que siempre es automática, acompaña o no conciencia” (Fernández, 1996: 188).

⁶³ Macedonio desarrolla el tema de la relación entre estos dos automatismos en su cuento “Suicidio” (Fernández, 1996: 186-192) y la posibilidad de un automatismo integral sin poder alguno de la conciencia contra él en su cuento “El Zapallo que se hizo cosmos” (VII: 51-54). Asimismo, el tema es desarrollado teóricamente en su “Eudemonología” (III: 67).

del placer, por el otro. La combinación de ambas fuerzas, las cuales a veces entran en tensión y otras en contradicción⁶⁴, crea las pautas que organizan la vida y los conceptos que organizan su percepción, y es también lo que finalmente constituye a las ciencias: “la ciencia [afirma Macedonio] es ante todo industriosa; industria humana para escapar al Dolor, alcanzar el Placer” (VIII: 63). Se trata de un automatismo psico-biológico que analiza la experiencia y la dispone organizándola en función de las necesidades impuestas por la supervivencia y los deseos, la percepción bajo este influjo combinado selecciona lo que es útil y permite el control del medio; a los fines de ese instinto la inteligencia instaaura clases de cosas⁶⁵, cataloga y recuerda. Estas clases, una vez adquiridas, definidas sus propiedades y dominados sus posibles usos, van a ser reconocidas en las infinitas ocasiones en que se vuelvan a presentar. Las *cosas* existen en virtud de este instinto de dominio que encuentra entre lo diverso lo semejante. Mediante una síntesis automática de las percepciones, la inteligencia instaaura las categorías que permiten que todas las sensaciones aparezcan una y otra vez como las mismas cosas, y sobre un mismo escenario espacio-temporal de comparación. Gracias a esa instauración, el hombre puede distinguir entre los necesarios nutrientes y los venenos, anticiparse a los peligros y cobijarse de ellos. Las comparaciones y clasificaciones conceptuales prevén el futuro (Macedonio dirá que se trata de un futuro falso, de un futuro que realmente es un pasado, pues lo ya conocido no es verdadero porvenir, pero la función de la inteligencia práctica es justamente esa: pre-venir) En posesión de estos dispositivos de reconocimiento, que son las cosas y las clases de cosas, puede el hombre además, conociendo sus condiciones, producir casos de estas

⁶⁴ Waltraut Flammersfeld se refiere a esta combinación como a *la dialéctica entre longevismo y hedonismo* (1996: 420). Según Daniel Attala, se trata de dos tendencias *absolutamente antagónicas* (2007b: 244). Al considerar la relación entre ellas de este modo se dirige hacia una interpretación de la concepción de Macedonio como una búsqueda moderna de la libertad de la afección frente a las tiranías del longevismo corpóreo: “la tesis de que la afección está sometida al longevismo, de modo que placer y dolor no son únicamente placer y dolor sino índices de las exigencias del aparato biológico cuestiona la autonomía de la afección y con ello la confianza de la conciencia en el control de sus propios gustos [...] La crítica macedoniana de la afección es una crítica del conocimiento, o mejor dicho de la ilusión [...] La inspira pues un ideal de libertad. Y es afín a la crítica de Kant y a la de tantos otros autores posteriores de igual afinidad. Es una crítica moderna, un pensamiento moderno y de la modernidad” (2007b: 256).

⁶⁵ Escribe Fernández: “Una cosa es la creación combinada de la sensación o percepción y de la aperccepción o reviviscencia de las imágenes que esa misma cosa puede procurar. [...] unimos en un mismo punto del espacio todas las sensaciones entre las cuales hay lazo causal habitual, es decir, todas las sensaciones que entre sí se modifican” (VIII: 60).

clases artificialmente, forzar su encuentro u operar su generación. Este instinto de clasificación y control es la racionalidad práctica. A su trabajo Macedonio lo llama *apercepción*⁶⁶, y lo explica del siguiente modo:

La Apercepción es esa función propia de la estructura mental que llamamos ley de asociación de las ideas, mirada en una actuación especial: en la reviviscencia, en torno de cada presentación o imagen de las imágenes de todas las posibilidades de sensación que en la experiencia externa o interna son contiguas o contemporáneas habitualmente a cada sensación o presentación. (VIII: 80)

La *apercepción* gobierna al pensamiento conceptual que configura la realidad práctica, es la experiencia dominada por la utilidad. Pero la conciencia humana no se reduce a este instinto psico-biológico utilitario. Esta fuerza de dominación se ve refrenada por otra tendencia, *la mística*, que permite al hombre ver lo que es, solamente en tanto es, sin remitirlo a la *apercepción*, y encontrarse como persona fuera del alcance del tiempo y sin marco espacial, en la inmediatez sensible del ser. La inteligencia que corresponde a esta tendencia mística de la existencia es lo que Macedonio llama “metafísica”:

Lo zoológico es lo vivencial o práctico, es decir, que se vale de la acción; lo humano es lo místico-practico, y lo metafísico es el estado místico, o sea la deshabilitación de la acción o del mi-cuerpo. El estado dualístico, o terrenal, quiere el conocimiento para provocar o prevenir hechos del cosmos sobre el cuerpo, incluso del cosmos-cuerpo sobre la psique con el relacionada; y el estado místico es aquel en que se opta por fortificar la Persona ahorrándose toda Acción. (VIII: 362)

Pero la tendencia natural práctica que, desde los comienzos de la época moderna es cada vez más exacerbada por el inmenso prestigio que tiene el conocimiento de la ciencia experimental, el cual se apoya exclusivamente en la faz práctica de la inteligencia humana, ha desplazado a la casi desaparición el aspecto místico de la existencia.

La razón experimental es el logro máximo de la tendencia natural humana al dominio, posesionada del control exitoso de ciertos fenómenos sensibles, cuyas condiciones de producción conoce, abstrae las constantes que regulan esa producción en forma de leyes generales.

Determinaciones formales de género y especie, de sustancias constitutivas y de

⁶⁶ Macedonio toma el término “apercepción” de Johann Friedrich Herbart (1776-1841), filósofo, psicólogo y pedagogo alemán y de Arthur Schopenhauer (VIII: 37, 280).

accidentes recurrentes, búsqueda de causas productoras y predicción de efectos, control de circunstancias de aparición, determinación de las relaciones constantes de las modificaciones y transformaciones, mediciones y fijación de fórmulas de observación y producción operan permanentemente, una vez distribuidas nuestras percepciones en ubicaciones relativas a la gran retícula espacio-temporal. La objetividad se posesiona de toda la realidad procediendo a determinar nuestra experiencia mediante esos conceptos generales que sirven como pautas de manipulación efectiva de enormes cantidades de hechos:

La Ciencia, acrecentando cada día las relaciones y ubicaciones, complica progresivamente las ramificaciones de la Apercepción y aspira nada menos que a expresar toda la Realidad en los términos de una sola y total apercepción causal. (VIII: 64)

Pero es una mala inteligencia la que, exaltada por los provechosos servicios que estos procedimientos prestan en el terreno de la manipulación práctica, procura otorgar a estas posibilidades de determinación general de los hechos, más allá de ese interés funcional donde generan verdaderas ventajas relativas, un poder muy distinto en el terreno de la determinación de toda experiencia posible y del conocimiento del fenómeno en general, pretendiendo que aquellas artes de manipulación son el único modo verdadero de conocimiento válido, la regla de toda verdad. El grave error que se comete aquí pronto se ve coronado con el fracaso. ¿El fracaso de qué? No el de la actividad práctica ni el del propósito de conservación de la vida; se trata del fracaso de la inteligencia, que pierde, en virtud de este *rebasamiento* de la práctica sobre la mística, su sentido. Macedonio enuncia este fracaso así:

Unidas en el hombre la facultad mística y la práctica, ocurren rebases de esta en aquella. La practicidad, como la estética, desordenan a veces la actitud mística de distinto modo. Meras practicidades como son la causalidad, el tiempo, el espacio, el yo, la materia, echan fantasmas en el alma mística y engendran perplejidades como la envuelta en esta pregunta o seudopregunta: ¿Cómo fue causada la realidad? (VIII: 194)

Pero ¿ha ocurrido en verdad, en alguna parte o época de la realidad ese rebasar del ámbito práctico sobre ámbito místico? Está implícito en la pretensión del positivismo y de todo cientificismo filosófico, las corrientes que resultaron dominantes en los siglos XIX y XX en todo el mundo occidental. Aunque Macedonio no ataca acá tanto a las corrientes filosóficas en cuanto tales (materialismo, positivismo, agnosticismo, etc.) como a la estructura mental o forma general de pensar que nos caracteriza como seres racionales y que en la cultura del dominio técnico de la

experiencia se ha superpotenciado. La crítica se dirige al trabajo que la racionalidad lleva a cabo para dominar la experiencia, del que hemos hablado también en el punto anterior, a esa “domesticación del Fenómeno que la apercepción lleva adelante inacabablemente” y que constituye “la Ciencia, cotidiana y sistemática, doméstica y profesional” merced a la cual “el hombre o la inteligencia ya no puede conocer otra vez el fenómeno ni aun al despertarse cada mañana” (VIII: 81)⁶⁷.

En un aspecto la crítica de Macedonio se hace eco de la idea kantiana, presente en Schopenhauer, de que las categorías de la lógica no pueden sino determinar el objeto de la experiencia espacio-temporal. Pero Macedonio no acepta que ese objeto sea el fenómeno sensible. Entiende, y aquí está más cerca de Bergson, que ese objeto es solamente la meta del cálculo práctico. Este objeto verificable, formulable en términos matemáticos, predecible, no es el fenómeno que aparece a la sensibilidad, sino una construcción, una hipótesis, un recorte puesto en relación con otros recortes, que la inteligencia ha realizado sobre el fenómeno inmediato, mediante una red construida de apercepción, que tiene por finalidad la utilidad material de todo lo que se presenta a los sentidos. La existencia verificable de ese objeto implica inopinadamente una realidad previa, plena, anterior a esos recortes y a las necesidades predispuestas para el cálculo. Esa realidad previa es el fenómeno sensible que se muestra por sí en la experiencia inmediata. La objetividad calculadora se ha impuesto tan profundamente a la percepción y a la memoria, que la inteligencia ha olvidado su acción constructiva y también ha olvidado la existencia del fondo sobre el cual ha hecho su construcción, perdiendo de vista esa existencia previa. Esa existencia previa a la acción racional corresponde a la experiencia y a la inteligencia mística. El olvido de esa existencia conlleva el rebasamiento de la práctica sobre la mística, y al fracaso de la inteligencia, que se ha vuelto incapaz de comprender la existencia.

El fracaso de la inteligencia que conlleva aquel rebasamiento puede percibirse como un avasallamiento del ser, o un atolondramiento, una elemental indecisión, un olvido irreparable, o una falta de respuesta a preguntas fundamentales respecto de lo que somos y hacemos pues, cuando se trata de definir posiciones básicas sobre el ser, cuando se aborda el amplio y escabroso tema de la existencia, toda manipulación

⁶⁷ Ver arriba, 1.3. La salida de la escena cartesiana, p.29-30, nota 55, cita ampliada de VIII: 81.

práctica, por decirlo así, se muerde la cola. El avasallamiento y el atolondramiento persigue por detrás cuestionándolas a todas las manipulaciones y determinaciones objetivas que quisieran dar solución a la inquietud que somos, por los mismos medios prácticos que ocasionaron la perplejidad, disolviendo los intentos de solución en la misma sustancia que pudieran pretender dominar o determinar. Porque no podemos situar el ser del otro lado de nuestros pensamientos y estrategias racionales, no podemos hacer que el ser sea un objeto manipulable. No podemos conocer su causa, saber qué cosa viene siempre antes del ser, no podemos tampoco determinar su sustancia como diferente a otras sustancias. El ser rodea a los conceptos, los involucra y abraza, mareándolos y sacudiéndolos en su seno, como hace el mar con las olas, o el amor con los amantes. Pero eso no quiere decir que no se pueda conocer, quiere decir que el conocimiento del ser es algo distinto que una determinación racional de los fenómenos.

El error se hace superlativo cuando esta imposibilidad de manipulación práctica del ser se interpreta como una imposibilidad de conocer inscrita en la estructura de nuestras facultades cognitivas, como una insuficiencia innata de nuestra estructura mental, que sería por naturaleza incapaz de dar respuestas a las cuestiones fundamentales de la existencia; cuando se declara la insolucionabilidad del problema metafísico. Es lo que reprocha Macedonio al agnosticismo de Kant y Spencer⁶⁸: la afirmación de que los problemas planteados en el ámbito de la metafísica no tienen respuesta, que no se pueden resolver. Lo dice Spencer, por ejemplo, al final de sus *Primeros principios*:

Todo lo que podemos hacer es interpretar el proceso universal de los seres, y los procesos especiales, como se revelan a nuestras limitadas facultades psíquicas; pero somos y seremos siempre incapaces, no ya de comprender, sino aun de concebir el proceso *real*. No solamente la conexión entre el orden *fenomenal* y el orden ontológico o *real* es absoluta y perpetuamente impenetrable, si [*sic*] que también lo

⁶⁸ Dice Macedonio respecto de Spencer: “El argumento agnóstico de la existencia de inconcebibilidades limitadoras de la eficacia intelectual ha sido detenidamente desarrollado por Spencer y en realidad es la fórmula más concreta y completa del criterio agnóstico” (VIII: 73). Y, al introducir *No toda es vigilia*, dice del agnosticismo de Kant: “La presente publicación se inspira principalmente en el deseo de dejar argumentada una protesta contra el «noúmenismo». Asombra que los pensadores, más aun, los artistas, y sobre todo los hombres de la pasión —única justificación y fin de la vida y del arte y única condición en que hay una felicidad posible— no se hayan unido en protesta y para trabajar en la liberación del pensamiento humano de *las* impuras sombras que Kant le insufló, usando un poder intelectual privilegiado en negar la substancialidad del vivir y la adecuación de la inteligencia al ser, la Conocibilidad. El noúmeno y el agnosticismo son las peores obras de la inteligencia” (VIII: 241).

es la conexión entre las formas relativas o condicionadas y la forma incondicionada y absoluta del ser. (Spencer, 1945: 473)

Y lo dice Kant al comienzo del prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*:

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. (Kant, 1981: 7 [AVII])

Lo que ocurre, por el contrario, para Macedonio, es que la metafísica no se puede abordar como se abordan los temas científicos, bajo la hipótesis de una objetividad independiente. Puesto que el ser, la existencia, no se deja determinar ni dominar por el sujeto pensante. Sujeto y objeto se diluyen en este terreno. Dirá que *el ser* no sólo no se puede determinar objetivamente ni dominar, sino que incluso ni siquiera se deja nombrar con propiedad. Pero estos impedimentos no constituyen razones de abandono del problema, ni son un llamado a silenciarlo ni implican signo alguno de insolubilidad:

Es contradictorio, absurdo, que la Inteligencia pueda llegar a dar contorno a una interrogación que ella no pueda contestar: tales preguntas incontestables, serían alumbramientos más milagrosos que el del Ser. (VIII: 48)

Al contrario, los problemas y extrañamientos, las dificultades y perplejidades, son en sí mismas las motivaciones que llevan al pensador a abordar la metafísica, que es la crítica de estos extrañamientos. Para Macedonio se trata justamente de pensar esas imposibilidades de decir y determinar con el pensamiento. La frase “el Ser no existe” (VIII: 409) no quiere decir que la metafísica no tenga contenido. El significado paradójico de esta frase es un contenido que la metafísica tiene que atravesar.

La racionalidad experimental encuentra el fracaso en el terreno metafísico, porque allí se desvanecen y se ponen en cuestión justamente todas las condiciones que hacían efectiva y provechosa la determinación racional: la delimitación previa de una situación determinada como objetiva.

La objetividad suele ostentar la máscara de lo concreto, pero lo que se llama objeto concreto no es otra cosa que la ubicación témporo-espacial del fenómeno (que desde entonces deja de ser el fenómeno mismo y pasa a ser sustituido por sus relaciones):

[A la ciencia] no le interesan los fenómenos, el "ser", sino sus relaciones. No quiere ni desea "conocer" el fenómeno. Su peculiaridad estriba precisamente en huir sistemáticamente del conocimiento del fenómeno. Busca el antes y el después de cada fenómeno; no *se* interesa por persona alguna sino por todos los vecinos de toda

persona. Provoca o suprime el "fenómeno-antes", o fenómeno causa de cada fenómeno, según -que le convenga suscitar o impedir la producción de este. (VIII: 63)

En realidad sólo hay objeto en el elemento abstracto. La objetividad procede mediante el desvío de toda percepción del fenómeno concreto hacia sus determinaciones más generales. Implica la validez universal de las determinaciones. Esta validez universal nos impide percibir la claridad intrínseca del ser manifiesta en su singularidad sensible. Ordena que se observe lo que esta concreta cosa tiene de común con todas aquellas otras que, entre las conocidas, se le parecen, sobre todo con aquellas que han sido útiles en el pasado. Se desgarrá así lo que pudo ser la percepción sensible en todas aquellas determinaciones mediante las cuales puede ser comparada, se ausculta lo que se presenta en función de los conceptos ya dispuestos para ello, se lo clasifica, se lo vuelve controlable, previsible y se lo convierte en caso de una cantidad de leyes generales conocidas.

Macedonio señala como una grave falta de Schopenhauer, a quien considera uno de los mayores metafísicos, el que haya expresado su pensamiento dando crédito a las categorías de *Sujeto* y *Objeto*, pues dice:

¿No son éstas meras entidades verbales, como el Tiempo, o, mejor, como el Yo, la Materia? La Metafísica sólo se ocupa del Ser, de la Existencia, de todo cuanto Existe, y sólo en cuanto existe o es. En la sensación pura, o en la Contemplación absoluta, sujeto u objeto no aparecen. En la sensación no hay nada más que ella misma. (VIII: 67)

El "fenómeno simple", "la sensación pura", o lo que también podríamos llamar el singular sensible, es, en cambio, respecto de lo ubicable en el espacio-tiempo y de lo clasificable en términos generales, justamente lo diferente; frente a lo conocido se presenta como nuevo. Lo sensible en su particularidad fenoménica concreta sólo aparece al entendimiento, sólo es percibido en cuanto se destaca de lo ya sabido y pone a lo acostumbrado en suspenso:

Conocer un fenómeno es percibirlo libre de toda adherencia psicológica; y esto se explica porque, por la constitución de nuestra psiquis, toda percepción o estado va acompañado de reminiscencias de otros estados que se suscitan instantáneamente y se funden con él, con tal simultaneidad y adherencia que ni se perciben distintamente de aquel ni parece posible separarlos. Es la propia constitucional de nuestra conciencia que se ha llamado *apercepción*, el proceso constructivo, ubicativo, congénito a nuestra estructura psicológica, operando en la confluencia del asociacionismo interno o espiritual con la causalidad exterior o material. (VIII: 49)

Lo que Macedonio llama *apercepción*, sensatamente práctica, maniáticamente repetitiva, buscando las relaciones entre *todo* lo que es y fue percibido, dará de vez en

cuando algún provechoso nuevo fruto de ley para ser usado en incontables futuras ocasiones similares. Pero no logrará formarse nunca concepto alguno consistente de esa *totalidad* general a la que tiende y en que convierte a *todo* lo que determina. Esa *totalidad* a la que tiende no puede ser determinada jamás objetivamente, pues por definición excede al objeto. De ahí que la búsqueda de un sistema objetivo de la realidad como un todo produzca incesantemente el programa de una totalidad ausente. Esto ocurre debido a que la *totalidad* que está en este proceso supuesta como finalidad es una categoría que, aunque opera siempre en la determinación de lo percibido, no es ella misma determinable ni percibida, y su comprensión y abordaje requieren de ese otro modo de pensar a que el cientificismo objetivista niega validez y que, según Macedonio, se realiza como una crítica del proceso aperceptivo. Vale decir que este vacío de fondo de la inteligencia práctica aparece sólo ante una meditación que ya no es práctica sino filosófica o metafísica.

La filosofía se compromete, en la modernidad, en una serie de posiciones que Macedonio juzga como graves errores de concepción: mencionamos que dirige sus ataques al materialismo, al positivismo y al agnosticismo, que defienden la realidad del mundo externo. Hay que agregar también al subjetivismo, el cual, aunque con razón niegue la exterioridad del fenómeno, afirma la existencia de la subjetividad, de una sustancia del fenomenismo, y sigue de este modo abordando el problema del ser con categorías propias del pensamiento práctico o aperceptivo. En todas estas posiciones, en todos los modos modernos de plantear el problema de la existencia hay un propasar, un *rebase* (VIII: 194) de la práctica sobre la mística, de la determinación objetivante sobre la existencia singular. Una invasión del sentido práctico sobre toda la existencia que Macedonio identifica con el realismo filosófico (*realista* es alguien que tiene sentido práctico, la actitud realista constituye una limitación que impide lo que la metafísica exige, llevar el cuestionamiento más allá).

Dos realismos, Materia y Yo, o uno solo, el Yo, son igualmente el realismo total o sea la negación de efectividad, substancialidad, a nuestros estados. La metafísica no es un fin; quien tema anular el Yo, se detiene en la actitud crítica cuando tiene ante sí por última vez el Yo, por primera vez la Mística, tesis final de la Crítica.⁶⁹ (VIII: 309)

Sugestionada por los casos exitosos, acostumbrada a la replicación en cadena de

⁶⁹ Cfr. *Supra*, Introducción p.5 cita de VIII: 244.

esos éxitos, y como por reacción espontánea de repetición, nuestra percepción suele obedecer instantáneamente al mandato de ponerlo todo en relación con todo, asimilando cada cosa percibida al grupo más amplio posible de seres conocido (mineral, vegetal, animal), para luego proceder mediante especificaciones menos generales, paso a paso, hasta hacer de cada experiencia el caso de una determinación general especificada. Lo común a las diferentes percepciones y sensaciones (los conceptos generales) se nos impone así, cada vez, al percibir, en función del acto de relacionar automáticamente a los fenómenos entre sí. El fenómeno actual, desintegrado, es situado dentro del amplio espectro de nuestra memoria, es proyectado dentro del amplio haz de posibilidades concebidas. Lo real se comporta, gracias a estos mecanismos conceptuales, como algo previsible, conocido de antemano. Pero, por contrapartida, debido a que el concepto de todos los conceptos, que regula el engranaje, no puede poseer un contenido de experiencia concretamente determinado, debido a que lo común entre las cosas es lo más general y no presenta ninguna determinación material, ningún contenido de experiencia y en definitiva no existe sino como programa y como supuesto, lo real previsible se transforma también en una conjetura, una hipótesis siempre refutable.

Así pues, por un lado, nuestra experiencia concreta y nuestras posibilidades prácticas habrán sido determinadas en función de su comunidad y comunicación con todas las otras experiencias simultáneas, posibles o pasadas, y de este modo la experiencia se ha vuelto previsible. Pero, por otro, lo común y comunicable entre todas las experiencias simultáneas, posibles y pasadas no está ni puede estar determinado por un concepto común más alto, ni ser determinado como tal por experiencia alguna. Sólo es la forma vacía de la ley, de modo que nuestro control clasificatorio está, en el fondo, indeterminado, descontrolado, y no es más que una conjetura, un plan, no más que una idea que supone una forma general de ser la experiencia en general, pero que no puede asegurar ninguna legitimidad, ni prueba, ni fundamento de esa forma común, de esa legaliformidad como algo verdaderamente sabido y asegurado. Ese plan, esa idea general, bajo la cual se determina toda experiencia concreta puede variar y varía, cuando nuevas conjeturas demuestran ser más hábiles o más sensatas que las anteriores para aplicar ese plan ausente. Y con esa variación varía también el contenido de las experiencias particulares que fueron especificadas dentro de la comunidad hipotética

destronada. El carácter conjetural del plan torna dialéctica a la experiencia concreta, las conjeturas son objeto de disputa y las disputas pueden ser interminables, cuando se llega a la conclusión de que cualquier idea es tan falaz como todas las otras. En esta dialéctica de la totalidad ausente termina dándose a todo lo real una consistencia dudosa y fantasmática, por la cual la posibilidad de lo real mismo es finalmente negada. Lo real es imposible, sólo es posible lo falaz, lo siempre refutable. Toda la experiencia, en cuanto se le considera sólo bajo el aspecto de ser un ejemplo de alguna ley, esto es, bajo el aspecto racional, está por principio refutada. El *noímeno* no es sino un nombre para esta ausencia de realidad, de visión y de verdad:

Los noumenistas sólo nos conceden un vivir y sentir de sombras; y de esa crítica de negación del ser que es el noumenismo transpórtanse a la del conocimiento, que es el agnosticismo con negación resuelta, y porque somos insubstanciales y además ininteligentes, nos declaran capacitados para afirmar la existencia de esencias de las cuales nada puede saberse sino su inconocibilidad. (VIII: 270)

Que la manipulación práctica de lo real pueda prescindir en su ejercicio de toda meditación metafísica es algo cuya prueba no necesita de argumentos filosóficos. Pero que nosotros podamos prescindir en nuestra comprensión de meditaciones metafísicas y podamos simplemente someternos sin cuestionar a lo real y a los derechos que poseen sus determinaciones, es decir, que aceptemos como vara de nuestra existencia, sin oponer cuestionamientos, el modelo de manipulación causal y técnica de los fenómenos es ya algo distinto, algo cuya imposición equivaldría a otorgar a la manipulación técnica de los fenómenos las características de una metafísica absoluta que nos impone el vacío.⁷⁰

Así pues, Macedonio Fernández sostiene que a medida que avanza, día a día, el trabajo relacional de la apercepción en cada uno de nosotros, nuestras percepciones

⁷⁰ Macedonio combate la imposición de la versión científica de lo real en muchos pasajes como el siguiente: “declararse rodeado y sofocado de ininteligibilidades y, sin embargo, continuar esforzadamente apuntando el telescopio o el microscopio al Cielo o a la Tierra, es una impavidez extraña; es el heroísmo del ascetismo intelectual. Comprendo que ello es una decisión deliberada y fundada; la reconozco susceptible de ser defendida a perfección; lo que no comprendo es que se la cumpla.

Ahora, cuando bajo esta conducta se oculta la esperanza de que detrás del lente del microscopio o del telescopio pueda surgir la explicación del Tiempo y de la Causalidad, entonces pienso que está actuando allí una equivocación incalculable. Como plan de conducta individual, como elección de tarea, como determinación de aprovechar la división del trabajo, el Positivismo es acertado y abnegado. Más como dogma prohibitivo, como afirmación del mayor valor de la Ciencia sobre la Metafísica y, peor aún, cuando declara ser esta una prosecución imposible o pueril, el Positivismo cesa de ser defendible” (VIII: 71).

se hacen cada vez más generales, son cada vez más cosa y menos percepción, y a medida que avanza la racionalización de las relaciones, más ley y menos cosa. De lo que experimentamos se va quitando paulatinamente su cualidad de ser estados sentidos, las experiencias dejan de afectarnos, de despertar sentimientos. Asimismo, los estados que logran hacerse percibir fuera de este sistema de relaciones son interpretados como falsos y engañosos por su falta de legalidad y ordenación causal, son desechados fuera del concepto de realidad. Pronto sólo quedan estos fenómenos desechados como los únicos testigos del carácter fenoménico de lo real. Los verdaderos fenómenos que de vez en vez logran abrirse paso, escabullirse dentro de la estructura de nuestra conciencia, aparecen como destellos alucinatorios. Los sueños cumplen cotidianamente con ese destino⁷¹.

Pero entonces, cuando el concepto de la realidad que resulta en esa estructura excluye fuera de sí la fuente de la percepción, cuando se excluye el fenómeno puro, ocurre que es inevitable que, a la determinación del ser, e incluso a la legaliformidad práctica llegue a faltarles sustancia y contenido.

“¿Hay una realidad?” se pregunta Macedonio y escribe:

Ella [la realidad] pretende dos categorías: ordenación causal entre sus fenómenos, [...] y substancialidad, es decir, autonomía respecto a la eventualidad de ser sentida o no, es decir, autoexistencia frente a la Sensibilidad.

Tal es la condición de cosas que ha creado, no seguramente la Realidad sino los pensadores o la Especulación, que se han inclinado a una trascendencia de la externalidad y que prosiguiendo en esta busca de esencias han llegado al noúmeno como substancia de la Materia y de la Subjetividad, con lo que la Realidad y la Sensibilidad se han tornado fantásmicas. (VIII: 247)

Recuperar la experiencia de la inmediatez del sentir es lo único que Macedonio considera imprescindible en metafísica, albergar lo sensible en la conciencia,

⁷¹ Hemos citado arriba en 1.3. La salida de la escena cartesiana, p. 38, un texto de Macedonio (VIII: 65) que se refiere al caso “hoy rarísimo” del surgimiento espontáneo de un fenómeno en la conciencia, el cual inesperadamente rompe la trama de la *apercepción*, y merced al cual surge el *asombro de ser*. Dice allí que tal surgimiento se viviría como a un *susto*, del cual buscaríamos reponernos lo más rápido posible volviéndonos “a nuestra sólida tienda de *apercepción*” gracias a un apresurado “sorbo de ubicaciones” la cita continúa: “Después de constatar cuidadosamente que estamos en tal instante del Tiempo y en tal punto del Espacio, que somos el mismo que ayer hizo tal cosa, que nos hallamos en tal eslabón de la cadena causal, que tenemos un futuro y un pasado, y que si estamos contentos ese contento está precisamente ubicado y enclavado en la intersección finísima de nuestro pasado con nuestro futuro y está ubicado en un «yo» o «conciencia», ubicado a su vez en tal figura humana, la que a su vez es efecto de tales padres y causa de tales seres, entonces, recobrada toda nuestra calma gracias a este total enclavamiento de nosotros y nuestros estados en la situación precisa que les corresponde en el gran mapa de nuestra *apercepción*, desde el interior tibio y seguro de nuestra morada *aperceptiva* interrogamos impávidamente: ¿Y qué es eso de la Metafísica?” (VIII: 65-66)

describirlo y, así, llevarlo a concepto.

De lo anterior resulta que la metafísica debe comenzar por detener la imposición de las nociones comunes y las relaciones abstractas, cortar en seco, aunque mediante consideraciones atentas y pacientes, la espontánea actividad de relacionarlo todo con todo.

2.3. Indicaciones metodológicas

La metafísica se ocupa del ser de los fenómenos, no de sus relaciones. Pero ¿cómo lo hace? –No hay, dice Macedonio, un método exclusivo en metafísica–, aunque sugiere varias veces el esquema de un procedimiento que puede librarnos del dominio de la apercepción sobre la experiencia. Es necesario simplemente prestar atención al fenómeno sensible inmediato. Atender a una manifestación fenoménica cualquiera particular e intentar captarla con independencia de todas sus relaciones, pues “el fenómeno es susceptible de ser conocido, contemplado, percibido libre de todo lo que no sea él mismo” (VIII: 48)⁷², es menester excluir de la atención todas aquellas ideas que, aunque no forman parte de la sensación actual, se le adhieren automática e inopinadamente y retener en la visión las imágenes de esas impresiones fugaces que quedan una vez descartado el aparato conceptual que determina a la sensación desde afuera.

La simplicidad de este procedimiento no es algo fácil de llevar a cabo, pues se encuentra mediado por estados de perplejidad. Busca provocar la disociación de los modos habituales de ver y pensar respecto de la experiencia singular y actual. En el transcurso de la meditación que acompaña a este prestar atención, será necesario realizar la crítica metafísica de los conceptos utilizados, a fin de reanudar la referencia de los mismos al fenómeno.

Esta atención crítica dejará ver a cada cual por sí mismo, en primer lugar, tomando distancia de los mecanismos espontáneos: cómo se produce para cada percepción actual la reviviscencia de una inmensa pluralidad de percepciones que se le asocian en la memoria, mezclando lo percibido actualmente con imágenes generales

⁷² Hemos realizado el análisis del tratamiento macedoniano del fenómeno simple *infra*: 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial.

resultantes de la superposición de muchas otras percepciones pasadas, y resultando de esta adherencia otra percepción general en la que se pierde y diluye lo actual. Se verá así cómo la percepción actual se encuentra despedazada por la multiplicidad de asociaciones de imágenes esquemáticas, de determinaciones típicas que se concilian en ella. Profundizando la crítica podrán encontrarse, además de esas imágenes generales, aquellos conceptos intervinientes a los cuales no corresponde imagen alguna, espacio, tiempo, causa, función, situación, etc. Si se logra excluir todas esas adherencias, se verá surgir algo que hasta entonces había permanecido oculto y brotará una experiencia original.

Se puede observar también, por el camino inverso, cómo las “cosas” en que se solidifican los fenómenos sentidos se constituyen a partir de complejos de percepciones actuales⁷³. Macedonio explica con este ejemplo, nacido de una contemplación atenta, cómo funciona la percepción de “cosas”:

Percibo visualmente una naranja: si quiero percibirla táctilmente muevo mi mano hasta experimentar u obtener una sensación táctil, pero como mi mano puede tocar otra cosa yo no digo que toca la misma cosa que me proporcionó la sensación visual hasta que mi mano al recibir una sensación táctil no modifique por su interposición la sensación visual; mientras estoy percibiendo la naranja (su visualidad) percibo también un determinado perfume y cada vez que con mi mano acerco o alejo la naranja, simultáneamente se modifican la intensidad de la sensación visual y la de la sensación olfativa; si en lugar de tocarla con un dedo aplico a ella toda la mano, la sensación visual se restringe y la sensación de su temperatura aumenta; para sentir su sabor es necesario que modifique su sensación visual aproximándola a mi boca. La percepción, seleccionando todos los casos que no han sufrido excepción en su experiencia, crea la inmediación o contigüidad de todos los fenómenos que siempre entre sí se han modificado, y cualquiera de ellos que percibamos o evoquemos es seguido de la leve pero real reviviscencia de todos los otros. (VIII: 60-61)

Este método de *contemplación* es definido como “el esfuerzo de atención conducente a depurar la percepción de los fenómenos o estados” (VIII: 50).

En la medida en que las relaciones y conceptos generales se nos imponen espontáneamente constituyen automatismos de la conciencia. La contemplación de los fenómenos particulares e independientes tiene a la vez la función positiva de investigar lo que hay de concreto en la experiencia sensible y la función negativa de abandonar los automatismos. Lo fundamental es lograr que el pensamiento vaya de la experiencia fenoménica a los conceptos y no al revés. Es necesario realizar la investigación

⁷³ Esta idea también es pensada del mismo modo en el empirismo de Hume. Cfr. *Supra*, Introducción, pp. 7-9.

personalmente y negar el paso a todo apriorismo:

Con resolverse a hacer “nuevo examen” sin admisión de verdad alguna no adquirida por investigación propia, se tiene en metafísica el punto de partida fundamental, inexcusable, y, aún más, casi suficiente por sí sólo para obtenerlo todo, pues son los automatismos, los contagios, lo falso y no pensado a un tiempo, los que cierran torpemente y para siempre el camino a una fórmula, a una satisfacción mental, en tanto que las aserciones hechas a conciencia, pensadas, aunque dimanen de ignorancia parcial, de percepción incompleta, no obstan para alcanzar una posición mental satisfactoria, un comercio e inmersión íntima con el Ser. Los automatismos son tan dañosos como fáciles de eludir; los errores, en cambio, son en cierta medida inevitables y, no obstante, traen poco detrimento a una visión metafísica. (VIII: 66)

Macedonio da múltiples ejemplos de la práctica del procedimiento de contemplación del fenómeno. La descripción de la percepción de cosas en el ejemplo de la naranja constituye uno. En lo que sigue mencionaremos dos más. El primero se halla al comienzo de la compilación de textos de 1908: se trata de la descripción que invita al lector a imaginar lo que se contiene en un estado de solitaria contemplación de un cálido día en la playa. Dice:

Imaginémonos distanciados de todo ambiente humano, a orillas de un mar, desnudos y echados en la arena, bajo una siesta tibia de diciembre, después de una larga estadía de aislamiento, en soledad ante la naturaleza, tendiendo la mirada a lo largo de salvaje ribera; vaivén incesante de olas, blanco, espuma, rumores del mar y mecimiento soñador de la línea distante de unión del mar y el cielo.

Imaginémonos aún más: la virginidad de nuestra visión, la visión de niño. (VIII: 43)

La descripción se intercambia con la crítica, y la precisión de las imágenes sensoriales va requiriendo la refutación de las abstracciones ubicativas; la advertencia y destrucción de todos aquellos conceptos vacíos que como fantasmas se dibujan perezosamente sobre lo percibido para convertirlo en un caso de su sombra, en cuya negación se cifra la libertad por la que se abre paso la actividad contemplativa. La medida la dan los momentos de gran lucidez y concentración: “En ciertos momentos de plenitud mental olvido mi yo, mis vinculaciones, mis recuerdos, el pasado”. Para que la contemplación llegue a su meta habrá que alcanzar estados de “gran exaltación intelectual” y excluir “todas las impresiones y actos que determinaron mi alejamiento y todo el largo trayecto de evasión y distanciamiento”. Para un adulto inteligente tal captación es difícil, “penosa, fatigante”, requiere de preparación del espíritu y sólo se puede cumplir en “condiciones favorables”. En esos estados de intensa concentración en que no se percibe ni se piensa en el yo, aparece “el color, el sonido, el contacto, el frío, el fenómeno ocurriendo en el ser, ni en mí, ni fuera de mí”, se desvanecen las nociones de tiempo y de espacio: “Paréceme que siempre he estado allí o que acabo

de comenzar la existencia” (VIII: 43-44).

En cuanto la contemplación encuentra y recuerda experiencias originales es creadora de conceptos o imágenes. Cuando el fenómeno es contemplado sin “reviviscencias psicológicas” (VIII: 65)⁷⁴ se manifiesta en lo que tiene de imprevisible; si la contemplación retiene sus impresiones en la memoria, habrá de hacerlo con imágenes que no eran antes conocidas. La experiencia habitual repite, dice las mismas cosas que ya nos ha dicho, porque parte de los conceptos para determinar lo sensible (las ubicaciones: yo, materia, espacio, tiempo, y los recuerdos), pero en la contemplación se invierte la relación: se parte de lo sensible y se va de lo sentido a los conceptos, es decir, los conceptos se forjan sobre la vivacidad de las impresiones. Si el procedimiento se realiza correctamente, si la atención no cede a los automatismos y se consigue criticar las palabras e imágenes usuales hasta verlas surgir de los fenómenos y se logra mantener el recuerdo de lo visto, la contemplación generará nuevos conceptos.

El ejemplo de la contemplación del mar está asociado en “Bases en Metafísica” al concepto lumínico de *la siesta* (VIII: 43), un concepto a la vez poético y especulativo. Poético, porque se trata de una metáfora, y especulativo, porque remite a la intelección del Ser. Una de las definiciones de la poesía que da Macedonio es la de ser una expresión de la “aptitud de recepción activa del acontecer o contingencia” de la conciencia “en su naturaleza de amor” (VII: 125). El acto poético por el cual Macedonio encuentra, en esa hora silenciosa de la plenitud del día, una manifestación de la inteligibilidad va en la dirección de una descripción del mundo no representativa: “nos preguntamos no qué inteligibilidad explica sino qué poesía justifica esos hechos” (VII: 126). Las descripciones poéticas incluyen los sucesos de la conciencia, hacen el movimiento inverso que la representación, encuentran a los hechos un sentido moral. “La siesta” soleada nos muestra en el momento de mayor acortamiento de las sombras la desaparición de los perfiles y relieves de las cosas por sobreabundancia de luz. El deslumbramiento del día exhibe el desvanecimiento de la individualidad, es una alegoría de la contemplación metafísica y mística: “Ahora sé tú el deslumbrado que

⁷⁴ Ver *supra*, cita de VIII: 65 en 1.3. La salida de la escena cartesiana p. 38.

ve” (VII: 134)⁷⁵ escucha Macedonio decir a “la siesta”⁷⁶.

Ana Camblong, quien dedica al tema el ensayo “Con Macedonio, a la siesta”, en el cual examina múltiples sentidos de esta metáfora “portadora del trance místico” (2006: 182), pone de relieve la relación, crítica y creativa a la vez, en la que la contemplación macedoniana piensa sus ideas y forja sus conceptos. Particularmente al analizar el lenguaje del “Poema de trabajos de estudios de las estéticas de la siesta” (VII: 133-136) destaca el modo en que Macedonio arranca sus imágenes de meditaciones que se arriesgan y esfuerzan por despojarse de todo hábito a fin de descifrar lo original que experimenta:

Una escritura que habla de experiencias y existencias imposibles de convertir en una mera información. De ahí lo intrincado del texto, el fraseo discontinuo la sintaxis retorcida, el vocabulario insólito y, al mismo tiempo, repetido, como un niño que balbucea y experimenta con su lenguaje, en actitud inaugural de perplejidad. El discurso [...] pergeña figuras anormales, contornos nunca vistos. (Camblong, 2006: 176-177)

Tomemos ahora también como ejemplo de contemplación del fenómeno el análisis que hace Macedonio de la posibilidad de confundir las cualidades de la sensación (color, sonido, sabor, etc.). El tema se encuentra por primera vez en “Ensayo de una nueva teoría de la psiquis” de 1907, y es retomado en múltiples ocasiones más adelante, constituyendo una de las cuestiones de mayor carga problemática que plantea su empirismo. Se trata de la idea de la *inespecificidad* de la sensación⁷⁷, esto es, la idea

⁷⁵ Cfr. *Infra*: 5.2.2.3. la práctica afectiva, p. 312, cita ampliada de VII: 134.

⁷⁶ La idea de la siesta, como metáfora de la plenitud del ser, y de la más clara visión, aparece en muchas oportunidades en la obra de Macedonio, tanto en la obra filosófica como literaria. En el mismo texto mencionado arriba un poco más adelante vuelve a afirmar: “Si distante de los hombres, en una ribera remota y salvaje me imagino a un hombre tendido desnudo, cara arriba, en plena siesta contemplando entregado el desenvolvimiento real, concibo bien que en una intensa absorción desaparezcan todas las ubicaciones: sus propios estados y los exteriores” (VIII: 59-60).

También en forma poética escribe “La siesta” y “Poema de trabajo de estudios de las estéticas de la siesta”, poema metafísico que lleva por subtítulo: “(En busca de la Metáfora de la Siesta)” y en su novela *Adriana Buenos Aires*, después de realzar el deslumbramiento de la siesta como metáfora del ser, propone pensar que el cielo, el mar no nos sean externos, señala el error de creer que además del cielo haya un yo que lo mira: Suponiendo la situación de encontrarse sumergidos en la siesta, dice: “Si, como le dije a Adolfo, nos suponemos desnudos, reposados de espaldas sobre arena blanda y templada, sin apetitos ni sensaciones térmicas, o de cansancio, nada hay en la imagen o presentación que llena nuestros ojos que nos hable de límite, de duración, de separaciones, ni menos de causaciones de un estado o imagen sobre otro. En lo más sereno de este estado el yo desaparece. Nada nos exige pensar que el cielo, el mar nos sea externo [...] (1988 [1974]: p.122). Cfr. *Infra*.: 5.1.3.2. La afección en la crítico-mística, p. 242; 5.1.6. La afección y el tiempo, p. 271-273; 5.2.1.1. Las imágenes como especificación de la afección, p. 288; 5.2.2.3. La práctica afectiva, p. 312; 5.2.5.2. La eternidad de las imágenes y la eternidad de la pasión, pp. 342-344.

⁷⁷ Desarrollamos este tema en el contexto del análisis de las imágenes: 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial.

de que las sensaciones simples, originariamente, no presentan ninguna cualidad determinada como color, sabor, sonido, etc. (VIII: 33). Macedonio se detiene a contemplar el modo en que se sienten las sensaciones a partir de un raro suceso acontecido en sueños, suceso que afirma haberle por lo menos “ocurrido dos veces en los dos últimos años”:

En mitad del sueño nocturno aparece y se desenvuelve un ensueño durante el cual y también al despertarme, inmediatamente de cesado, lucho con una singular perplejidad que consiste en la imposibilidad de saber si las imágenes constitutivas de él son visuales o auditivas. (VIII: 36)

Sostiene también que, aunque el suceso “parece poco frecuente”, podría ser constatado por cualquier persona, y que se le puede observar en “la más completa y lúcida vigilia” (VIII: 37). La idea que se genera a partir de la contemplación de este estado de confusión sensorial es la de que:

La conciencia sin más dato que la sensación o imagen actual, directamente, no puede afirmar nunca cuál es su cualidad o especificidad, es decir, a qué órgano pertenece como sensación. (VIII: 37)

Como contraparte de esta idea afirma que el dolor y el placer sí son inmediatamente reconocidos sin confusión por la conciencia, de lo cual se sigue que lo único verdaderamente existente en la sensación es el placer y el dolor; y que en cambio las cualidades de las sensaciones no son realidades en sentido metafísico porque:

Lo que la conciencia no puede identificar inmediata e incondicionalmente, sin otra información que el estado mismo de que se trata, no existe como cualidad o diferenciación, no es una realidad psicológica; es un compuesto, una asociación, o algo semejante. (VIII: 37-38)

La contemplación aquí se concentra sobre un fenómeno que, al aparecer súbitamente en la conciencia, desmiente las certezas de la representación, confunde, pone en estado de perplejidad, reflejando el modo típico del asombro metafísico.

A partir de esa extrañeza inicialmente encontrada en los sueños Macedonio se propone averiguar si es posible confundir las sensaciones simples entre sí, y halla que sí es posible. Busca casos de esa confusión en la vigilia y los encuentra: Es posible por ejemplo confundir el calor con el frío (VIII: 39-40, 126). Y también afirma haber experimentado:

Con relativa frecuencia y siempre con motivo de impresiones musicales, estados de duda en pleno día, al oír a cierta distancia el piano mientras estoy trabajando o atento a otra cosa: dudo un instante si las frases del piano son una conversación y a veces me parece un recuerdo de lectura de novela. (VIII: 125)

Los conceptos surgidos de la contemplación crecen, su poder se expande, del mismo modo que *la siesta* va ganando cada vez más contenido hasta llegar a convertirse en “el hecho mayor de las Cosas, el mayor dato de la inteligibilidad” (VII:134), la *inespecificidad de la sensación* animará uno de los problemas más tensos de la metafísica macedoniana: el de las relaciones existentes entre sensación y afección.

La profundidad que pueden llegar a tener los conceptos metafísicos surgidos en la contemplación atenta de algún fenómeno, dependiendo, claro, en cada caso del grado de atención dispensado, es, en el pensamiento de Macedonio, una consecuencia del hecho de que el fenómeno es toda la existencia, y lo es de manera que la totalidad o, para no utilizar esta categoría lógica de totalidad explícitamente rechazada por Macedonio en los últimos escritos metafísicos⁷⁸, digamos mejor la plenitud de la existencia se manifiesta en cada fenómeno. Esto también quiere decir que en un fenómeno singular cualquiera se halla la existencia entera, de lo que resulta que los descubrimientos que realice una particular contemplación de este tipo afectarán a la existencia en profundidad: “Una Sola sensación, un solo existir, un solo fenómeno por el hecho de su existencia envuelve todo el problema metafísico” (VIII: 42) es la idea recurrente alrededor de la cual gira la perplejidad de lo uno y lo múltiple: “La existencia es siempre idéntica en todo momento [...] todo el Ser es tal como es en cualquiera de sus casos o fenómenos” (VIII: 62).

Las indicaciones metodológicas que da Macedonio no pueden ser más que eso: indicaciones preliminares, pautas o criterios de valoración. No son posibles los procedimientos formales en metafísica, porque justamente no hay conceptos, formas, ni acuerdos previos a partir de los cuales generar esas aplicaciones:

Como la Metafísica toma de raíz todo el Problema de la Inteligencia, sus exposiciones se tornan casi incommunicables, pues queda renunciado desde el principio todo punto de partida convencional. (VIII: 72)

El autor no puede decir cómo hay que realizar esta tarea contemplativa. Decirlo

⁷⁸ Dice Macedonio en los textos que Obieta agrupa con fecha entre 1930-1950: “No hay ningún modo forzoso del Ser o Fenomenismo, no podemos sentidamente pensar en el Ser, la Realidad, el Fenómeno, como siendo sinónimos todos de algún aspecto asequible, ligado a todo cuanto hay, a todos los fenómenos; no hay ningún modo, aspecto, matiz, como quiera llamársele, que esté asociado constantemente y sin excepción a todo objeto de nuestro juicio, de nuestro interés, de nuestra afección. En suma: el Ser no existe; tampoco hay modos relacionales, o sea en lo no intrínseco, ni en lo asociado invariablemente, que sean forzosos al Ser, que sean siquiera una característica de todo” (VIII: 408-409).

sería estipular la percepción inmediata, cometería la contradicción de postular los medios para lograr lo inmediato. Puede decirnos que la tarea es necesariamente crítica. Que deberá disociar de la experiencia a las categorías generales y que, si se consigue la disociación, el fenómeno se mostrará por sí mismo en su singularidad. Y también podría decirse que a la crítica debe seguir un ineludible esfuerzo de atención para retener lo visto, y el atrevimiento necesario para alejarse de los lugares establecidos como correctos al generar la retención. En estos dos últimos sentidos son notables los ejemplos que hemos visto. Tanto el concepto de *la siesta* como el de *inespecificidad sensorial* retienen lo avistado en conceptos que se desvían muy lejos de lo habitual.

La propuesta metodológica implica sobre todo una *teoría del uso de los conceptos*: el único contenido válido de los mismos son las experiencias que denominan o significan, no tienen otro sentido que el de mencionar, nombrar alguna ocurrencia de la sensibilidad, con lo cual la función del nombre es la evocación de imágenes. Y no es, según Macedonio, otra la tarea que cumplen en metafísica las argumentaciones y los razonamientos; su función es la de atraer por medio de las palabras a las imágenes de las cosas que hay que observar para resolver problemas. Así por ejemplo: “Discurriendo larga y reiteradamente sobre el Tiempo se suscitan sucesivamente todos los estados mentales relativos a él y necesarios para obtener una convicción” (VIII: 72). Los conceptos son las imágenes, y éstas son el verdadero elemento del pensar. El uso de conceptos sin referencia sensible es el responsable de que el pensamiento pierda su orientación y su contenido. La admisión de ideas sin contenido experiencial es lo que nos enajena de la familiaridad originaria con lo existente⁷⁹. Entonces, un método de doble faz, todo se juega en poner la atención en un fenómeno particular cualquiera, desvinculándolo de sus relaciones. Hay que intentar percibir el fenómeno puro pues “logrando percibir puro un fenómeno quedará disuelto el asombro metafísico” (VIII: 49). Hacerlo significa “percibir o sentir un fenómeno o estado en toda su pureza y libertad, libre de toda mezcla o contigüidad con otros estados” (VIII: 70). Pero es preciso tener en cuenta que esa percepción sensible

⁷⁹ Así escribe: “Caballo, color, placer, son nociones generales; imagen, sensación, son más generales; tiempo y espacio casi universales; cosa, hecho fenómeno, son universales pues equivalen a existir, existencia. La diversa amplitud de estos conceptos no modifica su esencia: la de ser palabras y nada más” (VIII: 180).

del fenómeno puro es conceptual y crítica, es intelectual y no, por ejemplo, una cuestión de sentimientos. Es que la inteligencia no es para Macedonio algo distinto que estado sentido: “la inteligencia es parte del Ser, le pertenece, es él mismo, la Inteligencia es el «estado»” (VIII: 338)⁸⁰.

Además de la contemplación metafísica, Macedonio menciona otro método para conocer los fenómenos: la pasión. En rigor en ese momento dice que son los dos únicos métodos posibles. La visión directa y originaria se cumple en la pasión espontánea y naturalmente o, mejor dicho, como un don divino: “la Pasión, lo divino entre iguales” (Fernández, 1996: 337), propiedad que (quizás pensó Macedonio entonces) haría innecesaria y falaz su elaboración teórica.

Son los dos únicos métodos posibles en Metafísica: la Contemplación y la Pasión. Ambos dan la certidumbre, suprimen el asombro de existir o el "asombro del ser", dan la plena visión. (VIII: 50)

Lo cierto es que, en la época de este pasaje, que pertenece a “Bases en metafísica” (1908), la pasión es solamente mencionada como método y queda sin desarrollar su caracterización como camino de conocimiento. Esas pautas aparecerán más tarde en la época de *No toda es vigilia*. Y nosotros, porque su comprensión requiere de aclaraciones que todavía no podemos dar, las atenderemos más tarde en conexión con la exégesis de la afección. En ese momento veremos también agregarse y ponerse en juego nuevos métodos y un desplazamiento de Macedonio respecto del discurso argumentativo tradicional que desarrolla en 1908 hacia una artística de la palabra metafísica. Macedonio elaborará técnicas de arte en la novela y el humor para suscitar estados metafísicos y explicitará como “poemática del pensar especulativo” (VII: 125) algunos procedimientos que asimilan y extienden la comprensión de los ejemplos que hemos visto de contemplación.

Para terminar haremos aquí referencia a otra indicación metodológica que está también relacionada con el arte en general y su ejercicio, que caracteriza el modo de proceder de Macedonio en toda la obra: la técnica pensada, buscada, seguida y aconsejada por Macedonio del “trabajo a la vista” (VII: 133), íntimamente relacionada a su promoción de un “arte conciente” (III: 242), que niega valor a la espontaneidad

⁸⁰ Tratamos el problema de la inteligencia en 4.1. Concepción nominalista de la inteligencia entendida como articulación de imágenes. En 4.1.3. La inteligencia, la razón y el conocimiento del mundo, p. 134 reencontraremos esta cita de VIII: 338.

de la inspiración involuntaria y quiere que el arte sea hecho “para lector conciente” y “con recursos ostensibles”, mientras repudia en la novela la alucinación, en la filosofía el tono de seguridad, de orden, de resolución acabada, que suelen tener los textos que argumentan “verdades”:

—[...] haré una manifestación que no se avienen a hacer los expositores y pensadores por temor a un desprestigio que me parece ella no les haría incurrir— diré que si he empezado a estudiar el problema antes que el lector, llegaré en cambio a la solución junto con él, pues escribo asociado al lector en una busca común y cordial preocupándome de que todos los datos estén cuando nos planteemos la Respuesta. (VIII: 284)

El chiste no pierde riqueza, sino que la gana cuando se conoce la técnica que hace reír y cuando se lo practica a propósito. La novela no pierde nada de su interés, porque se conozca el final de la historia. Todo arte es técnica, y puede hacerse por encargo. Pero es también búsqueda, de modo que la técnica debe ser expuesta y puesta en discusión: “mayor confianza merecen las obras de duda de arte que las de certidumbre de arte” (III: 235). La teoría de Macedonio en todos los ámbitos es metadiscursiva y autorreferencial. No sólo dice algo, sino que también dice el propio decir. Envolviendo lo dicho en el círculo de un pensar que diluye y envuelve sujeto y objeto a la vez, escribir y pensar.

El arte conciente implica que el escritor tenga en cuenta al lector. Que sepa la operación que se constituye en la lecto-escritura. Como es obvio, toda escritura implica al lector, pero esta tácita presencia suele estar inanimada, inerte. Macedonio escribe asociado al lector, se dirige a un lector activo, lo hace así aun cuando como autor escriba muchas veces para sí mismo. En este asociarse se trata de hacer conciente el por lo general inopinado cumplimiento en la lectura y en la escritura de la disolución del principio de individuación del cuerpo y del yo.

Lo podemos ver claramente muy cerca del final de *No toda es vigilia* en un largo párrafo perteneciente a la sección llamada “El ensueño es un trámite”, que comienza dirigiéndose al lector con las siguientes calurosas y enigmáticas palabras:

Querido soñado lector: Es difícilísimo como inmensamente verdadero lo que te diré, lo que nadie adivinó, lo que nadie logró decidirse a creer si alguien entrevió. Y si lo entrevió fue seguramente más veces en la Pasión que en la Meditación. (VIII: 330)

El párrafo continúa dando reconcentradas explicaciones, a modo de síntesis asequible a una comprensión preparada por lo planteado a lo largo del anterior desarrollo del libro, referidas a la existencia, la eternidad y la sensibilidad, y luego

concluye:

Por tanto, o soy yo la nada o lo eres tú los dos no podemos ser. Tu cuerpo, como el mío, son dos de mis imágenes entre miles de estados e imágenes; dos de *las* (no de *mis*) imágenes habientes; que lo que “yo siento”, es decir lo que “se siente” sea tuyo o mío, es ilusorio; es igual que aquí el que escribe (o siente que escribe) seas tú y el que lee yo. (VIII: 330-332)

Segunda parte. Analítica del fenómeno

Capítulo 3. Categorías críticas

Itinerarios de la analítica.

La primera parte de nuestro trabajo estableció los puntos de partida de la metafísica de Macedonio. Vimos que estos se deciden en 1908 y proyectan toda su investigación posterior, la cual despliega esos puntos de partida a través de una descripción crítica del acontecer fenoménico. En esta segunda parte nos abocamos a esa descripción. Ésta es, en primer lugar y mayoritariamente, crítica; examina y cuestiona con ánimo implacable los criterios utilizados por la comprensión habitual. En segundo lugar, una vez allanado el camino por ese examen, buscará exponer el fenomenismo en sus elementos constituyentes. La exposición fracasaría si no estuviera precedida por este cuestionamiento de las reglas y creencias que modelan la experiencia. Pero no se trata de un paso que viniera instado por la prudencia; la crítica es, al contrario, la embestida del pensamiento. Toda la metafísica macedoniana está ya cifrada en esos análisis que descomponen y auscultan las normas de lo correcto y cierto. La metafísica surge como necesidad de ruptura, de la desconfianza y de la rebelión ante lo establecido. A pesar de la vehemencia y del gusto por la transgresión de los límites y por el desvío de las normas, no hay en Macedonio afán destructivo. Busca, por el contrario, reestablecer los vínculos del pensamiento a la existencia, “la familiaridad, la aquiescencia innata y llana con el ser” (VIII: 69).

Puesto que ya la propia crítica se realiza a partir de descripciones atentas a lo sensible inmediato, trae consigo como contraparte un rico bagaje de imágenes e ideas del fenómeno que difiere notablemente del que en principio pretendía imponerse como verdadero. A partir de estas imágenes, Macedonio se encamina a la construcción de sus teorías. Estos desarrollos descriptivos y constructivos presentan dos niveles de análisis diferenciados por las dos instancias constituyentes del fenomenismo: imágenes y afección. Mientras el análisis de las imágenes se lleva a cabo en constante contraste y discusión con el concepto de realidad deconstruyendo sus resortes, presentando alternativas vinculadas a las contingencias de la presentación sensible, al

ensueño y los saltos de la memoria, a las irrupciones de lo inesperado entre lo repetido, a lo incierto y desordenado, que apuntan a poner en evidencia la rebeldía de los fenómenos ante la razón, para establecer a partir esas contingencias nuevos criterios para el pensamiento; el de la afección pone de manifiesto una potencia activa de esta última que se abre camino desde un ámbito previo a lo imaginario y lo real, apuntando a la posibilidad de ejercer una decisión sobre la suerte de aquel fenomenismo imaginario, que pone en juego su valor y su posible eternidad. Mientras las imágenes son abordadas por Macedonio en el terreno de la descripción contemplativa, el tratamiento de la afección se realiza en el ámbito de la valoración y de las posibilidades de la acción.

En correspondencia con estas tres instancias del trabajo metafísico macedoniano dividimos nosotros esta “analítica del fenómeno” en tres capítulos: el presente capítulo 3 está dedicado a los conceptos que en Macedonio tienen sólo un sentido crítico, el Cap.4 se ocupará del estudio del concepto de “imagen” y el último del de “afección”, aislando de este modo lo que en la obra se presenta siempre unido y en tensión. Esta artificial separación nos permite abordar cada uno de estos núcleos temáticos y problemáticos reuniendo en un tratamiento pormenorizado la gran variedad de expresiones que reciben en diversos momentos y contextos, seguir las continuidades y localizar las variaciones que van sufriendo a medida que se desarrollan en los diferentes momentos de la obra.

Con el título “Categorías críticas” nos referimos a los conceptos que tienen incidencia constante en la percepción y que la contemplación metafísica descubre como operadores de fallas de la intelección. Estos conceptos (“nada”, “sujeto”, “tiempo”, “espacio”, “pluralidad”, “causalidad”) carecen de contenido empírico alguno, de modo que es necesario explicar cómo es que surgieron y qué función cumplen, presentan una problematicidad intrínseca que requiere de resolución y ajuste respecto del modo en que deben ser utilizados.

El capítulo 4 tratará sobre la constitución imaginaria del fenómeno. En este nivel descriptivo Macedonio desarrolla su teoría de la inteligencia, la de la indiscernibilidad entre la imagen y sensación que está en el centro de su Metafísica del ensueño, así como también una teoría de la causalidad que le permite descifrar el mundo como secuencia de imágenes.

En el capítulo 5, desarrollaremos el análisis de la metafísica de la afección en dos secciones. En la primera analizaremos los problemas que suscita el concepto en relación con la posibilidad de ser pensado o captado por imágenes, cuya solución desemboca en el establecimiento de una prioridad jerárquica de la afección en el fenomenismo; la segunda sección abordará la descripción metafísica de la afección y su incidencia en los ámbitos ético, estético y humorístico del corpus macedoniano.

Nos abocamos ahora a ver de cerca y en detalle los posicionamientos críticos centrales de Macedonio Fernández. No son los únicos que existen en la obra, ya que todas las cuestiones, tanto las destructivas, como las constructivas, incluso las posiciones más positivas y edificantes sobre el amor, contienen siempre un momento destructivo de discusión.

Que la contemplación metafísica sea en sí misma crítica significa que encuentra en primer lugar lo que no es, cumple la tarea de destruir o disolver las redes en las que se atasca la comprensión, de desmentir, negar. La perplejidad macedoniana contiene la necesidad de autodestrucción, es impresión de absurdo y la metafísica se dirige a encontrar la falla, el error que la produce.

Esta crítica enfrenta cantidad de conceptos y maneras de entender y toca puntos muy sensibles, en particular para el edificio de la ciencia: “El problema metafísico es un percance de la Conciencia que se remedia con la disolución crítica de todos los llamados "principios" del pensamiento, o de razón” (VIII: 363). Fundamentada en su concepción del fenómeno, conlleva la derogación de muchos de los conceptos habituales del léxico filosófico por estar vacíos de significación sensible. Pero, como veremos en lo que inmediatamente sigue, en esta metafísica de crítica implacable, no encontramos ningún poder activo, creativo de la negación, ni tampoco forma alguna de nihilismo⁸¹. En esta concepción del ser no existe otro lugar para la nada que el lenguaje. Con respecto a los conceptos negados afirma el autor:

[...] niego como contenido privativo de esas palabras ninguna imagen; pero no necesito negarlos en sí sino sólo como contenido de tal o cual palabra, porque la

⁸¹ No es válido llamar a Macedonio nihilista. Sus juegos con la nada y la ausencia no hacen de él un místico nihilista. Su negación del realismo es lo contrario de una aspiración a la nada o al vacío, tienen la finalidad opuesta de refutarla, dado que buscan poner en evidencia su sinsentido y los que de éste se derivan, en cuanto suponen exceder en contenido al fenómeno. Es en el realismo donde Macedonio encuentra el nihilismo, la postulación de la muerte y de lo incognoscible. Todas las negaciones que nuestro pensador efectúa de la realidad tienen la misma función de realzar la plenitud del fenómeno, de afirmar esta plenitud contra el desierto que por medio del realismo se opera.

existencia, el ser, no es negable, dado que de nada puedo hablar si no es existencia, estado, y no es existencia lo que nunca estuvo en mi sensibilidad como imagen o afección. (VIII: 255-256)

Como, por otra parte, Macedonio niega al lenguaje cualquier incidencia especial en la existencia y no considera que intervenga en los fenómenos de una manera esencial, los juegos de la nada en el lenguaje no implican una sentencia de negación de lo existente. Es un filósofo nominalista. El lenguaje nombra imágenes, es un instrumento de comunicación y de recordación; en lo demás está formado por fenómenos como cualquier otro hecho o cosa, se trata de sonidos o dibujos asociados a imágenes. Y el pensamiento puede prescindir de él.⁸²

3.1. La nada no es

Macedonio niega la nada llanamente y se enfrenta con esa negación al desciframiento de una de las más difíciles paradojas: el no ser es imposible, y eso hace también imposible el Ser. La nada es un absurdo, una imposibilidad que se vierte sobre nuestra existencia. La aceptación “confusiva” (VIII: 405) de la nada nos introduce en la metafísica. Es el principal origen de la perplejidad.

En la negación de la nada cifra Macedonio la posibilidad de la eternidad. En clave idealista afirma que la existencia de la nada sería, si pudiera concebírsela, la inexistencia de la conciencia. Y basta la conciencia para que la nada no pueda ser. Pero, dada la definición de existencia como fenómeno, es impensable algo no conciente. En la comprensión de la existencia como fenómeno vislumbra Macedonio la salida de la perplejidad.

La nada tiene el rostro de la muerte. Todo lo que nos persuade de la existencia de la nada nos persuade de la existencia de la muerte, de su inminencia e inevitabilidad. Y la muerte somete, en la medida en que damos con esta idea albergue a algo que a su vez nos resulta inconcebible, a algo que no podemos entender, ni pensar. Su aceptación implica la resignación de la inteligencia a un poder incomprensible que dispone de nuestra existencia en totalidad.⁸³

⁸² Ver *Infra*, 4.1. Concepción nominalista de la inteligencia entendida como articulación de imágenes.

⁸³ Puede expresarse el sentimiento de la creencia en la muerte como el origen de la perplejidad metafísica con esta exégesis de Aimino sobre el desdoblamiento entre el Yo y el mundo: “el sentimiento

Gran parte del esfuerzo metafísico de Macedonio se dirige a encontrar la descripción y la actitud que permiten desconectar la creencia en la nada, al intento de mostrar cómo es que el fenómeno se conjuga sin límites:

Como nada que no sea un sentir puede ser un acontecimiento de la sensibilidad, la cesación de la sensibilidad no sería un hecho de la sensibilidad, pues como todo es sensibilidad lo que no ocurre en ella no ocurre en modo alguno. No hay posibilidad de que notemos un día que no existimos. Para hablar de la vida hay que existir y para hablar o pensar en la nada también. La muerte no es la nada, sino que nada es. (VIII: 215)

La nada es posible lógica pero no fenoménicamente. No es posible sentir la nada ni es pensable el no sentir. Esta negación constituye uno de los vórtices del pensar macedoniano: no existen ni el antes de empezar a sentir ni el después de dejar de hacerlo, ni entre los fenómenos existen los intervalos: “de ese sentir no se puede caer, no hay ningún reborde del Ser por donde caer a la nada” (VIII: 331).

Existir es sentir y viceversa, y sentir es conocer. Forma parte del concepto de sentir el ser consciente: si siento calor, siento que siento calor, aunque no lo piense. Macedonio no acepta la existencia de sentimientos inconcientes o subconcientes.

Es necesario tener en cuenta que el “fenómeno” no es objetivo, no sólo en el sentido de que no hay un objeto externo al que refiera el término, sino también en el sentido de que no se distingue al objeto del acto de pensarlo. Cuando pensamos en un objeto, distinguimos el acto de pensar de aquello que tomamos por objeto; distinguimos por ejemplo las propiedades geométricas del triángulo de nuestro acto de prestarles atención, consideramos ambas instancias independientemente, pensamos el pensar, el prestar atención, como una actividad de nuestra mente y el objeto como algo que, por lo menos en el pensamiento, existe separado de nuestra actividad, como sosteniéndose en su definición. Como el pensar y el objeto se consideran independientemente, no es lo mismo pensar el objeto que pensar el pensamiento de ese objeto. Son actos distintos. Pero en el sentir que Macedonio identifica con el fenómeno, sentir *algo* es perfectamente continuo, e indiscernible, del sentir que *se siente* algo. Y es que una de las características del pensar metafísico, o del sentir místico al que tiende, es la de no objetivar el contenido del sentir. De ahí que el

generado por la escisión entre lo Otro (el mundo) y Yo. La experiencia como fracaso de la Sensibilidad frente al mero darse del Ser. Lo infamiliar, lo incómodo, acontece como frustración del deseo [...] el ser ahí sensible sólo puede poner el mundo y a sí mismo como posiciones enfrentadas cuando acaece esta escisión originaria (2004: 129).

lenguaje representativo se encuentre permanentemente enredado en paradojas. No existen las cosas fuera de su ser sentidas, de modo que no hay objetos que se puedan distinguir del acto de percibirlos, ni pensamientos diferentes de lo pensado en ellos, ni existe un pensar como actividad separada de su aplicación en pensamientos particulares. Calor, frío son ideas sólo en tanto sentidas. No existe por un lado el sentir y por otro el calor sentido. No hay otro calor que el sentido.

Decir que además de la sensación de frío hay un sujeto que la siente es caer en el mismo concepto de la "materia" y equivale a decir que además del color, sabor, suavidad, resistencia, de una naranja, existe la materia de la naranja, el "yo" de ese cuerpo, de ese núcleo de posibilidad de sensaciones, una sustancia de sus "apariencias", una "sustancia", en fin, fuera del "fenómeno", que es lo único que existe. (VIII: 67)

Al no haber separación entre el sentir y lo sentido, no se requiere de un acto de percepción distinto del sentimiento concreto, para sentir que se siente. Pienso en un objeto A y con otro pensamiento pienso que pienso A: el pensamiento que tiene por objeto B al pensamiento de A. Tenemos tres pensamientos y dos objetos, puesto que también podríamos poner como objeto C al pensamiento que piensa a B, y así sucesivamente. En cambio en el mismo acto de sentir hambre, siento que siento hambre (VIII: 286).

Una percepción fenoménica no percibida ella misma (en el mismo acto)⁸⁴ no puede ocurrir. Y viceversa: una percepción que nada perciba no existe. Percibir o sentir "la nada" sería tener una percepción sin contenido pero, como el percibir es indiferenciable de su contenido, sin contenido no existe percepción. Percepción y percepto son idénticos⁸⁵. Es la idea inversa de *toda cosa es percepción*. Macedonio afirma las dos inversas a la vez; siguiendo a Berkeley afirma que "la metafísica no distingue *esse* de *percipi*, *existir* de *ser percibido*" (VIII: 119) y viceversa: "pensar es existir" (VIII: 216). "Sólo el ensueño, el estado, lo Sentido *es*, y es todo sustancia" (VIII: 195).

La palabra "nada" se usa de manera automática, gramaticalmente, como se usa una variable, pero la frase que se construye con ella cuando extiende su significación

⁸⁴ Ver cita de VIII: 286 en 1.2. La certeza sensible como punto de partida, p.25.

⁸⁵ Dante Aímino utiliza la expresión "conocimiento de género no epistémico" para referirse al tipo de conocimiento que busca la metafísica de Macedonio Fernández, distinguiéndolo del "conocimiento de tipo epistémico" que practica la ciencia y por obra de la cual la metafísica tradicional cae en la ilusión de la posibilidad de "la ordenación y explicación de la Presentación total de lo que es" (2004: 127).

más allá de su aplicación a objetos particulares carece de contenido.⁸⁶ Lo mismo pasa con el sentir ajeno y, como dijimos, con la muerte, que para Macedonio son dos entre muchas de las consecuencias de la nada. No son realidades y ni siquiera ideas:

¿Hay algo que nunca haya sido un presente para el pensamiento, que nunca haya podido ser pensado presentemente y que sin embargo el pensamiento pueda pensarlo como recuerdo o como idea, sin haber sido nunca imagen o percepción actual, sin haber sido nunca una actualidad para el pensamiento? Tal sería la intriga del pensamiento de la nada; la muerte nunca tuvo actualidad en el pensamiento pues pensar es existir y por otra parte para que algo pueda ser pensado especulativamente es previo que alguna vez ese algo y el pensamiento hayan sido simultáneos. (VIII: 216-217)

El ser es presencia, una presencia indisociable del presenciar, una presencia que no se mantiene más allá de su acontecimiento. Es lo que está contenido en el concepto del ser como fenómeno y como *estado sentido*, o como *estado o sensación* entendidos como sinónimos:

Ni las relaciones, ni la materia, ni la "conciencia" o psique, ni el tiempo, el espacio, el número, *existen*, ni son realidades, sólo lo son la sensación o la imagen de un objeto, una emoción, un estado de deseo, un sonido, un olor (como estados psicológicos), el cielo, un perro (como estados psicológicos, es decir, la percepción del cielo, de un perro). Denominamos a todo esto estados psicológicos porque sabemos que así despertamos la idea que nos proponemos; pero como no existe diferencia de naturaleza entre una sensación y una imagen, debemos llamar sencillamente *fenómenos* a una y otra, y lo mismo a los estados emocionales,

⁸⁶ Son notables algunas coincidencias entre las concepciones de Macedonio Fernández y de Ludwig Wittgenstein, a pesar de los distintos puntos de partida que podríamos simplificar diciendo que Macedonio entiende que el método de la filosofía estriba en la contemplación del fenómeno, mientras que para Wittgenstein consiste en el análisis del lenguaje: Los dos rechazan de un modo similar la metafísica de la representación, y le dan a la metafísica un lugar muy distinto del que tiene la ciencia; ambos atribuyen a la metafísica una función negativa: la de erradicar errores de la intelección, y tienen versiones cercanas del alcance y aplicación de la lógica, además de conciliar metafísica y mística. Cfr. en el *Tractatus*, 4.003: "La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos" (2009 [1921]: 35) y en 6.4311: "La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte. Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente" (2009 [1921]: 135); y en *Investigaciones lógicas*, 116: "Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?— *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano." (2009 [1953]: 261), también en 119: "Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento" (2009 [1953]: 263) y en 123: "Un problema filosófico tiene la forma: «No sé salir del atolladero»" (2009 [1953]: 265). Dante Aimino en su artículo "Planteo y disolución de la metafísica en los escritos metafísicos de Macedonio Fernández" (2004) y Daniel Attala (2007a: 291-292, n. 7) han dado cuentas de esta relación entre los dos pensadores.

pasionales, de deseo, de atención, etcétera. (VIII: 51)

El fenómeno asimila en una sola noción lo que aparece y lo que percibe, lo sentido y el sentir. El presenciar no permanece más allá de su actualidad, se desvanece con el olvido. Las cosas se disipan tan pronto lo hacen las sensaciones o imágenes que las constituyen: “yo no le invento al miedo una existencia mientras no lo siento, y a una casa le invento una existencia mientras no la veo. La casa no es más que lo que veo, mi ver, mi tocarla” (VIII: 401).

Las cosas son en la sensación y reaparecen en la memoria, en los intervalos no existen. Los intervalos son impensables e impensados; no son nada conciente, que es lo que significa existir. Nada se pierde de la plenitud del contenido de lo real por el hecho de no permanecer tras su olvido. Por el contrario, es la pretensión de la permanencia de lo no sentido lo que hace perder el contenido de todo fenómeno y concebir la existencia de la nada.

Macedonio busca en la metafísica las causas de la enajenación del fenómeno. El origen de las desinteligencias que procuran la perplejidad. El concepto de la nada es fuente de esa enajenación ¿Dónde se origina su concepto? La crítica encuentra dos motivos:

a) El más simple y automático de ellos es el que la iguala al contenido de las ideas de tiempo vacío y de espacio vacío, ambas construcciones conceptuales de la apercepción que sólo tienen significado como concepto de limitación, para decir que en tal lugar se encuentra tal o cual cosa, o que a tal hora no se registra aparición de tal otra, pero que carecen completamente de sentido cuando su referencia se libera de toda determinación específica. Espacio y tiempo son parámetros, utilidades prácticas de comparación, que no existen por sí y que deben ser considerados nulos en metafísica. La nada surgiría como una extensión del significado de la ausencia de algo concreto en un estado determinado a la totalidad de la existencia. Puede no haber nada de algo, nada de comida en la casa, podemos notar la ausencia de algo querido o esperado, pero no, la no existencia en general, no puede haber nada de sensibilidad.

b) El otro motivo, más complejo y difícil de tratar, es la traducción a conceptos del pronunciamiento de una interjección. La nada surge aquí como una especie de grito de dolor, que expresa la emoción de perplejidad ante el contraste entre los conceptos de la apercepción y el oscuro presentimiento de que la existencia no se puede resolver

por medio de ellos: *¿Por qué hay algo más bien que nada?*, pregunta el metafísico emocionado, confundido, extraviado en la apercepción. Cuando un filósofo afirma la posibilidad de “la nada” es porque ninguno de los conceptos que la razón le ofrece expresan su problema, ni es apropiado al presentimiento del ser que se ha dispuesto a desentrañar, porque ve que nada existe de lo que él percibe, que nada de cuanto entiende es verdadero, o siente necesario afirmar la nada misma de todo cuanto vio y pensó:

"¿Cómo es posible el Mundo?", "¿por qué se dio esto y no lo otro?", "¿tiene fin el mundo?", "¿tiene límites?", "¿hay la nada?", todo esto son meramente los asombros que causa el estado de infamiliaridad de lo familiar; estos asombros se expresan, en estados nominalmente aceptivos que no son más que interjecciones en que la acepción es enteramente inadecuada al asunto. (VIII: 362)

Por medio de la emoción se le adhiere al concepto de la nada una impresión de profundidad. Y en una combinatoria entre los productos de estos dos motivos se generan las pseudo-ideas con que se formulan la mayoría de las malas respuestas metafísicas. Surgen estas así como expresiones de la emoción misma del asombro, que les proporciona un contenido poético, el cual luego se combina con pseudo ideas que postulan al espacio y tiempo vacíos y se ofrecen como resolución del problema que solamente tenían la función de expresar. Una confusión entre expresión y solución es lo que procura la creencia en la nada. La creencia en la posibilidad o en la existencia del no sentir, del dejar de sentir y de pensar, en una existencia o realidad que no es estado sentido: “No somos nada”.

La institución de esta creencia como respuesta constituye, según afirma Macedonio, el triunfo definitivo de la perplejidad sobre la inteligencia o la visión. No solamente genera como subproductos suyos otras creencias imposibles, como las de la muerte y la experiencia ajena, sino que también vuelve engañosamente válidos todos los apriorismos y entidades inverificables de la metafísica tradicional. La creencia en lo imperceptible da ocasión a la postulación de lo incognoscible. La nada, el no-ser, *lo no sentido* es lo primero que hay que desechar del pensamiento metafísico.

Por muy interesantes que puedan resultar los fantasmas de la nada sobre el entendimiento, nunca tienen verdadero valor intelectual. Tienen un valor poético como expresión paradójica, más precisamente como expresiones de la afección que producen los problemas metafísicos sobre el pensador, pero debe quedar claro que son incapaces de resolverlos. Lo que no podemos percibir, ni pensar, ni sentir, lejos de dar ninguna

solución a las cuestiones que ayuda a manifestar, extiende su oscuridad y termina constituyendo al problema mal descifrado mismo en un poder que anima la creación de todo tipo de espectros, falsas entidades hechas de palabras sin contenido original, que suelen combinarse emocionalmente (la muerte, el inconciente, el más allá), y que no dejan de reproducir su triste resplandor en otras tantas pseudo-ideas aledañas, para cuya justificación los filósofos recurren a la postulación de “hiperexperiencias”, de las que se pretende que llegan a lugares de pura intelección (la experiencia de la nada, la experiencia del ser, las distintas clases de intuición de esencias): “toda la terminología de metafísicas de la Presentación es interjectiva, inaceptiva, de los metafísicos emocionados de agotamiento racionalístico, intelectualístico” (VIII: 377). En relación a esta cuestión Macedonio hace, en sus escritos tardíos, varias referencias a filósofos europeos relacionados a la fenomenología y al existencialismo, en especial menciona a Kierkegaard y a Heidegger, señalando que “con la «angustia», la «preocupación», etcétera” (VIII: 387) manifiestan la importancia fundamental de la afección en metafísica. Pero reprueba en los mismos pensadores el uso de conceptos como “la nada” y “el no-ser”, pues los encuentra interjectivos: “Una angustia, que es «ser», ¿cómo puede dar la idea del no-ser de la angustia y de todo?” (VIII: 392).

Dirige algunos comentarios a Heidegger, afirmando que se siente cercano a él en ciertos aspectos:

[...] además de un dominio superior de cierta problemática quisiera señalar que debe haber sentido la inanidad de la metafísica de la Representación, tan abusada; así que yo no traigo una tan desamparada novedad (VIII: 370)

Pero le reprocha, como a Kant y a la mayor parte de los filósofos, el abundante uso de la “inanidad verbal” y, particularmente a él, el énfasis puesto en la “nada”:

No puedo embarcarme en serio en una inanidad verbal como el elegante *yo* de Kant autodefinido; “la síntesis trascendental de la apercepción” para decirlo; el *Yo*; o como el elegante expedirse de Heidegger (enemigo abrumador que encontraría mi humilde Ostensibilismo Inexistencialista) que me anonada con la Nada; que me la define como “la total negación universal del ser” y con ello me pondría en un entusiasmo que hechizaría el resto de mis días en la ocupación de saber inversamente como el Ser es, cómodamente: lo contrario de la Nada, su ausencia; y he aquí una “ausencia que es la Nada, un “haberlo todo”, que es el Ser. (VIII: 376-377)

La negación de la nada se encuentra en íntima relación con su negativa a entender el pensamiento metafísico como una labor de construcción conceptual, y constituye

uno de los rasgos de carácter de esta concepción metafísica⁸⁷. La metafísica no debe construir entidades ni nociones, sino despejar la visión. La nada es rechazada, como noción mágica, fuera de este ámbito que, en tanto meditación crítica, es completamente ajena a los vértigos dialécticos de la negatividad de la concepción de la historia hegeliana, al tiempo que es indiferente a todos los abismos y tribulaciones de la finitud y la mortalidad. Junto con la nada, la metafísica se desprende de la tragedia y de la muerte, ambas ideas son desviadas hacia otros ámbitos. Primero aparecen, como el asunto privilegiado del arte, objetos de la fantasía, y de la poesía, y son teorizadas como constituyentes esenciales de la belleza:

La muerte que engendra toda la belleza de la Realidad: la que separa amantes, pues otra muerte no hay, no se muere para sí, ni hay muerte para quien no ama; ni hay belleza que no proceda de la muerte. (Fernández, 1996: 22)

Pero después, cuando desarrolla su teoría del arte⁸⁸, juzga a la muerte como el asunto privilegiado perteneciente al pasado de la novela, o a la *novela mala*, la novela realista. La nada y la muerte hallarán el lugar de cultivo indiscutido como asuntos propios del chiste y el humor. En el siguiente fragmento puede apreciarse este devenir humorístico de la muerte:

Célebre novela en prensa, [...]

Nadie muere en ella –aunque ella es mortal– porque ha comprendido que, gente de fantasía, los personajes, perece toda junta al concluir el relato: es de fácil exterminación. Tarea innecesaria que se toman los autores, con peligro de olvidos y de repetirle la muerte a alguno, de dar aquí y allá expiración a cada protagonista, como anda el Sacristán apagando luces hacia el final de la misa, por no dejar al pez vivo sin el agua, al personaje sin novela. (Fernández, 1996: 13)

La muerte también será motivo de la novela buena, la novela de personajes, pero como práctica más que como tema, Macedonio propone enseñar a través de la novela cómo la muerte, la nada, la no existencia no es. Mediante un hábil sortilegio de la fantasía propone que el personaje “pase, súbitamente, a la Vida” (III: 257) y que el lector muera como persona real y se convierta en personaje, que caiga preso del sentimiento de ser un personaje sin vida, un personaje de novela. De ese modo, asevera nuestro autor, se pierde la creencia en la nada de la muerte. Pues aparece con toda evidencia para la conciencia que, para creerse muerto, hay que existir.

⁸⁸ M. Fernández, “Para una teoría del arte” en *OC.*, III: 235-245.

3.2. Inubicuidad del ser

En los escritos de 1908, que son fundamentalmente críticos, la determinación del fenómeno está en gestación: el fenómeno es proyecto, abunda en significaciones negativas, en separaciones. La realidad es definida como “Fenomenismo inubicado” (VIII: 59), discontinuo y sin ley. La inubicuidad atiende tanto a la negación del tiempo y del espacio como a la de la sustancia corpórea y del yo, al igual que a la realidad de los hechos, entendidos como sucesos verificables bajo esas instancias. Espacio-Tiempo, yo, cosa, hecho son categorías estructurales de la apercepción. Escribe Macedonio:

El Tiempo, el Espacio, el "Yo", su continuidad o identidad, la Materia –que es un “Yo” del Mundo Exterior–, la asignación o vinculación de una Conciencia a un Cuerpo, y de cada Estado (psicológico) a una Conciencia individualizada, son todos exquisitos tejidos de la construcción ubicativa maravillosa de la Apercepción. (VIII: 64)

Decir que no existen estas instancias significa que el ser no tiene ni necesita ubicaciones ni sostenes. En un sentido que recuerda a Parménides Macedonio afirma que nada podría contener a lo existente porque cualquier entidad que contuviera la existencia tendría que ser una existencia. Como cualquier fenómeno es la existencia misma como tal y en plenitud,⁸⁹ ningún fenómeno puede tener una ubicación: “todo ocurre sin ubicación alguna: ni próximo ni separado ni durando o perdurando ni anterior o posterior” (VIII: 44). Habitualmente ubicamos cada cosa en otra, como por ejemplo una sensación *en* nuestro cuerpo, el reconocimiento de su realidad depende de que sea o no efecto de algún objeto existente *en* el mismo tiempo y *en* el espacio exterior; en caso contrario consideramos que se trata de algo irreal, pero incluso entonces el fenómeno irreal será ubicado *en* el sujeto que lo siente, ya que lo consideramos estando *en* el mundo interno. Siempre remitimos lo sensible a alguna sustancia que, como un soporte, lo contiene, o de donde proviene, y a alguna sustancia *en* la que es recibido. ¿Qué función cumple esta, según Macedonio, “manía” (VIII: 261) de situarlo todo, de ubicarlo todo en algún lugar, lo que es “real” *en* los cuerpos, lo demás *en* la “conciencia”? Ubicar unas cosas en otras produce una apariencia de explicación; en realidad, ubicar las cosas da un primer paso para poder controlarlas.

⁸⁹ Hemos mencionado ya esta idea de Macedonio en 2.3. Indicaciones metodológicas. Ver en este apartado cita de VIII: 62, p.60. La misma encuentra ampliada en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición, p. 180.

Disponemos las cosas; si sabemos dónde están, podemos ir a su encuentro o evitarlas, las orientamos en función de provocar voluntariamente su percepción o supresión. Pero de ningún modo este ordenamiento ubicativo explica algo de lo que las cosas son.

El cuerpo material, el sostén físico de las sensaciones, parece algo sensible, algo que podemos tocar, pero en cuanto indagamos en su significación lo encontramos constituido fundamentalmente por elementos abstractos, conceptos puros (el concepto de materia, el de causa, el de tiempo y el de espacio). Sólo secundariamente aparecen también en su constitución las sensaciones que le están asociadas: táctiles, de temperatura, de color, de resistencia. Fenoménicamente, el cuerpo externo es una deducción.

Lo mismo ocurre con el concepto de sujeto, al que imaginamos accesible a través del sentimiento de sí. Al indagar en su significación se descubre como un insensible, un concepto sólo inteligible al que consideramos familiar porque confundimos con nuestros estados, pero ningún estado es el yo. El yo es la idea de una unidad supuesta detrás de todos los estados, una postulación de principio.

Estas exclusiones despliegan el punto de partida metafísico: los fenómenos no deben ser pensados como dependientes de ninguna otra instancia ni material ni espiritual, son el ser mismo, no están en representación ni son manifestación de otra cosa. Dicho de otro modo, son ellos mismos lo único que es. Si hay alguna sustancia, ésta no puede ser otra que lo sentido; si lo sentido se sostiene, lo hace en sí mismo, no requiere de soportes.

En lo que sigue nos internamos en el detalle de algunos de los argumentos críticos que apoyan esta tesis de la inubicuidad del ser: los argumentos específicos contra la existencia del tiempo y el espacio; luego los esgrimidos contra la idea de sujeto y de materia.

3.3. Inexistencia de Tiempo y Espacio

Y son en primer término el Tiempo y el Espacio, esas completas inexistencias, las que dan nacimiento a las singulares perplejidades metafísicas, como lo revelan las diversas preguntas que comúnmente expresan esas perplejidades: ¿Cuándo empezó el Mundo? ¿Es ilimitado? ¿La Materia es divisible al infinito? etcétera. (VIII: 79)

El espacio-tiempo es la red de ubicuidad de todas las sensaciones, a partir de la cual se estructura el escenario de los objetos de la representación. Representación a la que Macedonio niega valor cognoscitivo, adjudicándole una función pragmática y utilitaria⁹⁰.

La investigación metafísica asimila ese vacío, que constituye la forma de toda exterioridad y una supuesta propiedad esencial de los objetos externos, a la nada. Las palabras *espacio* y *tiempo*, al igual que todos los otros conceptos abstractos que nombran lo que no puede percibirse, carecen de un significado propio. Pero generan creencia, y esta tiene una incidencia perniciosa sobre la inteligibilidad de lo real, una repercusión “confusiva” (VIII: 405). Así lo explica Fernández:

El no valor de tiempo y espacio resulta de que siendo meras nociones, meras palabras hablando estrictamente, o admitido que sean más que palabras: participaciones de fenómeno, y, aun, fenómenos, no son de modo alguno lo que parecen.

Pues parecen existencias, y existencias específicas, como lo rojo o el dolor y son o meras palabras o composiciones de algunos de los fenómenos específicos y, por tanto, no son nada propio. (VIII: 168)

No son fenómenos ni la posición ni la situación ni la dimensión ni la pertenencia, yuxtaposición, inclusión, ni demás relaciones que se establecen en el espacio. Esto no quiere decir que no podamos ver cuándo unas cosas están al lado o adentro de otras, pero cuando así las vemos no estamos atendiendo a los fenómenos, sino estableciendo comparaciones y relaciones entre ellos. La metafísica no debe tenerlos en cuenta pues:

La Metafísica es el conocimiento del Ser, no de las leyes, relaciones o modos de ser; precisamente es la consideración del ser con eliminación de toda relación y ubicación. Es el esfuerzo de visión no-aperceptiva de la Realidad. (VIII: 63)

Ya en la atención más cotidiana se registra cierto extrañamiento respecto del espacio-tiempo, pues cualquiera distingue entre una sensación o imagen y una abstracción o relación. La sensación se percibe con claridad, la abstracción no:

Sentimos [dice Macedonio] que el color rojo es, existe, y que el espacio no existe, aunque sea algo de que no sabemos cómo se puede prescindir [...]

Si digo que sobre una mesa hay dos naranjas próximas una a otra, nadie pensará que sobre la mesa hay tres cosas: dos naranjas y la “posición” o “proximidad” de una respecto a la otra. (VIII: 57-58)

El hecho de que el espacio y el tiempo no sean experimentables es la primera argumentación contra su existencia, y está presente en el desarrollo de la teoría desde

⁹⁰ Cfr. 2.2. La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia de la metafísica?

los primeros tiempos de la investigación.

La refutación de la existencia del espacio y el tiempo es relevante para Macedonio, porque afecta al problema de decidir si “el ser”, “la existencia”, obedece a algún modo necesario, permanente, si se presenta con alguna característica constante (VIII: 168). El espacio y el tiempo se presentan con esa pretensión.

3.3.1. El origen de las ideas de espacio-tiempo

Macedonio elabora varias versiones del origen de las ideas de espacio y tiempo, en todos los casos se trata de mostrar que son conceptos derivados del fenomenismo, y no condiciones de su posibilidad. En lo que sigue analizaremos cuatro de ellas (3.3.1.1. a 3.3.1.4.).

3.3.1.1. Espacio y tiempo no son notas de la existencia

Entre los textos llamados *Metafísica* y fechados en 1908 hay uno (VIII: 163-177) que presenta dos argumentaciones según las cuales espacio y tiempo no deben ser considerados formas *a priori* o características generales de los fenómenos. Faltan la primera página del texto y su título original. Comienza hablando de Berkeley. Ambos argumentos se aplican específicamente a la noción de espacio, pero expresan la posibilidad de aplicarse también al tiempo.

En uno de ellos Macedonio afirma que, dado que una parte del fenomenismo no presenta espacialidad, a saber, el psiquismo (“el dolor, el placer, la pasión”) (VIII: 169), quedaría ya con eso demostrado que la espacialidad no es una característica inherente al ser. Puesto que, siendo así, hay que reconocer que el fenómeno se presenta con nota espacial solamente algunas veces, mientras que otras no. Y que por lo tanto se trata de una contingencia y no de algo necesario. Según Macedonio esto es razón para que la metafísica tenga que descontar la nota de espacio de la contemplación de los fenómenos. Dicho de otro modo, hay que liberar la contemplación de la incidencia espacial, considerar la existencia de los fenómenos como algo totalmente independiente de la espacialidad o falta de espacialidad (asumir, por ejemplo, la indistinción, la identidad entre la naranja que veo sobre la mesa ahora y la naranja imaginada o recordada.)

Esto implica decir que, aun aceptando que el espacio sea algo y no una nada, e incluso aceptando que se presente siempre asociado a una gran parte de los fenómenos, los fenómenos físicos, como resulta que el ser se da espacialmente unas veces sí y otras veces no, no es algo perteneciente al ser como tal, sino algo particular y como la metafísica es la investigación del ser como tal y no la investigación particular de una región de lo existente, no debe tener ninguna incidencia especial en su investigación, así como no la tienen la propiedades de ser mineral o ser de colores.

3.3.1.1.1. El espacio y el tiempo como resonancias de la sensibilidad

Ahora bien, si se quiere que el espacio sea algo y no una nada, ha de ser un fenómeno. No un “receptáculo de todas las cosas”, no un “divisible al infinito”, no algo “ilimitado” (VIII: 169), sino un simple fenómeno, que se presenta a veces. Sin embargo, como no es observable en sí, sino siempre sólo en conexión con algún otro fenómeno experimentable, no podrá tratarse de un fenómeno particular, propio, distinto de todos los otros, sino que tendrá que ser alguna modificación de los estados de sensación. Y Macedonio adelanta una hipótesis que constituye la segunda interpretación que anunciamos arriba. Esta propone que la noción espacial pudiera originarse como un fenómeno visual, en una “leve imagen visual” (VIII: 168); se trataría de una resonancia en la conciencia de las imágenes, una vez retirado un objeto percibido. No es cierto que cuando se retira un objeto queda el espacio vacío que él ocupaba, “no queda nada” en la realidad; lo que puede quedar es un “eco” en la conciencia de la imagen del objeto (VIII: 168). Y el espacio sería así un “levísimo estado visual” (VIII: 168), no tendría un contenido propio, sino que formaría parte de las sensaciones visuales. Podría también asociárselo al tacto, o a una combinación de diferentes sensaciones. Lo importante es que se reconozca que se trata de un “mínimum táctil o visual”, “un fenómeno ya clasificado” (VIII: 169), y no de una universalidad inherente al fenómeno ni de algo que tenga características diferentes de cualquier otro fenómeno.

El texto termina el argumento afirmando que lo mismo se aplica al tiempo:

Del mismo modo el tiempo, otra de las llamadas formas del fenómeno, otra necesidad o universalidad, no es tal sino un residuo funcional como el espacio, no inherente a todo estado del ser. (VIII: 170)

¿Cómo se aplica lo mismo al tiempo? Macedonio no lo desarrolla. El caso

presenta un problema extra respecto al del espacio, pues los fenómenos de conciencia, que eran los que sirvieron para mostrar que el espacio no es universal, sí se dan en el tiempo. Parece no poder mostrarse, en el caso del tiempo, la parcialidad que se ha señalado del espacio, pues en general todo el mundo está de acuerdo en que todos los fenómenos que aparecen en la sensibilidad son temporales. Pero el desarrollo se hace posible si tenemos en cuenta las características de lo temporal, ya que Macedonio considera al tiempo como una forma constitutiva de la representación, y esta forma ubicativa presenta las notas de la duración y de la sucesión, esto es, la de antecedencia y secuencia. En varias oportunidades Macedonio explicita el tiempo como lo sucesivo, distinguiéndolo del espacio como lo inmóvil (“el espacio y el tiempo, es decir, lo inmóvil y lo sucesivo”, VIII: 289) y a lo sucesivo pertenecen las notas que nos dan la irreversibilidad del tiempo, lo sucesivo se divide en lo antecedente y lo seciente: “Consideremos: Espacio como tamaño (distancia y posición); Tiempo como duración y antecedencia-secuencia” (VIII: 210). Si el tiempo es sucesión, implica un orden; el tiempo avanza según el orden del antes y el después. Si fuera un universal inherente a todos los fenómenos, éstos tendrían que darse siempre en el orden del tiempo. Es ese orden lo que está ausente en gran cantidad de fenómenos, pues el presente y el pasado se mezclan constantemente en la imaginación y la memoria. La representación dice que los fenómenos tienen un lugar determinado en el espacio y en el tiempo, identifica a los sucesos por ese lugar inconfundible de cruce entre las dos coordenadas, pero la memoria transgrede constantemente esa identificación. “Ningún hecho o cosa tiene en sí mismo atributo o signo de ser anterior o posterior” (Fernández, 1996: 305).

Al final de la exposición de la hipótesis del origen visual del espacio, Macedonio menciona que aquel eco visual es semejante al eco del sonido, y alude a que “cuando cesa un sonido queda en el oído el rumor general de las cosas”. Continuando con la analogía, podría suponerse que estuviera pensando en la posibilidad de ver en ese rumor el origen de la idea del tiempo. El tiempo sería como una resonancia o un eco sensorial leve de lo que fue siendo sentido, o como el sonido del tráfico de las cosas que se mueven alrededor, pero no sería tampoco un eco constante de todo el fenomenismo. No habría necesidad de que todos los fenómenos sumaran su eco al mismo rumor; podría estar formado, por ejemplo, sólo por las sensaciones auditivas intensas, o sólo por las cercanas.

3.3.1.2. Espacio y tiempo como presentaciones de la variedad

Otro de los argumentos contra la necesidad de los conceptos de espacio y tiempo en la consideración del ser se encuentra en uno de los textos que forman el conjunto disperso de escritos reunido bajo el mismo título *Metafísica* y fechado por Obieta entre 1924 y 1928⁹¹ (VIII: 199-214).

En primer lugar, se los define no ya como modificaciones de alguna sensación particular, sino como relaciones complejas, muy recurrentes, entre las sensaciones; como los nombres de las impresiones dejadas por las diferentes articulaciones que se dan entre la variación de las sensaciones y la movilidad o inmovilidad de nuestro cuerpo o mente:

Toda vez que algo cambia sin cambio de nuestro cuerpo (posición) y de nuestro espíritu (atención) digo que hay una ocurrencia en el Tiempo y defino estrictamente al tiempo así: la presentación de la Variedad, o un fenomenismo de la Variedad sin alteración de posición de nuestro cuerpo ni actitud de nuestro Espíritu; cuando algo cambia consecutivamente a un cambio de nuestro cuerpo o espíritu el hecho es espacial y defino estrictamente Espacio: a la Variedad causada por cambio (Variedad) en nosotros. (VIII: 209)

El único valor de las ideas de espacio y tiempo sería el de resumir en una sola noción ese complejo de variaciones constantemente observadas. Serían conceptos de relación, pero de una clase de relación no sólo existente y constatable en los fenómenos, sino dependiente de ellos y, nuevamente aquí, derivada de las sensaciones y no al revés.

Ahora bien, en la dirección de minimizar la importancia del espacio-tiempo Macedonio afirmará luego también que la variedad no necesita del espacio o del tiempo para ser sentida. Es la existencia de la variación de las percepciones respecto de las variaciones de las posiciones de nuestro cuerpo o mente lo que es necesario para que haya espacio; es el espacio el que requiere de la existencia de la variación de la sensación y no la variación la que requiere de la existencia del espacio. Si la variedad de lo diferente no requiere del espacio-tiempo, para ser reconocida, entonces el espacio es, en este sentido, una idea inútil, gratuita. El espacio y el tiempo sólo serían necesarios para el reconocimiento de la variación o pluralidad de lo igual. La única

⁹¹ Respecto de esta compilación dice Obieta que se trata de una serie de escritos incompletos, más precisamente de “comienzos”: “Lo singular es que las decenas de comienzos son y no son el mismo [...]” (VIII: 199, n).

variación que los necesita:

La Variedad no precisa del tiempo y espacio para ser discriminada, de modo que tampoco los necesita la pluralidad de lo vario. La pluralidad de lo igual, en cambio (tiempo), en cosas (espacio) sólo puede discriminarse por Tiempo y Espacio; y viceversa ¿no aparecerá el tiempo y el espacio por obra de lo múltiple igual? Estrictamente, ¿no se generarán conjuntamente los cambios múltiples iguales, tiempo, y las cosas múltiples iguales, espacio, el tiempo y el espacio? Lo vario ya es Pluralidad; lo igual sólo puede distinguirse por pluralidad y ésta por distinta situación en el Tiempo o en el Espacio. (VIII: 210)

3.3.1.2.1. Exclusión de la variedad de lo igual y negación del espacio-tiempo como condición de las diferencias

Macedonio ya en 1908 había afirmado que la pluralidad de lo igual no es efectiva:

La pluralidad de lo igual, de lo confundible, es decir, el Número, la existencia de varias naranjas o deseos absolutamente iguales, no es efectiva; sólo lo diferente, las diferencias, hacen posible la noción de pluralidad. (VIII: 82, n. 2)

¿Qué significa que no sea efectiva la diferencia entre dos cosas iguales?

Macedonio está considerando aquí a los fenómenos en sí mismos, tal como aparecen a la contemplación metafísica, es decir, con independencia de sus relaciones con otros fenómenos⁹². Metafísicamente para Macedonio no existe diferencia entre una imagen y una sensación, es decir, son intrínsecamente indiscernibles. Las diferenciamos habitualmente pero no por ninguna característica fenoménica, sino mediante las relaciones externas que realiza la apercepción, por las imágenes que las rodean, el espacio, la causalidad, la permanencia, etc. Considerada en sí, intrínsecamente, una imagen no tiene nada que nos indique que sea soñada, recordada o percibida⁹³. Lo que quiere decir que estas características no pertenecen al fenómeno. Del mismo modo tampoco existe diferencia real entre dos apariciones del mismo fenómeno. Las diferencias que establecemos entre diferentes apariciones, ya sean sucesivas o simultáneas de lo mismo, se deben a las relaciones que establecemos entre el fenómeno en cuestión y otros, y en ciertas ocasiones solamente las ubicaciones espaciales o temporales nos permiten diferenciarlos; así pasa, por ejemplo, con los dibujos de las

⁹² Cfr. En 2.2. La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia del análisis? y 2.3. Indicaciones metodológicas, el tratamiento del concepto de metafísica como atención al fenómeno que excluye la incidencia de la apercepción y con ella de toda la actividad relacional.

⁹³ Desarrollamos este tema en 4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación.

telas o papeles de estampados regulares que, considerados en sí mismos, en cuanto fenómenos, no pueden ser diferenciados. Dos árboles que percibimos como iguales o dos hojas de árbol iguales son fenoménicamente el mismo árbol y la misma hoja.⁹⁴

Si se había dejado asentado que el espacio-tiempo sólo era necesario para discriminar la pluralidad de lo igual, aquí se niega que exista tal pluralidad. La variedad de lo igual no es fenómeno, no se repiten en la realidad casos distintos de lo mismo, volvemos a ver lo mismo. El tiempo y el espacio quedan aniquilados como entidades propias, es decir, sólo son concebibles como relaciones derivadas de la simultaneidad inmediata de fenómenos (cosas) y de la variación secuencial (ocurrencias).

3.3.1.3. Presente, pasado y futuro

Una nueva versión del espacio-tiempo complejiza su explicación como impresiones de variación simultánea o sucesiva de los fenómenos en relación a los movimientos propios, con elementos psicológico-musculares vinculados a la acción. Esta explicación se dirige a esclarecer las diferencias entre las notas de presente, pasado y futuro de las imágenes de la conciencia.

Lo que se llama habitualmente tiempo y espacio en la vida cotidiana se corresponde con el complejo de sensaciones psíquico-musculares que se unen a las imágenes de las cosas según éstas sean imágenes de cosas presentes o futuras. Se entiende por cosas presentes a las cosas contiguas a la acción, sobre las que se ejercen o pueden ejercerse inmediatamente acciones eficientes de promoción o de evitación; las cosas futuras serían aquellas imágenes que aparecen dis-continuas a la acción inmediata y que a menudo se presentan asociadas a la representación de cómo podrían hacerse contiguas a la acción, o de los pasos que habríamos de dar para encontrarlas en presencia o para evitarlas. La diferencia que existe entre lo que se llama *pasado* y lo que se llama *futuro* es que la representación de lo pasado, como no despierta

⁹⁴ Un argumento similar sostiene al discutir que la inducción pueda considerarse fundamento de la causalidad. Fernández dice que no es necesario que se experimenten varios casos del mismo fenómeno para que se forme una creencia. Basta con que se observe detenidamente, y con suficiente atención, una relación de secuencia inmediata entre fenómenos (por ejemplo, la de una piedra lanzada y rebotando sobre un muro) para creer que siempre, en cualquier futuro ocurrirá lo mismo y llama a este modo de darse la creencia “darse el mundo una sola vez” (VIII: 321). Ver *Infra*, 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable” y 4.1.3. La inteligencia, la razón y el conocimiento del mundo.

expectativa, no promueve ninguna acción, no produce deseo ni temor; en cambio, el futuro, en cuanto se desea o se teme, promueve la acción. La representación de lo futuro se une a ciertos movimientos leves de acción incipiente. Las acciones eficaces de un hombre sobre sus sensaciones se producen sólo en el presente, y la motivación que producen las imágenes futuras es cada vez mayor a medida que “la conversión de la representación en presentación”, de lo imaginado en real, se vuelve más eminente o inevitable (Fernández, 2007: 324).

Según esto se llamaría “futuro” a una sensación que aparece unida a la imagen de la realización de las cosas esperadas. Los hombres cuantifican “conforme a los fenómenos astronómicos o a su traducción en la mecánica horaria” los esfuerzos que habrán de hacer para que se realice lo deseado o se evite lo temido (Fernández, 2007: 325). La posible presentación de las cosas esperadas se une a la idea de una carga, del esfuerzo que se requiere para que se vuelvan inmediatas a la sensación, o contiguas a la acción, para que aparezcan en el aquí y ahora. El sentimiento de la lejanía de algo, al cual, sin embargo, se tiene la certeza de encontrar mediante ciertos movimientos, se cuantifica como espacio. El futuro, en cuanto presente deseado o temido, tiene incidencia en la psiquis, y puede despertar fuertes emociones. El deseo de una presencia unido a la circunstancia de tener que esperarla, o a la intermediación de ir a buscarla, esa no-continuidad es lo que se llama futuro. “Esa espera es un estado psicológico, pero no es el *tiempo*” (Fernández, 2007: 330). El tiempo no es nada.

3.3.1.4. La distancia como contingencia

Según Macedonio, si observamos dos fenómenos simples inmediatamente unidos, si percibimos la inmediatez entre dos fenómenos (al doblar caminando por esa esquina aparece tal calle), se establece entre ellos una relación constante, es decir, que volveremos a ver la secuencia y la simultaneidad, que volverá a encontrarse la misma relación muchas veces. Simultaneidad y secuencia de fenómenos producen relaciones constantes. Así se forma la creencia en la estabilidad de las cosas y los sucesos se sienten habituales, pero sólo se producen creencias capaces de insertarse en lo real y de repetirse incontables veces cuando las relaciones observadas entre los fenómenos

son inmediatamente contiguas⁹⁵, es decir, cuando no dejan espacio para interferencias que disuelvan la cohesión del suceso. Cuando no hay ningún vacío “de tiempo” ni “de espacio” donde pudieran interferir otros fenómenos intermedios. Cuando ocurre esa inmediatez, esa no posibilidad de interferencia, las imágenes podrán ser atendidas, vueltas a ver en cualquier futuro, aunque este futuro no es ya un futuro sino un pasado, pero un pasado que se repite. El espacio-tiempo es, pues, aquí, no-inmediatez, y esto es lo que quiere decir “distancia”.

Todas nuestras sensaciones constituyen secuencias inmediatas⁹⁶. Las imágenes de cosas futuras no son todavía una perfecta sensación, no son realidades porque pueden ser interceptadas, cambiadas, impedidas por otras. Las imágenes de cosas pasadas también van perdiendo efectividad en la memoria, son destituidas de la sensación por otras muchas impresiones e imágenes. Las relaciones no inmediatas entre los fenómenos dejan “espacios”, distancias, vacíos, que no se efectivizan como vacíos, porque no existe el vacío, sino como fragilidad de las relaciones, como desconexión, como posibilidad de la intercalación de nuevas imágenes entre las relacionadas, que por eso constituyen enlaces fugaces o relaciones endebles; surgen para perderse otra vez, pueden ser disueltas, reemplazadas y olvidadas. Tiempo y espacio en el sentido de distancia o abertura serían aquí metáforas que enuncian la posibilidad del cambio, formas de hablar de lo contingente, como cuando decimos que haremos espacio a algo o a alguien en un lugar ya destinado a otras cosas, o que nos haremos tiempo para hacer alguna cosa más entre las preestablecidas, las sensaciones (relaciones causales⁹⁷) dejarían “espacios” cuando se mantienen abiertas a nuevas posibilidades de interrelación, de interpretación o determinación. El mismo uso se hace de la idea de este espacio vacío como hueco entre ensambles cuando en una investigación policial o judicial que se vuelve coherente se dice que la descripción “ha llenado todos los *huecos* en la reconstrucción de los hechos”.

⁹⁵ Desarrollamos la cuestión de las secuencias inmediatas en este capítulo *Infra*: 3.5.2. la causalidad como secuencia inmediata y en 4.1.3. La inteligencia, la razón y el conocimiento del mundo, pp.130-134 y luego en 4.2.3. El juego de las imágenes, pp. 172 y ss. y 4.2.3.1. La causalidad en juego con la imaginación, donde tratamos de las relaciones entre las secuencias inmediatas y las asociaciones desligadas.

⁹⁶ Ver 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, el tratamiento de la inespecificidad de la sensación, pp. 188-194.

⁹⁷ Cfr. *Infra*. 4.2.2. Imágenes causales y asociativas.

3.3.2. La refutación del espacio-tiempo y la percepción

El espacio es considerado por Macedonio como el primer operador de la apercepción, en el sentido de que da nombre a la permanente actividad de localización que ejercen nuestras clasificaciones.

Del mismo modo que no diríamos que nuestras varas de medir se encuentran pegadas en la existencia de todas las cosas, tampoco ocurre con el espacio. No obstante, se adhiere a todas ellas y hasta se constituye como un criterio para decidir su realidad o irrealdad, por lo que, en general, se considera que las cosas tienen un tamaño que les es propio, una dimensión que ocupa el vacío espacial.

Según Macedonio, realmente las cosas percibidas no ocupan lugar, no hay ese invisible homogéneo en que creemos. La consistencia y necesidad que encontramos en su idea es un compuesto de palabras y deducciones al servicio de cierto interés práctico pasajero. Las dimensiones espaciales son propiedades que adjudicamos a las cosas, no porque las encontremos en ellas, sino para su predicción, utilización y construcción. O, lo que es lo mismo, para su representación. Así, cuando conocemos las medidas de las cosas no conocemos de ellas sino un aspecto que tienen en común con muchas otras, como diría Bergson, conocemos lo que las cosas mismas no son (Bergson, 1960 [1903]: 12), las marcas que dejan en el ámbito de comparabilidad en que las proyectamos.

De igual modo suponemos un transcurso vacío y homogéneo que acompaña a todo suceder. Le llamamos tiempo, es lo que no ocurre en ningún acontecimiento y por eso nos permite compararlos a todos. Los sucesos no se fijan en ninguna franja temporal; esa instancia de comparación y ordenación de todo lo que sucede nada es. Y los fenómenos no la obedecen, sino que saltan continuamente de una sucesión a otra, lo que constatamos a través del recuerdo.

Para despejar la visión del fenómeno no basta con negar que los conceptos aperceptivos tengan contenido. Es necesario contraponer a las imágenes forjadas bajo el convencimiento de la existencia de esos fantasmas otras imágenes que pongan en evidencia su esterilidad, imágenes que prescindan de ellos, realizar descripciones que contrapesen las creencias deteniendo la inercia de las costumbres, proponer otras maneras de comportamiento de los fenómenos. No basta poner de relieve la falta de evidencia, la arbitrariedad y la nocividad de las ideas falsas; es necesario crear nuevas

posibilidades para la imaginación de los hechos. Con este fin Macedonio enuncia una especie de principio de inercia del fenomenismo: asevera que un estado sensorial o afectivo permanecerá en la presencia sin variar hasta que sea reemplazado por otro fenómeno. Dado que el paso del tiempo no modifica ninguna impresión, ningún fenómeno cambia si no es por la incidencia de otro fenómeno. Los fenómenos no tienen, pues, limitación temporal, sólo los fenómenos limitan a los fenómenos. Del mismo modo, lo que llamamos límites espaciales de los fenómenos no existe. Siempre son imágenes las que limitan la percepción de otras imágenes en el espacio. Cuando recorremos una habitación con la vista, o un paisaje, la visión pasa de cada sensación visual o imagen a la contigua, y en este recorrido jamás se hace presente vacío espacial alguno. Macedonio afirma incluso que una sensación sería perfectamente percibida cualquiera sea la distancia a que se encuentre del ojo, si no existieran otros fenómenos interceptándola:

La luz de un fósforo llegaría de un extremo al otro del universo, (y en el mismo instante) si no hubiera otras cosas en la realidad. Se dice, sin embargo: "esta pintura necesita la acción del tiempo para arraigarse, este recuerdo se borra con la acción del tiempo. Falso, el tiempo nada modifica, ni eficacia alguna tiene: sólo las cosas y los hechos modifican a las cosas y los hechos. (VIII: 81)

Un sentimiento permanecería intacto cualquiera sea el tiempo que pasara, si no fuera porque otros sentimientos lo reemplazan y se interponen a su permanencia; ninguna imagen deja el vacío tras de sí en la conciencia. Los sucesos permanecen presentes y actuales hasta ser reemplazados por nuevos sucesos; ningún suceso es seguido por el tiempo vacío, sino que siguen imperando, tal cual, hasta tanto no los reemplacen o modifiquen otros acontecimientos. Los fenómenos de conciencia inciden o gravitan entre los demás fenómenos y el fenomenismo, el presentarse continuo de los fenómenos, no puede terminar ni empezar.

Es una observación habitual para nuestro sentido común que, cuando nos acercamos a un objeto, su tamaño aumenta paulatinamente, e incluso se cree que ese aumento se da según una proporción constante. Y este tipo de observaciones constituyen la apariencia de una percepción concreta del espacio. Pero Macedonio contestaría que se trata de una engañosa abstracción. En primer lugar, porque la descripción de la percepción de un aumento constante del tamaño de los objetos al acercarnos a ellos depende de la suposición del tiempo y del espacio, y no hay que suponer lo que se pretende probar. Pero, además, cuando nos acercamos a un objeto,

siempre y cuando tengamos puesta en él nuestra atención, nuestro campo de visión se va reduciendo. Fenómenos que antes compartían el campo de atención con él desaparecen, cuando llegamos al lado del objeto en cuestión. Si nos concentramos exclusivamente en él, su presencia e impresión pueden ser máximas, pero incluso teniéndolo junto a nuestro cuerpo nuestra atención podría desviarse de él y verse atraída por cosas distantes; la dimensión del objeto junto a nuestro cuerpo podría resultarnos entonces mínima, e incluso invisible. El tamaño de un objeto, en cuanto fenómeno, no tiene una relación constante con el espacio, sino con la intensidad de las impresiones que suscitan nuestra atención. La dimensión de los objetos depende de su incidencia en la atención en comparación con otros. Es una relación, pero la existencia de esta relación no requiere de la postulación de un vacío uniforme que determinara el tamaño de las cosas. El aumento y disminución de los objetos en relación a nuestros acercamientos y alejamientos puede explicarse como una relación espontánea de la atención.

El cambio en el tamaño de las cosas al acercarse o alejarse nuestra visión respecto de ellas puede, por otra parte, considerarse como una prueba de que las cosas carecen de un tamaño determinado: ¿Por qué sería más real la impresión que tenemos de su tamaño al tocarlas que la que tenemos de él cuando no se encuentran a nuestro alcance? Nuestra idea habitual del tamaño de las cosas es una pauta convencional que es apropiada para su manipulación, pero no para su conocimiento. Cuando pensamos los fenómenos en cuanto tales su supuesta extensión desaparece. Las imágenes no tienen extensión y todos los fenómenos a los que atribuimos dimensión espacial son imágenes de la conciencia. Macedonio señala esta inanidad de la magnitud de las imágenes del modo siguiente:

Si dentro de mi mente no hay extensión y en cualquier imagen mía puedo representarme todo lo que he visto, es sencillamente porque no hay Extensión, todo el Universo no es más que un punto y, menos aún, no es más que una idea, una imagen en mi alma. (Fernández, 1996: 86)

Lo que nos convence de la constancia del espacio y del tiempo es su uso en la construcción y manipulación de objetos. Son nuestras cuidadosas y atentas mediciones (que en sí son fenómenos táctiles, visuales, de movimiento, asociados a las acciones comparativas que realizamos) las que proyectan las coordenadas en que se supone que se hallan las cosas. Existen nuestras reglas de madera o de metal, nuestros distanciómetros laser (como impresiones), pero cuando no nos ocupamos de medir, el

espacio y el tiempo no se presentan; cuando nos ocupamos de ello lo que percibimos no es el espacio ni es el tiempo, sino las cosas medidas y los instrumentos que utilizamos.

Un recuerdo puede atravesar décadas e instalarse en nuestro presente con gran nitidez e intensidad afectiva. El fenomenismo mezcla continuamente nuestras sensaciones actuales con imágenes recordadas, o imaginadas; las situaciones actuales no se configuran independientemente de otras situaciones pasadas o esperadas.

Si suponemos que una bujía tarda cinco horas en consumirse y se ha encendido una bujía y sin darnos cuenta nos hemos quedado dormidos y al despertar la encontramos consumida, deducimos que han transcurrido cinco horas entre el dormirnos y el despertar. Falso, dice Macedonio Fernández, pues no existe el tiempo sin sucesos: “la bujía que otras veces se consume en cinco horas esta vez se ha consumido inmediatamente de que la encendí” (VIII: 268).

Macedonio piensa los fenómenos como lo percibido actualmente, pero esa actualidad no es temporal, no responde al orden del antes y el después y, en consecuencia, no es el aquí y ahora. Los fenómenos, según Macedonio, pueden presentarse y ser contemplados sueltos y desconectados unos de otros, sin perder por esa desconexión la existencia. Ningún orden los condiciona previamente.

Por el contrario, en este otro presente determinado como el aquí y ahora del espacio tiempo que constituye la representación material del mundo, en esta representación que Macedonio se propone refutar, todo aparenta conectarse según leyes constantes en un sistema organizado. Se trata de una sistemática ordenación que lo domina todo, imponiendo una manera general de pensar y percibir que se antepone a todo fenómeno y que lo niega desplazándolo hacia el vacío del espacio-tiempo, hacia el abismo de regularidad donde se aprende a proyectar lo percibido para que lo sentido se manifieste como el efecto de la supuesta materia idéntica y sustancial sobre la igualmente supuesta idéntica y sustancial subjetividad del Yo. En términos de Macedonio:

Esta, que es la Ciencia y la percepción práctica de cada momento, es la edificadora del Mundo, creación suya, instalado por ella con un aspecto de permanencia y de solidez, con una eficacia de fijación, de ubicación y encadenamiento tales que, embrollados o intoxicados por nuestra obra, hechos instrumentos de nuestro implemento, alejados para siempre de nuestro estado originario, negamos una y mil veces que con el tejido mismo del Ensueño se haya elevado esta pesada y firmísima construcción; que esta indestructible ensambladura esté amasada en todas sus

partículas por: el Fenómeno, por lo fugaz e innominado, por lo que no es sino deviene, por lo que no ocupa ni un instante del Tiempo ni un punto del Espacio. (VIII: 64)

3.3.3. La existencia no requiere de parámetros

Nada se logra contra la producción y reproducción del vacío material contraponiéndole las ideas de otros horizontes espacio-temporales diferentes del de la materia, así como tampoco se cura la perplejidad de la presencia de la ausencia describiendo otros posibles tiempos (como el tiempo propio, o el tiempo de la intuición), u otros posibles espacios (como el de las geometrías no euclidianas, el espacio estético o el de las otras culturas). La negación del espacio-tiempo significa que el fenomenismo no requiere de escenario ni de parámetros. Estas descripciones quedan supeditadas a la exigencia de anteponer a toda percepción un lugar previo en que se ubiquen los fenómenos, de condicionarlos por la existencia de un vacío a llenar, una especie de planilla que prepara coherencias, una zona de ocupación que también sirve para determinarlos y clasificarlos. Cualesquiera sean estos otros espacios siguen dependientes de la estructuración aperceptiva, ubicativa y no llegan a ser algo muy diferente de modificaciones del aquí y ahora material.

Cuando no hay puentes no hay relaciones posibles entre la actualidad del fenomenismo y la estructuración aperceptiva que se constituye en primer término por medio de la ubicuidad. Aunque el abismo de la materia pudiera pensarse como presencia caída, devaluada, a partir de una presencia más originaria, en cuanto esa presencia se coloca en el tiempo o en el espacio o en cualquier otro horizonte de inteligibilidad sigue poniendo a los fenómenos en dependencia de instancias extrafenoménicas, de imperceptibles necesarios para su gestación y permanencia, imperceptibles que son reproducciones de la nada y que alimentan las fauces de lo ininteligible. Lo que no se percibe y, aún peor, lo que no puede ser percibido, en cuanto se le da crédito en metafísica, habilita la producción y reproducción de series abiertas de relaciones meramente discursivas que desembocan siempre en la profundización de la perplejidad.⁹⁸

⁹⁸ Puede hacerse una observación pertinente: cuando Macedonio habla de “tiempo” y “espacio” se refiere siempre a estas coordenadas ubicativas, a estos abismos abstractos en que se supone que aparece lo real estructurándolo, y es a estas formas puras ubicativas a lo que se refiere cuando los niega. Fuera

3.4. Inexistencia del Sujeto

Macedonio participa del enérgico cuestionamiento a que fue sometido el “sujeto” desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX al denunciar su carácter trascendente, proyectivo y su irreductibilidad a la experiencia.⁹⁹

Pueden distinguirse en las críticas que hace Macedonio del Sujeto dos argumentos que difieren por su contenido y su función: el primero se refiere al sujeto psicológico; encuentra en él un concepto cuyo contenido es únicamente dialéctico, crítico, pero que carece de delimitación una vez que la crítica ha logrado su objetivo:

del alcance de estos falsos parámetros de lo real piensa sin embargo a los fenómenos como un presente, aunque un presente no temporal, o atemporal, que anunciaría la eternidad. Hemos visto que también el futuro recibe una interpretación exenta de esta ubicuidad en la coordenada temporal, interpretación de la que dice que no es metafísica sino psicológica (Fernández, 2007: 323), pues proviene de una consideración pragmática de las imágenes y no contemplativa, donde el futuro es comprendido en consideración de las relaciones entre las imágenes y las posibilidades de acción que con respecto a ellas puede tener quien las piensa. Según esto podríamos decir que la metafísica macedoniana, aunque niega el tiempo entendido como coordenada ubicativa, no niega que el pasado, el presente y el futuro puedan ser considerados como fenómenos genuinos, siempre que esta consideración se haga en el terreno de la sensibilidad y con independencia de los parámetros abstractos de ubicuidad. Teniendo en cuenta esta condición restrictiva, esto es, desconectando los fenómenos de pasado, presente y futuro de cualquier abismo de ubicuidad, podremos ver más adelante que lo que Macedonio llama afección aparece sólo y siempre como presente, mientras que las imágenes constituyen el pasado, y el futuro es el modo de ser de la acción. Lo que puede interpretarse como una deducción de lo habitualmente llamado temporal, a partir de los constituyentes elementales del fenómeno, afección, imágenes, y sus relaciones, entre las cuales la acción es la primordial.

⁹⁹ La crítica al sujeto y a la idea cartesiana del yo como certeza inmediata es cuestionada en primer lugar por Hume quien afirma en 1739: “La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficción” (Hume, 1984 [1739]: 408). Pero es recién a partir del siglo XIX, con Nietzsche, que esa crítica comienza a desarrollarse y a producir transformaciones en la filosofía. Nietzsche considera al sujeto una superstición. Habla de “la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño” (2007 [1972]: 20) y afirma que se trata de una forma cándida de pensar: “Siguen habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo «yo pienso», o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda” (2007 [1972]: 39). Luego Heidegger establece que la experiencia del ser no puede ser comprendida por el concepto de sujeto pues este concepto es dependiente del de sustancia y ni el ser ni la experiencia del ser pueden ser pensados como sustancias: “el sentir un sujeto y yo inmediatamente dado, desconoce de raíz la constitución fenoménica del “ser ahí” [*Dasein*]. Toda idea de “sujeto” –salvo el caso en que esté depurada por una previa y fundamental determinación ontológica– arrastra sentir *ontológicamente* el *subiectum* (ώ�ποκείμενον) (Heidegger, 1980: §10, 58). La interpretación de la existencia heideggeriana tiene en cuenta los análisis antiracionalistas de Kierkegaard de la existencia y formula una interpretación de ellos. Aunque el siguiente comentario de Macedonio de 1924: “Considero concepto personal el paralelismo que propongo de la Materia y el Yo, dos irrealidades; la una supuesta sustancia de lo que cambia en la externalidad, el otro, supuesta sustancia continua de los cambios interiores o estados” (VIII: 196), atestigua que él no tenía información del desarrollo de esta crítica histórica, participa de la misma con gran energía, seguramente en virtud del peso que los problemas mismos tienen en la época para quienes se ocupan de filosofía.

evidenciar lo absurdo de la pretensión de conocer alguna cosa externa al psiquismo. El segundo se refiere al sujeto o yo como forma o unidad de la sensibilidad, al que encuentra falto de todo sentido y necesidad, y al que considera como un mero automatismo de clasificación de percepciones.

3.4.1. La dialéctica del “psiquismo”

Cuando se trata de negar las tesis del realismo externalista, la idea de la existencia de un mundo material, Macedonio contrapone a aquella posición la afirmación de que “todo es psíquico” (VIII: 394), pues algo que no lo fuera no podría ser conocido por nosotros y es inconcebible. Es el sentido que tiene su Idealismo. Esta afirmación expresa de otro modo el principio según el cual sólo existe lo sentido¹⁰⁰.

Pero una vez asentada la imposibilidad de pensar en algo externo a la conciencia y denegada la aptitud de cualquier “externalidad” (VIII: 318) la misma omnipresencia del psiquismo deja al término sin significación, “pues nombrar es separar, discernir de otra cosa, y no hay «otra cosa» que lo sentido” (VIII: 255). Así pues, “sujeto” o “psiquismo” son voces que tienen un significado dialéctico¹⁰¹, que cumplen una función provisoria como medios de refutación. Se utilizan para enfrentar la creencia realista y externalista; y en cuanto se reconoce la evidencia de esta oposición, en cuanto se deja de creer en la existencia de algo exterior, en el fondo incognoscible, son desconectados del pensar, puesto que ya no dicen nada particular. Y lo mismo que ocurre con la idea del “Ser”:

Justo es decir que a mí me ocurrirá la necesidad de suprimir las palabras estados, subjetividad, Ser, porque en mística todo es estado, todo es subjetivo, todo es Ser, nada hay que no sea ellos, diferente de ellos y, por tanto, no se les puede “nombrar”. (VIII: 286)

Cuando la posición metafísica alcanza la claridad que le permite abandonar toda referencia al *psiquismo*, el pensamiento encuentra el umbral de acceso al “estado

¹⁰⁰ Ver 1.2. La certeza de lo sensible como punto de partida, p. 24-26.

¹⁰¹ La “dialéctica” tiene en Macedonio el significado de disputa verbal, el de un “razonar polémico” (VIII: 388). No la considera una herramienta para encontrar la verdad, sino sólo para despejar el pensamiento de los errores metafísicos: “[...] (Dialéctica es razonar la contradicción verbal ajena, no buscar o dar la Verdad) contra todo el Error Metafísico, Error de verbalidad y contradicción, no del Creer y Vivir”. La noción no tiene el sentido de superación conceptual que le da la tradición platónica que llega hasta Hegel, está más emparentada al uso aristotélico.

místico”. La metafísica hace uso de estas frases que se disuelven en cuanto son comprendidas, porque ella misma es movimiento crítico, movimiento que tiene la finalidad de disolver el asombro ante el ser y que termina cuando ha cumplido su cometido¹⁰²: “quien tema anular el Yo, se detiene en la actitud crítica cuando tiene ante sí por última vez el Yo, por primera vez la Mística, tesis final de la Crítica” (VIII: 309).¹⁰³

La expresión “Almismo ayoico” utilizada en *No toda es Vigilia* (VIII: 243) expresa ese carácter dialéctico que tiene la idea de subjetividad en el sentido de psiquismo. Macedonio forja esta expresión para remarcar que el idealismo que propone no es subjetivista: “Que sólo exista lo sentido es sólo la mitad del idealismo; que no exista lo sintiente, el yo, el sujeto, es la otra mitad” (VIII: 309). En la concepción macedoniana los fenómenos no necesitan ninguna sustancia diferente de ellos mismos para existir, nada los causa ni los explica fuera de su propia manifestación. Su existencia no es ni externa al pensamiento ni interna, los fenómenos son psíquicos en sí mismos: “Los hechos del Ser, la Realidad, lo que existe, son puramente esas percepciones como meros fenómenos, es decir, sin sujeto percipiente ni objeto percibido” (VIII: 60).

Podría considerarse la posibilidad de que Macedonio piense en un alma del mundo, pero hay que tener en cuenta que, como niega toda exterioridad, no podría tratarse de un alma distinta en nosotros y en el mundo. Cuando dice “el mundo es un almismo” (VIII: 255), se trata nuevamente del mismo movimiento dialéctico que conlleva el concepto de “ser”, el de “alma” y el de “mundo”, y todo concepto que implique la totalidad de manera que no pueda señalarse algo de lo cual se distinga, pues siempre se trata de que estos conceptos se anulen a sí mismos en cuanto alcancen su plena significación. Esta dialéctica destructiva (en el sentido de que no busca la superación sino la disolución de los conceptos) ya está implicada en su negación de la nada: puesto que la nada es inconcebible, el concepto de Ser no tiene contenido. Si ser

¹⁰² El estado místico se presenta en la doctrina como un anuncio; se trata de un estado cuyo acontecimiento ya no tiene lugar dentro de la metafísica, que es crítica, por lo que no es objeto de desarrollo conceptual en la misma.

¹⁰³ Cfr. *Supra*: 2.2. La enajenación de la sensibilidad cita de VIII: 309, p. 50. La cita pertenece a la sección llamada “A los metafísicos” Casi las mismas palabras utiliza Macedonio unas páginas después en el mismo libro *No toda es vigilia*, en el apartado llamado “El ensueño en un trámite”, p. 339, que se cita en la Introducción, p. 4, n. 11.

es siempre ser conciente, el ser conciente no puede distinguirse. El mundo no es sino alma y por eso ni el alma ni el mundo tienen significado.

Cada concepto posee una manera distinta de errar y confundir al pensamiento. En consecuencia, la crítica de la materia es distinta que la crítica de la nada y que la crítica del sujeto y la de la realidad. El concepto de materia se discute contra el externalismo y se usan las armas del idealismo. En la crítica del sujeto Macedonio discute con el idealismo dirigiéndole el reproche de una falta de consistencia consigo mismo. Justamente, al no advertir que se comete un error al sostener la defensa de la existencia del sujeto más allá de haber quitado todo crédito a la experiencia externa, esta perseverancia de la subjetividad denuncia, según nuestro autor, que el idealismo quiere conservar la creencia en ese mundo externo que dice negar:

No se ha visto por los que se llaman idealistas que la concepción del yo es un realismo; que el yo es una externalidad (inoficiosa e ininteligible) para con el estado, para lo sentido; que es tan ajeno, externo, al estado, el yo como lo es a la percepción el mundo exterior, la externalidad, la Materia. (VIII: 309)

3.4.2. Negación de la existencia de una sustancia interna o “Yo” del fenomenismo

No es la omnipresencia del psiquismo o sensibilidad, pues, la única objeción que Macedonio hará del concepto de sujeto. Más grave, en cuanto constituye una desautorización más radical al mismo tiempo que más generalizada en su aplicación, es la crítica no ya del sujeto psíquico, que atañe al hecho de ser sentido, experimentado el fenómeno, sino del sujeto formal o “yo” como unidad sustancial de los estados internos. Cuando se trata del sujeto en el sentido de la “unidad del yo”, lo que se enfrenta es fundamentalmente la idea de sustancia supuesta tras los estados psíquicos como soporte del mundo interno y, en segundo lugar, también el apego que en cada persona produce la creencia en la existencia de ese yo. Supuesto como sustancia, este concepto constituye uno de los principales blancos hacia los que se dirige la crítica macedoniana¹⁰⁴ desde el año 1908, en que se perfilan los principios básicos de la investigación del ser que servirán de guía y criterio para todos los estudios subsiguientes. Se trata de la tesis según la cual los fenómenos no son apariencias sino realidades existentes en sí, y no hay ninguna sustancia detrás de ellos que los cause, ni

¹⁰⁴ Ver 1.2. La certeza sensible como punto de partida.

que ellos representen o vengan a manifestar. El siguiente texto, que pertenece ya a los últimos escritos metafísicos¹⁰⁵, se mantiene en la insistencia de aquel punto de partida inicial:

Todo es inmediato y nada apariencial, es decir que no hay ninguna “sustancia” detrás de lo psíquico y de lo físico (noúmeno, etc.) que es lo que llamo problema “inventado” en palabras sólo, sin acto psíquico de intelección. (VIII. 393)

Macedonio dirige esta crítica especialmente a Descartes, a Berkeley, a Kant¹⁰⁶ y Schopenhauer, aunque también relaciona con esta postura a Pascal, Spinoza y Leibniz. Considerando que la objetividad y la subjetividad forman una sola estructura encuentra que, aun cuando alguna de estas filosofías niega expresamente la existencia de una materia independiente, al sostener la existencia del sujeto, no llegan a reconocer que

¹⁰⁵ Dentro de una compilación que Obieta fechada entre 1930 y 1950.

¹⁰⁶ Para un análisis de las críticas que Macedonio dirige a Kant ver Aimino, “No toda es Vigilia como un tratado contra el realismo. La crítica de Kant y el «idealismo absoluto»” (2010: 104-116) Allí Aimino expone puntos de “incomensurabilidad” entre los planteos de Macedonio y de Kant, entre los cuales resulta fundamental el concepto de fenómeno que manejan ambos pensadores: “Mientras para Kant «fenómeno» mienta el campo de los objetos que enfrentan a la experiencia sensible” que “atañe a un ser sensible independiente de la subjetividad [...] el fenómeno para Macedonio [...] es cualquier estado considerado en su singularidad irremisible [...] el «estado» es una presentación sensible sin remisión a ningún otro estado, desde la perspectiva gnoseológica no se obtiene ninguna certeza de su relación con otros estados [...] Macedonio no sólo clausura el mundo exterior que tendría una relación de causalidad con las re-presentaciones interiores de las cosas, aniquila también cualquier juego de relaciones internas en sí mismas, como el que hace posible, en la teoría kantiana, el enlace entre imagen, esquema y concepto”. De este modo Aimino muestra cómo Macedonio “se coloca fuera” del alcance de la crítica kantiana, fuera “del círculo del método trascendental”. Al supuesto del problema clave y general de la CRP, que es, según Kant lo percibió, cómo es posible la síntesis considerada desde el ángulo de un saber no meramente contingente (es decir, que fuese regido por las leyes psicológicas de la asociación), Macedonio lo declara imposible, pues declara contingente cualquier relación representativa.” Más adelante señala que Macedonio muestra que “no puede haber ningún juicio puro, por tanto ninguna síntesis ni relación, que demuestre la necesidad de la síntesis como tal”, interpretando de esta manera la tesis macedoniana “de que no hay «franja de reconocimiento» [VIII: 365], es decir, ningún estado concomitante a los estados sentidos que pueda determinar el «ser» o las «relaciones entre ellos» y afirma que “esto vale tanto como decir que la síntesis, los juicios, carecen de otro aval que no sea el de las relaciones meramente psicológicas de asociación. Demostrando por contrapartida que la estructura completa de la razón pura depende del punto de partida fáctico de que hay juicios absolutamente ciertos en la ciencia de la naturaleza cuyo origen Kant se ve forzado a explicar, pero cuya certeza da por descontada de antemano. En esta imposibilidad de demostrar, con las mismas armas de la crítica, una metasíntesis, juicio puro que demuestre la necesidad de la relación como tal, que exponga la necesidad, previa a los mismos principios lógicos, de que una presentación sensible vaya enlazada a otra, da Macedonio en el talón de Aquiles de la filosofía crítica [...] Se ve así [concluye finalmente] que Macedonio acierta al denunciar a Kant de «realista», pues pone de manifiesto los desvanes dualistas de su posición escondidos tras la complejidad de la estructura de la crítica” (2010: 113-115).

Ver también [texto H] llamado “Transcripciones (continuación) Kant” del corpus de inéditos publicados como “Apéndice” en Attala, 2007a: 337-346. En las notas al texto inédito en que Macedonio comenta la *Crítica del juicio* de Kant en dirección de un desacuerdo respecto del concepto de emoción estética, donde Macedonio juzga errado pensar la belleza sobre la base de la teleología, pues considera que de ese modo se supedita lo estético al pensamiento práctico, comenta Attala: “no faltan razones para pensar que Kant no ha logrado salvar del todo lo estético de los embates de lo que Macedonio nombra aquí de diversos modos: lo práctico, la vida, etc.” (2007a: 52).

la objetividad física es ilusoria, sino que por el contrario la justifican, la explican a partir de un sujeto. Este idealismo discute con el materialismo solamente los fundamentos ontológicos de la realidad, pero comparte con aquella idea general de lo que es esta realidad. Particularmente comparte con aquel la concepción fisicalista y matemática de lo real: “Kant, eminentemente, se declara idealista y se muestra empirista hasta la solemnidad” (VIII: 308) y “Schopenhauer repite el distingo Sujeto-Objeto” (VIII: 67). Macedonio afirma que el compromiso con la estructura del sujeto implica a los filósofos en un compromiso con la materia:

Ya que nombro a Berkeley nombraré a Kant, y diré de ambos grandes meditadores que concluyen banalmente en substancias y en dioses y deberes, con gran decepción nuestra, y revelan en esto y en el detalle de sus exposiciones que lo trascendental para ellos era la Materia, una trascendental muy subalterna y que no justificaba que terminaran entristeciéndonos de morales. (VIII: 248)

Cuando reprocha a Calderón que llore y desprecie esta vida porque sólo “es sueño” (pues para Macedonio en el carácter onírico reside la riqueza, y no la pobreza, de la existencia), adjudica cierta responsabilidad de esa actitud del dramaturgo a Descartes y Berkeley por la publicación en esa época de sus “dudas y espantos metafísicos”, pues dice que las metafísicas de estos autores son “pura matemática y fisiquismo como en Leibniz y Spinoza” (VIII: 244, n.), y también menciona a Pascal: quien tiembla “entre dos infinitos –de materia nada más–” (*Ibid.*). Lo que señala Macedonio es que estas filosofías, aunque hubieran podido realizarla, no alcanzan a llevar a fondo la crítica de la externalidad y que, por su apego al sujeto, permanecen atadas en la representación y comprometidas con las mismas imágenes reproduciendo la misma idea de la realidad que el materialismo.

3.4.2.1. El sujeto como estructura gramatical

Para el “Empiricismo Radical u Ostensibilismo” (VIII: 367), como llama Macedonio a su teoría en los últimos escritos, el concepto de *yo* como sustancia de los estados psíquicos, a diferencia del concepto de psiquismo, carece de contenido ninguno. Es un producto del automatismo de la inteligencia, del instinto clasificatorio, que está profundamente arraigado en nuestra estructura mental y que, habiendo hecho mella en la antigua metafísica de la sustancia y luego en la moderna de la representación, gobierna de un modo general las estructuras del habla y del pensamiento; sus formas se repiten y reproducen en todas las reflexiones que obedecen

espontáneamente al orden gramatical, obediencia que resulta fatal para la investigación metafísica. Esta crítica es expresamente dirigida contra Schopenhauer:

Encuentro que Schopenhauer no alcanzó la total emancipación de todo automatismo o sugestión tomados de las lecturas y este género de defecto en un sistema es más lamentable que el verdadero error o afirmación conciente y errónea [...] Schopenhauer repite el distingo Sujeto-Objeto. ¿No son éstas meras entidades verbales, como el Tiempo, o, mejor, como el Yo, la Materia? (VIII: 66-67)¹⁰⁷

La estructura de la sustancia inscripta en la gramática del lenguaje, al encauzar los pensamientos y la imaginación por medio de las palabras, tiene una fuerte tendencia a transmutarse a través de las creencias, puesto que instiga a suponer la existencia de entidades que se correspondan en la realidad con esas maneras de hablar. Las costumbres suelen postularles, incluso contra toda evidencia empírica, un ser, y hasta una vida. Del mismo modo que las ideas de sustancia y causa se enlazan para hacer creer en la fantástica existencia de un Dios creador y protector del mundo, pensamos también que existe “el yo”, “nuestro yo”, y creyendo percibir en la realidad una entidad de ese pronombre, le encontramos una vida interna muy rica y animada por todos nuestros pensamientos, sentimientos y acciones, y suponemos que todos ellos brotan de ese “yo” y modifican a ese “yo” identificando todos los estados existentes con esa palabra que aparece siempre pegada, “adherida”¹⁰⁸ a ellos (VIII: 286).

El “yo” no es otra cosa que una manera de hablar, una forma de articular el lenguaje en la comunicación; es una articulación gramatical que se ha desplazado en el imaginario a la categoría de cosa. Y que crea así la proyección de un dueño de las percepciones que nos hace creer que “yo soy el que siente, yo soy el mismo que ha sentido y sentirá luego, yo permanezco en medio de los cambios de estado que atravieso”.

Según el mismo mecanismo debiera poder decirse que existe un “tú” en sí mismo, un “vos” como sustancia de mis estados. Decimos en cambio que “vos” sos

¹⁰⁷ La misma crítica vuelve a hacerla en *No toda es Vigilia*: “¡Ah!, Schopenhauer, si hubiera sido usted tan amigo del lector como es mío, habría renunciado a ese Yo que mantiene vacante en la lamentable gramaticalidad «sujeto-objeto» (mire que un metafísico dejarse escamotear por lo más inocuo que hay en el mundo, la gramática; haber vivido engañado por un dualismo de anagnosias” (VIII: 315, n. 1).

¹⁰⁸ “Cuando hablamos del éter, del viento, o de la luz, o de los átomos, hay siempre un residuo de imagen visual o táctil adherido a estos vocablos. Si ninguna imagen hay, como en el caso del noúmeno o del yo (podemos adherir a la palabra “yo” la imagen de una fisonomía dada; pero entonces, yo y cosa, o cuerpo, son sinónimos y el yo no tiene imagen privativa), ningún pensamiento puede aludirse con ella; es solo un verbalismo” (VIII: 286).

también un “yo”. ¿Por qué no decir que “yo” soy un “vos”? ¿Que mi “tú” permanece? Es que no permanece, cambia con cada interlocutor. Mi “tú”, se dirá, no se conserva en medio de mis estados. Ni “tú” ni “él” son sustancias; y no son sustanciales porque no son lo que son para sí sino para otro, esto es, para mí. Pero en verdad también “yo” es para otro, es para hablar con otro, puesto que “yo”, “tú”, “él” no son otra cosa que posiciones del diálogo, yo soy “tú” y “tú” eres “yo”, y hablamos sobre “él”. Yo ahora soy vos y luego, quizás, él. Si no fuera por ti, yo no tendría lugar. Es esta conversación la que hace de mí yo y de ti vos. Posiciones de una conversación, pro-nombres, no nombres ni imágenes ni sensaciones ni estados, y mucho menos sustancias. El “yo” no es sino un relativo de la acción de conversar. El yo es así más un “yo digo” que un “yo pienso”. Pienso en esto o en aquello, o pienso lo que él piensa, pero raramente pienso que yo pienso y, cuando lo hago, entro en una conversación, en una discusión, o quizás en una meditación conversada conmigo mismo. Entonces imagino tener diferentes voces que se intercambian las posiciones en el diálogo: yo digo, tú dices, él piensa. El yo es más conversador que pensante.

Macedonio pone de relieve la insensatez de la naturalización del pronombre diciendo: “En las solas dos palabras «mi yo» ya está el absurdo: mi significa *de yo*; «mi yo» equivale a «el yo de yo»” (VIII: 338). No hay nada parecido a un sentimiento del yo. Lo mentamos en cuanto estamos insertos en una interminable conversación, la conversación en que se va configurando nuestra persona social, nuestro prestigio y vinculaciones. Es en esta conversación que nos identificamos con nuestro cuerpo, nos volvemos externos a nosotros mismos, olvidamos que nuestro cuerpo no es sino una imagen entre las otras imágenes, un pensamiento, un fenómeno.

Pero la existencia, para Macedonio, está muy lejos de ser el objeto o el sujeto de una conversación, ya que “no hay lo que otros «sienten» (otras sensibilidades)” (VIII: 243). No hay un contenido experiencial para el concepto de lo sentido por otro. Sólo es lo que se siente por propia experiencia. Las personas pueden decir lo que sintieron. Cada cual va a interpretar esos dichos a partir de las imágenes que su propia experiencia (la única que existe) les ha suministrado. La existencia no está en las palabras; las palabras pueden suscitar en otro imágenes a las que su propia experiencia haya dado contenido, pero no pueden crear el contenido. Hay error en la idea de que se puede concebir otras sensibilidades, otras memorias o experiencias ajenas. La

experiencia es siempre la propia, la única experiencia posible es la que se tiene o ha tenido.

Podrá decirse: si hay muchas personas y cada uno tiene una experiencia propia, entonces hay muchas experiencias propias. ¿Qué contestar a eso? Que las experiencias propias no se suman ni se ponen unas al lado de otras. Las experiencias se reúnen todas en una sola experiencia memorística, se relacionan y asocian entre sí comunicadas en una sola misma experiencia; de otro modo, son completamente ajenas e indiferentes entre sí, como mundos distintos, incomunicables. Pero no se acumulan como una multiplicidad. El estar en una experiencia implica o bien la asociación en la misma experiencia (aunque sea en la experiencia de un conflicto) o bien el olvido y la indiferencia.

Por un lado, no hay “el yo”, por otro, tampoco hay “los otros sujetos”. Y esto por dos motivos distintos: a) No hay otros sujetos porque no hay ningún sujeto en el sentido de la unidad de la experiencia, y b) no hay otros sujetos porque no hay experiencia (ahora psíquica) que no sea la propia. La experiencia de los otros no forma parte del fenomenismo. Respecto del problema de las otras sensibilidades afirma Macedonio que hay una única respuesta posible: “No hay pluralidad de sentir, porque no hay yo: sólo hay pluralidad de estados, variedad en una única Sensibilidad” (VIII: 276). La “experiencia ajena” carece de contenido en el sentido de que no es un fenómeno. Percibimos imágenes visuales, táctiles, auditivas, sentimos placer o dolor, pero siempre en nuestra experiencia, nunca percibimos experiencias de otros. Ocurre con esta idea lo mismo que con el “yo” y la “causalidad”, que, si bien cumplen funciones prácticas, unas de comunicación, otras de control, cuando se les atribuye valor de entidades metafísicas dan lugar al vacío por donde se engendra y agranda el catálogo de los errores que conducen a la enajenación del pensar, a la pérdida del sentido, y que son, según Macedonio, los verdaderos responsables del agnosticismo.

Que no existan “otros” quiere decir que no existen “otros yo” y quiere decir que no existen otras experiencias que aquella de la que tenemos constancia; no quiere decir que no exista el amigo y el enemigo, el compatriota o que no existas “tú” ni “él”. El afecto por el amigo es un estado de la sensibilidad, también lo es el respeto por el compañero, por los otros hombres; el amigo y el amante existen de manera más intensa que los demás, como pasión más que como imagen, pero nunca como sujetos. Del

mismo modo que siguiendo a Macedonio podríamos decir “el rojo se siente ser”, también diríamos “el otro se siente ser”, sin que esto implique que sintamos una experiencia ajena.

3.4.3. La experiencia sin sujeto

Macedonio señala que una atención aguzada descubre que “el yo” no se presenta jamás en ninguna experiencia como no sea como una niebla que enturbia la comprensión, que se trata de un supuesto. En la experiencia no se encuentra otra cosa que estados sentidos, sentimientos o emociones, recuerdos, cuya pertenencia a un sujeto es solamente postulada como petición de principio, postulación de un orden necesario tras las cosas. Como los fenómenos, sentimientos, sensaciones, afecciones de dolor y placer, imágenes, que aparecen y desaparecen, no tienen ninguna necesidad de un sujeto o “yo” que los perciba, propone que lo podemos eliminar, que des-identifiquemos la sensibilidad.

Y a eso se aboca en el *Museo de la Novela de la Eterna*:

Quien experimente por un momento el estado de creencia de no existir y luego vuelva al estado de creencia de existir, comprenderá para siempre que todo el contenido de la verbalización o noción “no ser” es la creencia de no ser. El “yo no existo” del cual debió partir la metafísica de Descartes en sustitución de su lamentable “yo existo”; no se puede creer que no se existe, sin existir (Fernández, 1996: 37).

La negación del sujeto es la negación del carácter categorial de la existencia, una consecuencia del descrédito de la categoría de sustancia. Se lo descubre en analogía con el espacio como una categoría de ubicación y en analogía con la negación de toda relación apriorística como una categoría gramatical. Pero la importancia de esta negación radica en que con ella se descubre un modo por completo inédito del presentarse de los fenómenos: “ocurre un fenómeno de color, sin un sujeto que lo siente, ni un cuerpo exterior en el cual reside el color” (VIII: 60). Macedonio encuentra que esta negación tiene importantes consecuencias para la existencia, concretamente une a la anulación del yo la comprensión de la eternidad: “lo único que nunca hubo ni nació ni conocimos es el Yo, y por no haberlo somos inmortales” (VIII: 331). Considera que con la identificación de los estados en el yo queda la conciencia fijada en nuestro cuerpo, pues es a través del cuerpo que distinguimos entre sensaciones del mundo externo e imágenes del sentido interno y entonces la conciencia se convence de su dependencia de la materia, siendo esa dependencia la que nos designa como

mortales. La desidentificación de la conciencia respecto del yo liberaría a nuestros estados de esa injustificada fijación.

La importancia de esta crítica para la concepción del fenómeno es que con ella se disuelve la diferencia entre lo percipiente y lo percibido, la dualidad sujeto-objeto como marco de comprensión del sentir. Los estados imaginarios y afectivos, que son lo único real, son percepciones en sí mismos, no en el yo. En relación con esto también se pone en juego la cuestión de la no existencia de una estructura de la inteligencia racional o psicológica, subjetiva, que fuera la fuente de la comprensión o del sentido. La inteligibilidad, o la inteligencia, está en los fenómenos, no en los sujetos.

Nuestra idea habitual de percepción nos impide aprender el fenómeno. El dualismo que ponemos a su base, que consiste en creer en la co-presencia de lo percipiente por un lado y lo percibido por el otro como dos cosas que existen previamente y que se relacionan produciendo lo sentido, nos desvía del fenómeno colocándonos en la estructura de su manipulación práctica:

Los estados que llamamos de percepción existen como estados, pero sin objeto, el ser, el mundo no es de percepción. No hay Objeto; somos lo percibido; y lo que “somos” cuando percibimos nada es sino el estado de percepción sin sujeto. La percepción, la co-presencia sujeto-objeto, es irreal. Todo lo somos, no lo percibimos. (VIII: 195)

El problema es la dualidad que sustituye la experiencia con clasificaciones. Es esta sustitución la que quiere revertir Macedonio cuando afirma que “todo lo somos, no lo percibimos”, porque no hay algo fuera de nuestra percepción, pero también que “somos lo percibido” porque no hay un ser previo nuestro, anterior a la percepción. Nuestro ser se da con y es esa percepción.

Macedonio ensaya de mil maneras cómo habrá de hacerse una descripción de la experiencia sin apelar a la categoría de subjetividad: por ejemplo, dirá que existe el deseo como fenómeno, pero no el yo que desea (VIII: 170), del mismo modo que existe la pradera como fenómeno, pero no la materia de la pradera. O dirá que “el mundo, el ser, la realidad, todo, es un sueño sin soñador, un solo sueño, y el sueño de uno solo, por tanto, el sueño de nadie” (VIII: 194).

La crítica de la subjetividad permanece en el centro del interés del pensamiento de Macedonio. No sólo se dedica a su indagación a través de la argumentación con que la metafísica trabaja en procura de resolver la perplejidad del ser, sino que también estudia el desapego del yo que acontece en la pasión amorosa y realiza una estética de

la novela como procedimiento artístico de descentración del yo.

La pasión tiene un lugar central en la metafísica de Macedonio, sobre todo a partir de *No toda es Vigilia*, en cuyo prólogo afirma:

Yo sigo a la Pasión, que tiene toda certeza y cuyo dogma es: "Nada me aminore; sólo yo soy preciosa en el Ser, sólo en mí hay un Yo; no el mío sino el de Ella, dice el Amante; no el mío sino el de Él, dice la Amada" [...] de ella tomo mis dogmas. (VIII: 232)

Y luego, dirigiéndose al lector, le dice: "Considera a mi libro un alegato pro pasión contra el intelectualismo extenuante" (VIII: 232). Las tesis de esta metafísica darán a la afección la mayor jerarquía en la consideración del ser, la tienen como meta y como horizonte de comprensión. La importancia de la pasión en metafísica estriba en que en ella, según Macedonio, acontece la visión plena de la existencia. Y, aunque es posible alcanzar esa visión por otras vías, como la metafísica y el arte, es la pasión la que la alcanza más plenamente. En ella reside la posibilidad máxima del ser. Este ser supremo de la pasión se debe, según nuestro autor, a que en ella acontece espontáneamente un abandono del yo por "traslación", una "traslación del yo" de los amantes, en el "recíproco afán de ser uno el otro" (VIII: 334). No quiere decir esto que el amante acceda a la experiencia del sentir ajeno. Dentro del concepto de pasión amorosa se incluye el hecho de que el otro "sigue siendo otro" (VIII: 335). El yo del amado es el del amante indirectamente, es por "noticia" que sabe el uno de los sentimientos del otro (VIII: 335), no los conoce del mismo modo que a sus propios sentimientos, de manera inmediata. En esta forma indirecta de sentir reside la posibilidad de desapego del yo que el amor realiza en virtud de que "anula la ligazón a un cuerpo: y sino estamos ligados a un cuerpo no lo estamos a ninguno" (VIII: 335). Lo explica también diciendo:

Cuando una persona se interesa mucho más, casi absolutamente por el sentir de otro y omite considerar su propio sentir, lo que distingue su yo en verdad está en la otra persona, en el sentido en que puede tener algún significado la palabra "yo". (VIII: 413)

Macedonio sostiene que una liberación similar puede acontecer a través de la novela. (Fernández, 1996: 33) El yo se puede trastocar, se puede des-identificar, se puede eludir la referencia del sentir al cuerpo, a su realidad sensorial. El lector de la novela puede acceder a la irrealidad del personaje. Cuando el lector se identifica con el personaje, si experimenta el convertirse en personaje de novela, destruye su creencia en el yo personal corpóreo. Macedonio afirma que el sentimiento de ser personaje de

novela es el sentimiento de estar muerto, y que el sentimiento de estar muerto desmiente a la muerte, que es la del cuerpo:

[...] en el plenoamor se vive de lo que acontece psíquicamente a otra figura expresiva que no es el mi-cuerpo congénito, es el mi-cuerpo de otro (y que sigue siendo otro). Es un resultado intelectual parecido al que obtiene sólo otro proceso, pero este no altruístico sino solitario: la emoción del miedo de ya haber muerto gestionada por el método que he propuesto y defendido como única novelística artística: experimentar *miedo actual de haber muerto*, de estar muerto (Novelística), prueba que las afirmaciones de nuestra conciencia de estar vivos tampoco valen, como vivir en otro por el amor (Pasión), prueba que la destrucción de un mi cuerpo no afecta a la eternidad-conciencia individual”. (VIII: 335-336)

Veremos en su momento que no toda identificación con los personajes de una novela produce ese efecto; para que se produzca es necesario que la novela no sea realista, que no constituya una alucinación de realidad, sino que ponga en juego la irrealidad del personaje. El lector tiene que identificarse con la irrealidad para que se produzca la trocación. En ambos casos, en el amor y en la novela, ocurre un vivir emociones que no se encuentran atadas a la sensación corpórea, sino que se suscitan indirectamente “por noticia” de la amada o “por técnica de arte”; la emoción se desvincula así de su costumbre en la realidad de su cuerpo y la psiquis se desprende de la creencia que la ata a una subjetividad personal.

El tratamiento del sentido de esta traslación, “gimnasia suprema” (VIII: 335) del ser, aunque constituye también un testimonio de la inexistencia del sujeto, excede a esta cuestión. Volveremos a encontrarlo más adelante, cuando estudiemos el sentido que tiene para Macedonio la afección.

3.5. La inexistencia de la materia. La causalidad

La idea de materia que critica Macedonio Fernández es sostenida por positivistas y agnósticos¹⁰⁹ durante el siglo XIX y hasta principios del XX. Ese materialismo

¹⁰⁹ El término “agnóstico” es acuñado por el biólogo inglés Thomas Henry Huxley (1825-1895) “como divisa de su entrada en la *Metaphysical Society*, que contaba entre sus miembros con los mejores pensadores ingleses de entonces” (Velarde Lombraña, 2006: 92) Huxley afirma: “Cuando alcancé la madurez intelectual, y comencé a preguntarme si era ateo, teísta o panteísta, materialista o idealista, cristiano o librepensador, me encontré con que mientras más aprendía y reflexionaba, menos cerca estaba la respuesta, hasta que llegué a la conclusión de que no tenía arte ni parte en ninguna de esas denominaciones excepto la última [...]. Y con Hume y Kant de mi lado, no podía pensar de mí como presuntuoso por aferrarme a esa opinión [...]. Así que me puse a pensar, e inventé lo que concebí como el título apropiado de *agnóstico*”, (Huxley, *CE*, 1893-94: V, 238-39), en Velarde Lombraña, 2006: 92-93, n.12, éste último agrega: “Huxley señala, además, que él fue el acuñador del término, pero no el

cientificista con el que Macedonio había simpatizado en su juventud cuando leía y sentía afinidad por la obra de Herbert Spencer, pasará a ser uno de los principales blancos de ataque de su metafísica:

Metafísica y Agnosticismo o Positivismo son antagónicos. Estos –más lógico el Positivismo que el Agnosticismo, que "afirma" sobre lo que declara ignorado e inconocible a un tiempo (en lo que media contradicción pues de lo Desconocido nada se puede afirmar, ni que sea conocible ni que sea inconocible, como ya se ha observado)– son el ascetismo intelectual adoptado por fatiga. Son treguas, transacciones, es decir, cansancios. La mitad de los pleitos terminan por una transacción, es decir, por un pacto entre dos fatigas que convienen en renunciar a la completa demostración de los derechos que en la iniciación alegaron con tanta energía. Cuando existe exuberancia de energías se intenta nuevamente la interrogación metafísica. En los periodos de depresión pónese en boga el positivismo. (VIII: 63)

La materia es entendida en la ciencia del siglo XIX como sustancia o componente de los cuerpos físicos. Aunque el concepto de materia en el positivismo está unido a la idea del conocimiento experimental, la existencia de la materia es supuesta como algo existente con independencia de la sensibilidad a partir de la cual se la conoce. Es como la define Herbert Spencer en su libro *Primeros Principios*. Él afirma que su existencia debe ser deducida por nosotros a partir de la fuerza con que resiste a nuestra acción muscular:

Nuestra experiencia de fuerza es el elemento de que se compone la idea de materia. La propiedad que tiene la materia de resistir a nuestra acción muscular se presenta inmediatamente a la conciencia en función de fuerza [*in terms of force*]¹¹⁰. (Spencer, 1945[1862]: 149)

A pesar de lo indirecto de nuestro conocimiento y de la relatividad con que concibe el conocimiento desde su posición agnóstica, Spencer afirma que la inducción experimental proporciona pruebas para decir que “es un axioma científico, universalmente reconocido, que la cantidad de materia es invariable, cualesquiera que sean las metamorfosis que sufra” (Spencer, 1945[1862]: 155). Macedonio se dedicará pacientemente a destruir la creencia en este concepto. Esta destrucción puede ya verse cuando a la materia le aplica las siguientes definiciones: “lo que no siente ni es” (VIII:

fundador del *agnosticismo*” Velarde L, (*Ibid.*: 92). La doctrina de Spencer se inscribe como agnosticismo porque comparte con ella la teoría de lo incognoscible basada en las ideas kantianas: “La doctrina de Spencer sobre lo «Incognoscible» figuró durante los años setenta y ochenta como la formulación del agnosticismo, y Spencer era considerado como «el líder más importante de la escuela agnóstica»” (F. Harrison, «The future of Agnosticism», *Fortnightly Review*, 51 (1889): 146), en Velarde Lombraña, 2006: 114.

¹¹⁰ Spencer, 1862: 233. El párrafo de la edición inglesa es el 63, mientras en la castellana se encuentra en el 48.

243) y lo “no sentido sino inferido” (VIII: 244)¹¹¹.

El agnosticismo que Macedonio critica enseña que nunca accedemos a lo que la materia es en sí, ni tenemos de ella constancia directa ni la podemos percibir tal como es, sino que sólo la conocemos por sus efectos. Para Macedonio estas ideas constituyen el principal motivo del rechazo de su existencia. El materialismo le atribuye nuestras sensaciones; ella las produciría como causa. Pero no podemos percibir esa causa pues siempre está más allá, del otro lado de nuestra percepción. Es un supuesto objeto de conocimiento y una supuesta sustancia (átomos, partículas imperceptibles, fuerzas o lo que sea que cause nuestras sensaciones) de que se dice que se componen los cuerpos. Le adjudicamos todas las propiedades consistentes con nuestra idea de realidad externa.

Esta entidad deducida a partir de nuestras sensaciones pero completamente separada de nuestra sensibilidad es, por entero, producto de las operaciones de la apercepción y el raciocinio, concepto puro. De modo que queda descartada del horizonte de la metafísica macedoniana. Junto con el yo¹¹² es la otra cara de la sustancia puesta tras las cosas; actúa, esta vez, como sostén o fundamento de nuestra creencia en un mundo ubicable en parámetros homogéneos, independiente de nuestra existencia. En la materia de los físicos, en el átomo y la molécula, la creencia práctica en un mundo externo compartido y medible se hipostasía hasta el infinito, creando el cosmos.

La hipótesis de la materia condensa todos los problemas que la apercepción trae cuando se excede en sus pretensiones de conocimiento, más allá de la habilidad práctica y utilitaria, afirmando propiedades del mundo y el universo. Cuando se afirma que “existe una realidad material” se hace una afirmación metafísica, que, por su proveniencia de la apercepción, conduce al agnosticismo¹¹³.

Macedonio considera, no obstante la crítica anterior, al materialismo no agnóstico, un intento intelectual mejor que el agnosticismo, por el hecho de proponer una respuesta, por ser un intento de respuesta al misterio de la existencia:

Lo que de todo es menos metafísico es el Agnosticismo, o sea la declaración de

¹¹¹ “Lo único que ocurre y hay es lo sentido” (VIII: .332). Ver 1.2. La certeza sensible como punto de partida, pp. 24-26.

¹¹² Según vimos *supra* 3.4. Inexistencia del Sujeto.

¹¹³ Véase arriba 2.2. La enajenación de la sensibilidad o cuál es la relevancia de la metafísica.

inconocibilidad "noumenal" y de aparencialidad del "fenómeno", o "Noumenalismo". (VIII: 364)

Respeto al materialismo por constituir un intento de “todo-conocibilidad” que sin embargo fracasa porque no acierta a responder sobre la existencia de la conciencia, o no puede sino dar a ese problema una respuesta pueril, que imita una explicación pero no la constituye. Pero no es menor el error que adjudica al psicologismo o idealismo subjetivista, ya que, como dijimos arriba, Macedonio considera que la afirmación de la existencia del sujeto no sólo no tiene otra función que la de mantener la idea de la realidad de un mundo externo, sino que además, como tal, constituye un externalismo, algo externo al fenómeno:

El Materialismo [...] es una metafísica plena, todoconociente, exactamente como el Psicologismo, y en verdad son dos denominaciones insignificadamente diferentes de la genuina actitud metafísica: todo-conocimiento, toda comparabilidad. (VIII: 364)

El estatuto e inteligibilidad de la materia es discutido recurrentemente por Macedonio. Encuentra que la causalidad es lo que hace la principal cuestión del materialismo, puesto que todo el significado de “la materia” es el de ser la causa externa de los fenómenos de sensación considerados como internos. La existencia de una causa material externa al fenomenismo será negada tajantemente en conjunción con la nada y cualquier sustancia invisible del fenómeno. Pero en cambio encontrará que la causalidad puede entrañar algunos significados inmanentes o internos al fenomenismo.

3.5.1. Discusión de la causalidad

Macedonio ataca el concepto de causalidad por varios frentes y finalmente elabora una delimitación de su contenido, entendiéndolo como “secuencia inmediata” [o perfectamente contigua] (VIII: 288) e “invariada [pero no invariable]” (VIII: 290).

La causalidad es rechazada desde el comienzo de la investigación metafísica por considerar inaceptable que exista un orden del ser. La causalidad es una categoría más de manipulación práctica y Macedonio encuentra absurda incluso la pretensión predictiva de la ciencia:

La predicción científica es: "Si ocurre tal hecho bajo todas las mismas *circunstancias* en que lo vimos producirse en tal lugar y momento del pasado, le seguirá inmediatamente tal otro hecho". Como esas circunstancias son todos *los hechos innumerables contemporáneos* al hecho-*causa* en observación, el pronóstico es anodino. (VIII: 318)

Menos difícil que predecir es la producción artificial del hecho, porque entonces se producen las condiciones antecedentes del modo que se quiere que sean. Lo que pone de manifiesto la índole manipuladora que tiene toda predicción.

Macedonio discute incluso el valor práctico de las predicciones conseguidas en base a conocimientos causales, y lo hace mediante un cálculo de utilidad. Sostiene que, si el esfuerzo utilizado para conseguir los pronósticos prácticos (cuya utilidad, se pretende, justifica la investigación) procura mayores molestias, incomodidades y dolores que los que ayuda a evitar, o si la investigación procura bienes menores que los que le fueron sacrificados, entonces no es verdaderamente útil. Y, dadas las dificultades de procurar un buen pronóstico, considera que la investigación causal con fines predictivos adolece de este defecto de utilidad.

Pero el argumento más elaborado contra la existencia de una determinación causal de los fenómenos consiste en afirmar que, aunque fuera verdad que todo tiene causa, el fenomenismo no la tendría sino sólo a veces. Podría pensarse que “todo tiene una causa” quiere decir que existe una sola cadena causal a la que pertenecen todos los fenómenos. Nuestro aserto sería inverificable, y también ininteligible, porque no se especifica qué sería o cómo debemos entender ese todo causal y por tanto, careciendo de imagen privativa, no tendría significado¹¹⁴. Sin embargo, podría convertirse en verificable la idea de que todo tiene una causa pensándola del siguiente modo:

Admitamos que la afirmación de una ley de causalidad para todo el fenomenismo no implique que en una única cadena causal estén colocados todos los fenómenos. Todo fenómeno estará en una cadena causal, pero habrá innumerables cadenas causales (VIII: 287)

Esto significaría que todo fenómeno simple tendría un lugar dentro de una cadena causal precisamente antes y después de tales o cuales otros fenómenos. Aunque la idea no pudiera verificarse en toda su amplitud, permitiría, una vez dado cualquier fenómeno cuya explicación despierte interés, buscarle su causa ubicándolo en la serie a la que pertenece, buscando el suceso que lo causó. Buscar la causa significaría entonces buscar aquel suceso cuya aparición en la serie de sucesos hizo necesaria la aparición del fenómeno que se quiere explicar, y esto implicaría encontrar la serie a que pertenece el fenómeno en cuestión.

¹¹⁴Véase adelante 4.1. Concepción nominalista de una inteligencia entendida como articulación de imágenes.

Se trataría de la hipótesis según la cual todo tiene una causa de la cual, en general, estamos despreocupados, pero cada vez que la busquemos podremos encontrarla y describirla, confirmando de este modo la ley de causalidad.

Según Macedonio, el hecho de que aceptemos esta hipótesis como verdadera no hace que los fenómenos queden determinados causalmente. Sostiene que los fenómenos quedan tan indeterminados con causalidad como sin ella porque, en la medida en que existen innumerables series causales simultáneas, ¿cómo sabemos a qué serie pertenece un fenómeno en el momento de percibirlo? Y si cuando lo percibimos (cuando es fenómeno) aparece sin causalidad, ¿qué importa que después se encuentre el nexo causal? Es decir que, aun concediendo que existan cadenas causales para todo suceso, verificables en la experiencia, si esta confirmación se hace después de experimentar los sucesos, al experimentarlos, estos sucesos aparecen sin causalidad. Lo innumerable de las series que operarían simultáneamente en el orden causal, hace inevitable la accidentalidad de la secuencia percibida.

[...] aunque todo hecho esté en una secuencia invariada. Siendo, así, innumerables los hechos simultáneos, *ilimitado* el *total* de cosas y hechos, ninguna predicción pura, es decir, incondicionada, es posible, y son *casuales* las causalidades enunciadas que se confirman. (VIII: 318)

Tomando el campo fenoménico de las imágenes considerado en la espontaneidad del darse de la experiencia actual, el orden causal queda eliminado, pues los fenómenos, presuntamente causales, se presentan en multitud de cadenas simultáneas que no tienen entre sí relaciones de causalidad: en una cadena causal se establece la apertura de una ventana; en otra, un niño arma un castillo de cartas; en otra un impulso de la mano de su hermano se dirige a derribarlo. No obstante, los hechos simultáneos están puestos en relaciones por la experiencia asociativa, de lo cual resulta un completo desorden de lo causal y alguien podría creer que fue un fuerte viento que entró por la apertura de la ventana lo que determinó el desplome del castillo de naipes justo antes de que la mano pudiera alcanzar a tocarlo, y podría ignorar por completo la travesura. De esta manera,

[...] cuando entramos en una gran reunión de gente nos parece que aquel sombrero de señora lo tiene puesto un caballero; que el otro tiene dos brazos izquierdos, uno de los cuales sostiene un vaso de agua que se aplica a la boca de un vecino, etc. (VIII: 299)

Después esas percepciones pueden ser corregidas mediante el trabajo representativo de la apercepción en sus respectivas causas. Pero la organización causal

no puede aplicarse con contenido sino sólo a series que conviven siempre con otras series entre las cuales no existe lazo causal. Y entonces en cada instante en que se dan multitud de cadenas simultáneas su causalidad se desorganiza nuevamente en virtud de esa simultaneidad en las asociaciones de la percepción. Esgrime Fernández:

¿La causalidad? Esta no excluye lo inesperado, y psicológicamente, es decir, en cuanto sentido un hecho inesperado es un hecho sin causa. La indagación posterior para hallarle debido esclarecimiento causal, no deroga la situación espiritual del momento. En el instante en que lo que no esperábamos se produce la cadena causal está caduca y es ficticio y vacío integrar después su cadena causal y hallarla buena. (VIII: 259)

Debe aceptarse que por lo menos a la mitad de los sucesos que experimentamos los percibimos sin causas. Las cosas desconocidas, las sorpresivas, sumadas a las imaginadas, recordadas y fantaseadas que se mezclan constantemente en la experiencia actual hacen que “la mitad” (VIII: 287) o más de las cosas percibidas sean percibidas sin causa (experimentamos una extraña sensación en el cuerpo, recordamos de golpe un acontecimiento, hablamos con un desconocido, etc.).

Aunque postulemos que existe causa de todas las cosas, del hecho de que, para la percepción inmediata, una cantidad no pequeña de los fenómenos sean percibidos sin causa se sigue que la experiencia se presenta como un completo desorden respecto de la ley causal, al mostrar una cantidad no pequeña de variaciones que no obedecen ni siguen a ninguna ley. “Esta aleación incesante de causal y no causal, en la subjetividad, hace del ser, del vivir, el más intrincado desorden” (VIII: 286).

3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable

Macedonio va a elaborar una teoría propia de la causalidad limitando su significado a ser el de la observación con creencia¹¹⁵ de secuencias inmediatas

¹¹⁵ La versión clásica de la causalidad la hace depender de la noción de necesidad, y considera que algo (una representación) es causa de otra cosa (representación) cuando dada una experiencia, necesariamente le sigue una segunda. Pero Macedonio no acepta que existan secuencias necesarias. Con Hume, reconoce que la necesidad de un lazo entre dos fenómenos de experiencia es infundada, que no hay ningún fundamento racional para un enlace necesario entre representaciones empíricas. Vemos que las cosas ocurren de un modo, pero no podemos asegurar que seguirán ocurriendo de esa forma en el futuro. Por tanto, la impresión de necesidad que tenemos entre las representaciones causales se debe únicamente a la creencia (no al hábito) de que siempre ocurrirá una cosa determinada después de un hecho, no es un conocimiento, dice que vemos con creencia que el fuego produce quemaduras y eso es lo único que significa que el fuego es la causa de la quemadura. El tema será ampliamente desarrollado en este punto, y también en el capítulo 4 que trata sobre las imágenes.

invariadas entre los fenómenos. Esta teoría debe su aparición al lugar que ha llegado a otorgársele a la causalidad como prototipo de todas las relaciones entre los fenómenos: “Variedad y Causalidad entre variedades es todo el Ser y todo su aspecto relacional, posible, quizá efectivo, pero no necesario” (VIII: 316)¹¹⁶.

Las cosas y sucesos que pueblan la realidad creída se generan, como fenómenos complejos, en virtud de la causalidad. ¿Cómo se opera esta gestación? Se trata de una concepción causal inspirada en la idea empirista, humeana, según la cual la causalidad no es sino la creencia de que dos sucesos aparecen siempre unidos en la experiencia, como el fuego y el calor. Pero Macedonio no acepta que sea el hábito lo que genera la creencia causal (como creía Hume), sino que afirma que la invariabilidad se forma ni bien es observada la existencia de la perfecta contigüidad entre los dos fenómenos observados. Afirma que, toda vez que observamos que a un suceso le sigue otro con perfecta contigüidad, se forma en nosotros una creencia y que la secuencia inmediata se producirá invariada en el futuro. Nuestra creencia de que una piedra arrojada con fuerza sobre un vidrio lo rompe se formó la primera vez que vimos el acontecimiento. No hizo falta más que una vez para que se forme esa creencia, basta una vez para que se nos dé a conocer una secuencia inmediata. A partir de nuestra primera observación de una secuencia perfectamente contigua siempre creemos que las cosas ocurrirán del mismo modo, que cada vez que se dé el antecedente se dará el consecuente: “Una sola observación perfecta de una contigüidad secuencial nos exhibe la contigüidad eterna para la que no hay Futuro: siempre la misma” (VIII: 398). La dificultad reside en observar la contigüidad.

Esta diferencia respecto de las ideas de Hume y del inductivismo, que deja de lado el hábito, la costumbre, en la formación de la creencia, implica la negación de que la causalidad sea una inferencia, un proceso racional. Macedonio va a recortar de la concepción empirista justamente la necesidad de la inducción: no, como es tradicional (y como argumenta por ejemplo el falsacionismo), porque considere que el método científico deba asegurar la coherencia de sus hipótesis y reclame la necesidad de fundarlo en algún apriorismo deductivo, es decir, no porque la inducción sea inválida

¹¹⁶ Cfr. *Infra*, 4.2.2. Imágenes causales y asociativas p. 151: ver cita de VIII: 413, y de VIII: 412: “La única relación es la de causación”.

lógicamente, sino porque es falso que las creencias causales requieran de observaciones múltiples para formarse. Esto es, porque *de hecho* no ocurre ninguna inducción, sino que las creencias se forman a partir de una sola observación. La ciencia, por su parte, se basa en estas creencias y acude luego a la inducción para justificar construcciones universales que no son sino “falsas especies”¹¹⁷.

Junto con la generación inductiva de la creencia Fernández niega también que la causalidad sea capaz de realizar explicación y predicción. La causalidad ni explica ni predice, sólo constata secuencias inmediatas. No explica porque las causas no son razones ni necesidades, sino solamente el conocimiento o la creencia de que un hecho o fenómeno es seguido inmediatamente por otro. Cada vez que tocamos el agua, nos mojamos. No sabemos esto por alguna razón o necesidad; lo sabemos porque lo hemos experimentado, por evidencia empírica y nada más. El hecho no requiere de fundamento ni explicación. Además, esta experiencia no necesitó repetirse muchas veces para que empezáramos a creerla. La primera vez que observamos continuidad en la secuencia ya supimos que eso iba a ser así siempre.

Las conexiones que hemos visto se repetirán siempre del mismo modo, lo mismo visto volverá a producirse incontables veces. Las cosas conocidas que se repiten no son ejemplos de ninguna ley, son lo mismo que sigue ocurriendo a partir de la formación del juicio o creencia. Creemos que algo ocurre porque hemos visto que ha ocurrido. Pero no sabíamos que ocurriría antes de haberlo observado:

Siempre lo creeré, pero la creencia no la tenía cuando por primera vez vi a un martillo golpear un vidrio, en tanto que en adelante la imagen se acompañara de creencia, veré con creencia. (VIII: 322)

La mención de la ausencia de creencia, cuando fue vista por primera vez la secuencia, busca poner énfasis en el hecho de que la creencia se obtiene por observación o experiencia y no mediante razones, sistemas, discursos ni pensamientos; para conocer las cosas (simultaneidades continuas) o los eventos causales (secuencias

¹¹⁷ Dice Macedonio: “La propiedad, afinidad o atracción son ociosas entidades; la secuencia inmediata invariable y subjetiva de dos cambios es el comienzo y fin de toda propiedad, ley, principio. La «materia» lumínica que golpea nuestra retina es una asimilación (por similitud de algunos efectos) a lo que, por definición nunca será visto ni tocado. La entidad misma «Materia» es una falsa «especie», como todas las especies: el grupo de sus propiedades, invariablemente comunes, como el de los caracteres del «perro» o de la «rosa», nunca se cumple total: sólo queda como conceptualidad, indefinidamente retocada, enganchada, para retener una subjetividad, una efectividad que no se conforma a ella, y es esa subjetividad, primera y última, lo único que interesa conformar” (VIII: 317).

contiguas) sólo es necesario observarlas atentamente: “Comprendí que todo es experiencial y por consiguiente, que nada es fundable, ni necesita serlo” (VIII: 323)¹¹⁸.

En conexión con esta interpretación de la causalidad, Macedonio elabora ciertas ideas en relación con el tiempo: *Lo que ya sabemos que ocurrirá siempre del mismo modo no constituye un futuro, puesto que se trata del mismo pasado que se repite*. Una vez que la secuencia se conoce, la veremos con creencia, innumerables, infinitas veces, pero todas las veces será el mismo pasado. Y de este modo de retornar del pasado dice el autor que se trata de un salirse del tiempo; de un estar la secuencia en la eternidad, y que esa eternidad consiste en la “no interfiribilidad, en un mundo de infinitas series secuenciales contemporáneas, en que hay interfiribilidades innumerables” (Fernández, 1996: 289).

Respecto del futuro afirma que, si hay algún futuro, este se debe justamente a que no todo está determinado causalmente, o a los imprevistos que se cuelean constantemente entre los fenómenos conocidos. Es la imposibilidad de preverlo todo, lo indeterminado, lo que hace nacer la expectación.¹¹⁹ En palabras del autor:

Para la secuencia inmediata no hay futuridad, puesto que siempre será la misma. Destruída la idea de futuridad como categoría, queda la futuridad de lo accidental; sé que siempre que truene lloverá, pero no sé cuándo tronará. (VIII: 320)¹²⁰

El futuro es siempre pensado por un lado como incipiente presente en el sentido de "conacción" o sea, “incipiencia motriz (muscular o mental)” (VIII: 321), es la representación que despierta acciones incipientes de las que hablamos al tratar las críticas del tiempo, pero también es lo que anuncia la expectación de lo nuevo. Si no fuera por el elemento desconocido de lo nuevo, el futuro no se diferenciaría del pasado, el cual también es presente en la reviviscencia de la imagen recuerdo.

Así pasado y futuro tienen diferente forma de ser. Se diferencian como lo ya sido que se conserva en la imagen, lo conocido que se repite, y lo imprevisto de la expectativa, que implica la anunciación de algo que cuando llegue no será repetición

¹¹⁸ Ver *Infra* en 4.2.3. El juego de las imágenes: las imágenes causales, las creencias y la incidencia de las imágenes por asociación, y aquí la cita de VIII: 376 en p. 174. Desarrollamos esta concepción en detalle en 4.1.3. La inteligencia, la razón y el conocimiento del mundo, y en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición. Ver en este punto cita de VIII: 323, p. 182.

¹¹⁹ Cfr. en VIII: 163, VIII: 380 y en Fernández, 1996: 288. Cfr. también *supra*, en este capítulo 3.3.1.4 La distancia como contingencia.

¹²⁰ Cfr. Fernández, 2007: 323 y ss. y Fernández, 1996: 274-275.

sino atendido por vez primera.¹²¹

Una interesante consecuencia que se deriva de la idea de causalidad como secuencia válida pasada –o de que los fenómenos complejos que la causalidad reúne, según vimos arriba, son efectivos pero no son necesarios– es la afirmación de que *las secuencias pueden cesar*. Así lo explica Fernández:

Todas las verdades durante siglos (los días de mi vida son esos siglos; no hay otros) creídas, todas esas invariadas secuencias que luego se rectifican, no son secuencias mal observadas (es la evasiva usual para salvar el principio causal), son secuencias que cesan; que haya secuencias muchísimas veces ocurridas, es cierto; son las que llamo *frecuencias*; pero que ninguna haya en mi pasado, que es todo el Ser, siempre cumplida, es cierto también. (VIII: 320)

Dado que causalidad significa una relación de hecho, que produce creencia pero que no tiene más necesidad que su facticidad, el hecho de que las cosas se den de una manera no implica necesidad. El mundo podría ser de cualquier otro modo del que es de hecho. Esto significa también que la relación causal puede dejar de ser invariable en el futuro:

[...] lo que quiero decir es que lo que el Pasado nos presenta son algunas o muchas secuencias invariadas pero no invariables: si hay Porvenir, el Porvenir hará lo que quiera con esta y cualquier secuencia invariada. No vale la pena de que sea tiempo Futuro para que lo sepamos de memoria tanto como al Pasado y se conduzca en mera repetición del Pasado. (VIII: 290)

No se excluye del concepto de causalidad que una secuencia causal pueda cambiar o dejar de existir en el futuro. La eterna invariabilidad de la secuencia sólo vale para el pasado. Obsérvese en este punto que, pensado en términos fenoménicos, el hecho de que la creencia sea derogada y el hecho de que los cambios anteriormente unidos en causalidad dejen de producirse invariablemente unidos son el mismo acontecimiento.

En el fenómeno complejo no se separa la creencia del suceso y su producción efectiva. Todo hecho sentido es real, y sólo es real el hecho que es sentido. Como además se ha asentado que lo sentido en cuanto tal no deja lugar a dudas respecto de su ser, la existencia del hecho fenoménicamente considerado supone a la creencia y viceversa. En tanto aparición fenoménica, en tanto percibida, la secuencia causal es intrínsecamente verdadera. Por tanto es natural que Macedonio afirme, respecto de las creencias refutadas del pasado, que en realidad no se trataba de secuencias mal

¹²¹ Cfr. 5.1.6. La afección y el tiempo, especialmente la diferencia entre presente y pasado.

observadas por los antiguos, sino de secuencias que cesaron de producirse.¹²²

Veamos por último la siguiente afirmación: *–Las creencias en secuencias causales no son derogables por medio de la imaginación.* Dice Macedonio:

En el momento en que alguien se despierta como yo a estudiar la crítica de esta creencia [la causalidad], ¿qué es lo que sucede en realidad? Sucede que imagino la no secuencia de esos dos sucesos y al esperar que ocurra en la experiencia esa no secuencia, pretendo antojadizamente –esto sí que necesitaría fundamento que pase del campo de la imaginación al campo del darse real un mismo suceso, y que en el campo de la imaginación derogemos no otra imaginación sino un darse real anterior. Es justamente lo que no sucede; como es justamente lo que sucede ese repetirse en lo real aquella secuencia. (VIII: 323-324)

Dado que las creencias causales no están basadas en un lazo necesario, y como consisten en la creencia de que a un fenómeno le seguirá siempre otro, parecería posible que a partir de la imaginación de la no ocurrencia de la secuencia podamos destruir la creencia: creemos que el fuego quema, podríamos entonces destruir nuestra creencia imaginando que el fuego no quema. Es decir, llegar a creer que el fuego no quema porque lo imaginamos. Llegar a encontrar unas secuencias a partir de que las imaginamos. Ilusionamos que podría ocurrir que, así como de la sensación brota la imagen, brote de la imagen sensación y, por medio de ella, lo que habitualmente llamamos realidad, algo existente en el campo de las imágenes causales, en el campo de los sucesos autónomos de la voluntad, en el cual se forman nuestras creencias; ilusionamos que podríamos, por ejemplo, derogar mediante la imaginación la ocurrencia de algo sido, por el mero recurso a imaginar que a tal evento no le sucede el que le sucedió, sino algún otro, imaginado como posible.

Bien. Macedonio dice que eso es lo que no ocurre. No ocurre que nosotros creamos en lo que imaginamos, o que ocurra lo que imaginamos. No derogamos una secuencia causal con la imaginación. Imaginemos lo que imaginemos, ocurre lo que siempre ocurrió. Y eso ocurrió porque sí, “como se le antojó al cosmos” (II: 21).

Para modificar lo que ocurre tenemos que operar en el ámbito del darse los sucesos, el ámbito de la sensación y de la acción, no en el de la imaginación.

Las creencias tienen su causa en la sensación. Son imágenes causadas por sensaciones vistas, sentidas. Se puede pasar de la sensación a la imagen, ya que toda

¹²² Retomamos este tema en 4.2.2.1. La causalidad no puede distinguir entre subjetividad y objetividad. La afirmación de que las secuencias dejan de producirse sirve como argumento para negar la objetividad de las series causales. pp. 154-156.

sensación deja imágenes, pero no se puede pasar de la imagen a la sensación. La imagen no puede crear la realidad efectiva, solo puede suscitar el recuerdo de la realidad (sensación).

Macedonio lo afirma en VIII: 323-324 y en carta a Borges fechada aproximadamente en febrero de 1938 (García, 2003: 14). Dice lo siguiente:

Las imágenes aparecen y desaparecen a voluntad (a veces con esfuerzo) inmediata; las sensaciones a veces son provocables o suprimibles pero sólo mediatamente por acción de nuestro cuerpo, y obrando mediatamente éste no sobre ellas mismas sino sobre su antecedente o hecho-causa. Este es el Cosmos y también la Afección pero no las Imágenes, es decir la Posibilidad. Pretender que un hecho no ocurra como antes ocurrió es pretender que ocurra como lo imaginamos; es querer que la Experiencia (Cosmos y Afección) se den conforme a nuestras Imágenes, es decir saltar de un plano a otro. (II: 21)¹²³

La pretensión no tiene en cuenta que la realidad, en cuanto creencia causal, es lo que se nos impone; es imprevisible, no es voluntaria. No lo anticipamos la primera vez que vemos algo ocurrir; desde entonces sabemos que ocurre, pero no lo sabíamos antes. Querer lo imaginario, y a la vez lo real en cuanto autónomo, en cuanto causal, pretender dominar imaginariamente lo que, por otro lado, se cree independiente, aspirar a ser señores del mundo en cuanto externo sólo en base a nuestra imaginación, es lo que es a la vez contradictorio y puerilmente pretencioso. Y, según Macedonio, es lo que pretende la inducción.

Esta tesis justifica que Macedonio practique una Metafísica descriptiva, que se atiene sólo a lo visto, a lo conocido por experiencia directa: “todo lo que se conoce se conoce por evidencia [...] No hay más que descripción de una experiencia imprevisible” (II: 21). Se trata de evidencia experiencial, en otras oportunidades habla de observación de secuencias inmediatas. Macedonio considera que enunciar leyes del ser es pretender pasar del ámbito de la imaginación al ámbito de las sensaciones operando con la pura imaginación:

Orden, racionalidad, sería que lo que imaginamos suceda; pero no sucede sino lo mismo que antes sucedió, y eso sucedió como se le antojó al Cosmos. Y se le sigue antojando lo que antes se le antojó porque el Mundo se da una sola vez en aquella forma (de Sensación, no de Imagen de Sensación) (II: 21)

No ocurre que nuestras ideas pasen al cosmos por obra de nuestra voluntad inmediata. En el orden del cosmos sólo podemos modificar algunos hechos operando

¹²³ La misma carta a Borges está publicada por Carlos García, en *Correspondencia Macedonio Borges*, 2003: 11-14 y en el *Epistolario, OC*. II: 17-22.

por medio de esfuerzos de nuestro cuerpo para que ciertas imágenes de sensación lleguen a ocasionar como causas otras sensaciones y efectos que respondan a nuestros deseos. La voluntad no es inmediata en el campo de las imágenes causales, sino mediada por los esfuerzos del cuerpo.

No podemos creer que suceda lo que queramos o imaginemos, sólo podemos creer lo que sucedió.

Esta tesis será relevante en su teoría de la inteligencia: según Macedonio no hay algo, una facultad especial, un poder o una estructura que constituya la inteligencia, como algo distinto de la memoria. La inteligencia no está para él separada de los hechos, no hay un poder de deducir, ni de inducir lo que es. Ni hay principios o reglas propias del pensar. Nada es *a priori*. No podemos ir en el conocimiento más allá de lo que se muestra. Ni las deducciones ni las generalizaciones son válidas. Nos dedicamos a explicar este tema en el primer punto del siguiente capítulo.

Capítulo 4. Las imágenes

Hemos visto que, en la metafísica que nos ocupa, todo lo que existe es “estado u ocurrencia de la sensibilidad”¹²⁴ (VIII: 332). En cierto momento Macedonio establece que todos los fenómenos o estados se diferencian en dos únicas clases o tipos: estados de imagen (también llamados representaciones) y estados afectivos (placer y dolor).

Esta gran división no es tan clara al comienzo de la indagación, la distinción se formula en el texto de 1907, en el “Ensayo para una nueva teoría de la psiquis”, pero muchas veces Macedonio después de eso, en los primeros escritos metafísicos, diferencia a los fenómenos en sensaciones e imágenes, o piensa que todos pueden ser entendidos como sensaciones. Así por ejemplo en un texto llamado “El material de la conciencia” de 1908, dice: “Toda nuestra realidad interior [téngase en cuenta que habla desde el idealismo para el cual ésta es la realidad total, pues niega que exista el objeto externo] está constituida exclusivamente por las sensaciones” (VIII: 138) y en “Bases en metafísica”: “siendo fenómeno y sensación una misma y sola cosa el Ser tiene que ser perfectamente inteligible” (VIII: 62). También en “La Metafísica” el mismo año afirma: “la psiquis es sensación e imagen y nada más” (VIII: 83). Las afecciones son pensadas en todos estos casos como clases de sensaciones.

Pero a partir del momento (que acontece asimismo en el transcurso de 1908)¹²⁵ en que Macedonio entiende y establece que no hay imagen de la afección (y que por tanto esta última no puede ser pensada como sensación, porque la sensación es en esencia imagen)¹²⁶, se habrá decidido definitivamente que existen sólo dos clases de

¹²⁴ Véase 1.2. La certeza sensible como punto de partida.

¹²⁵ Del año 1908 existe una gran cantidad de bibliografía metafísica. La última edición del T. VIII de las O.C., que agrupa los escritos clasificados por Obieta como metafísicos, consta de 394 páginas de textos de Macedonio, de ellas 146 están fechadas en el año 1908, o sea, más de la tercera parte. Y a continuación aparecen escritos pertenecientes al año 1924. Es probable que algunos de esos textos de 1908 no hayan sido escritos exactamente ese mismo año.

¹²⁶ Véase el desarrollo de esta diferenciación en 5.1.3 ¿Cómo pensar la afección? pp.215-235. Y específicamente el momento de establecimiento de las diferencias en 5.1.3.1.2 La sensación como el todo de la conciencia y la existencia de imágenes de los estados afectivos. *Metafísica* (VIII: 125-153) y 5.1.3.1.3 La distinción entre afección e imagen y la conclusión definitiva: no hay imágenes de los afectos, pp. 226-235.

fenómenos irreductibles: imágenes y afección, y es entonces cuando se precisan los términos de frases como ésta: “de nada puedo hablar o pensar si no es existencia, estado, y no es existencia lo que nunca estuvo en mi sensibilidad como imagen o afección” (VIII: 255-256)¹²⁷

Esta determinación de los componentes últimos del fenómeno guarda relación y se encuentra en diálogo con la constelación de ideas y discusiones del comienzo de la psicología y la sociología científicas en las que Macedonio se había interesado en su juventud. La investigación de Macedonio se nutre en los primeros años de las teorías que en el siglo XIX buscan abrir el camino de la ciencia a la psicología y la sociología; se interesa por los trabajos de Ernest Renan, Charles Renouvier, Louis Prat, Émile Durkheim, Gabriel Tarde, Alfred Fouillé y Jean-Marie Guyau, entre otros pensadores de lo social. Y en psicología estudia por ejemplo el asociacionismo alemán de Johann Friedrich Herbart y el británico de Stuart Mill y Alexander Bain, la psicología experimental y fisiológica de Gustav Fechner, Wilhelm Wundt, Joseph Delboeuf y Friedrich Paulsen, así como también los trabajos evolucionistas de psicología adaptativa de cuño lamarckiano de Herbert Spencer y la psicología funcionalista influenciada por la obra de Darwin. En esta última se inscriben los trabajos de William James (*Principios de psicología* 1890)¹²⁸, y los de Carl Lange, como también las teorías de la herencia de August Weismann y la psicología de Théodule Ribot, quien dirigía en ese entonces la *Revue Philosophique* donde Macedonio leía las

¹²⁷ Este aserto está casi al comienzo de *No toda es vigilia*, en “El mundo es un almismo”. Cerca del final vuelve a afirmarlo: “Nada es si no es Imagen (visual-táctil conspicuamente, o quizá visual privativamente) o Afección” (VIII: 338).

¹²⁸ Renato Rodrigues Kinouchi muestra cómo James hace una interpretación de la adaptación darwinista que pone en juego los conceptos de variación y selección de modo que escapa del determinismo que caracteriza a otras teorías evolucionistas oponiéndose por ejemplo al mecanicismo fisiológico de Spencer: “James apresenta seu argumento darwinista em favor da autonomia e eficiência causal da consciência sobre os processos fisiológicos cerebrais” [“James presenta su argumento darwinista en favor de la autonomía y la eficiencia de la conciencia causal sobre los procesos fisiológicos del cerebro”] (Kinouchi, 2006: 356) Macedonio toma esta idea de W. James, lo dice en carta a Adolfo Obieta ubicada entre 1929 y 1933: “Mi teoría que creo la tomo de W. James es que: el Interés, Voluntad, Deseo (estado sentido) actúa directamente sobre cierta parte de la *Materia*, del Mundo, poquísima; es nuestro cuerpo, y de este cuerpo muy poca parte: sólo los músculos y sólo ciertos músculos, y lo notable psicológicamente (metafísicamente lo notable, el milagro es que lo psíquico tenga acción causal inmediata sobre la materia, que es lo no sentido) es que debe haber músculos aun para la acción sobre lo mental, la Imagen [...] debe haber músculos pequeñitos en la región de la corteza gris [...] Es por medio de músculos que recordamos o excluimos una imagen, y por medio de músculos que suprimimos el gesto de ira, el llorar, el hablar quejándonos, el injuriar, o producimos el gesto de alegría, etc.” (II: 216-217).

colaboraciones de estos y otros autores. En sus primeros ensayos Macedonio participa del entusiasmo por fundar una ciencia experimental o fenoménica, reconoce que la mecánica alcanzó a ser una ciencia “absolutamente racional” y piensa que la “psicología fisiológica” (I: 61) podría llegar a ser otro tanto en el futuro, mientras que por el momento

[...] hay entre [sus leyes] conflictos y prevalencias, que en realidad demuestran que la mayor parte de las llamadas leyes psicológicas no son hasta ahora sino pseudo-leyes que esperan su verdadera síntesis y forma. (I: 61)

A pesar de esta desconfianza hacia los supuestos logros que estas investigaciones habrían alcanzado toma formulaciones realizadas por estas ciencias en proyecto y algunas de estas ideas tendrán continuidad en su pensamiento, como por ejemplo “la ley de contrastes” de Gabriel Tarde, de la que dice en 1897 que puede aplicarse al sentimiento de placer y dolor y también a la percepción: “El placer y el dolor son opuestos porque tienen algo de común: el deseo (Tarde)” (I: 61). Y participa, en fin, del interés en la formación de una ciencia psicológica. Dice por ejemplo: “La psicología actual es la alquimia de una química del alma que nos traerá el futuro” (I: 61).

Lo que Macedonio entiende por experiencia difiere ya en los primeros tiempos de aquella a que tiende la objetivación experimental. La experiencia tal como él la comprende se inscribe en la vida cotidiana, no refiere tanto a la realización de experimentos en procura de averiguar y demostrar causas y leyes y de crear máquinas (aunque tampoco los excluye) como a aquello que da contenido a los conceptos a partir de “la vida común”, pues considera que “las reglas que la observación de la vida común pueda darnos son las mejores” (I: 61). En consonancia con el valor que otorga a esta “experiencia” reclama la creación de una “ciencia de la vida”, una “ciencia activa por la efectividad de sus símbolos” (I: 63) que será “más semejante al arte que a la ciencia experimental” (I: 63) e intentará subsanar el “divorcio de la ciencia y la acción” (I: 63). William James es especialmente apreciado por Macedonio por sobre otros pensadores de su tiempo, pero no por estar él de acuerdo con las posiciones últimas del filósofo norteamericano. Lo que agrada a Macedonio es más bien su estilo de pensamiento, la apertura holística de James y su liberalidad frente a la ciencia, su pragmatismo científico y su pluralismo. Aprecia el espíritu con que James reconduce todos los problemas teóricos al escenario de la vida práctica cotidiana, sin reducirlos a

un único plano ni a la univocidad de un concepto definitivo; esa forma de trabajar que despliega ante cada cuestión múltiples posibilidades asimétricas y antagónicas, hasta recuperar la riqueza de la experiencia viviente. La continuidad que James reconstruye entre la experiencia práctica y los problemas últimos de la metafísica lo colocan próximo a la idea de aquella deseada “ciencia de la vida” que Macedonio proyecta. En un sentido similar estima también a Tarde y a Guyau, pero su simpatía será más fiel a James en virtud de que éste último se aboca más resueltamente a la tarea de enfrentar los problemas metafísicos importantes que halla en sus indagaciones, en tanto que los otros privilegian ante todo el cultivo de las ciencias.

Macedonio piensa la ciencia de la vida emparentada al “problema moral” y concibe su esbozo como algo decisivo para la realización de un programa de educación deseable y en íntima relación con la resolución de problemas sociales acuciantes manifestos en el surgimiento del anarquismo y del socialismo (I: 50):

Observaré que la trascendencia del problema moral sobre el arte de la educación parece mucho mayor de lo que en un principio pudo creerse.

De las dos cuestiones fundamentales del arte de la educación, que pueden enunciarse así: ¿en qué sentido modificar el individuo? y ¿cómo (con qué medios) modificarlo?, la primera depende evidentemente de la cuestión moral. (I: 51)

Proponiendo abordar y debatir esta cuestión, Macedonio recoge insinuaciones de varios de los pensadores arriba nombrados y también de Taylor, Weber, G. Lefèvre y otros, sirviéndose de referencias de estos autores a la cuestión moral para poner de relieve “la rigurosa subordinación del problema moral respecto del metafísico”, problema este último para el cual dice entonces no sentirse él mismo aún preparado.

En los primeros años del siglo XX Macedonio se compromete fundamentalmente con las revisiones que requiere la psicología y en una carta dirigida a José Ingenieros en 1902 plantea la necesidad de desarrollar una “psicología psicológica” oponiéndose a la “tendencia imperante a estudiar fisiológicamente el espíritu” (I: 72) Desarrollo éste que va a esquematizar en el artículo llamado “Ensayo de una nueva teoría de la psiquis. Metafísica preliminar”, en el cual Macedonio aísla la psiquis como tal, constituyendo este paso la entrada de su investigación en el terreno de la metafísica.¹²⁹ De modo que podría decirse que Macedonio accede a la metafísica

¹²⁹ Dice Aimino al respecto: “Con ello se accede al descubrimiento de la fenomenalidad del psiquismo, apertura del idealismo afectivo con toda su ristra de consecuencias, que Macedonio sacará después (2010: 75-76).

de la mano de la búsqueda de solución a problemas científicos que considera no resueltos o mal resueltos. En el ensayo de “metafísica preliminar” aparece por vez primera la determinación de los constituyentes del fenómeno y el planteamiento de uno de los problemas centrales de discriminación entre ellos: el de si son o no reducibles las imágenes a las afecciones. Es este camino lo que explica que la determinación metafísica de los elementos de lo existente encuentre tantas resonancias en la psicología experimental de la época, particularmente con lo que Ribot llama psicología descriptiva:

Bajo el nombre de Psicología descriptiva se puede comprender el estudio de los fenómenos de conciencia, sensaciones, pensamientos, emociones, voliciones, etc. Este estudio, que es la base y punto de partida para todos los demás, es el único que ha sido cultivado hasta hoy por los psicólogos. (Ribot, 1877[1875]: 62)

A partir de la “Metafísica preliminar” (1907) y más decididamente desde 1908 Macedonio leerá las propuestas de los psicólogos y sociólogos de su tiempo a contrapelo, pues mientras la mayoría de ellos se aboca fundamentalmente al desarrollo de una ciencia empírica de la psiquis y de la sociedad, Macedonio tomará los datos que estas investigaciones puedan aportar a la trama de sus problemas metafísicos. Así por ejemplo mientras Ribot dice que la psicología de que se ocupará será “puramente experimental” de modo que:

[...] no tendrá más objeto que los fenómenos, sus leyes y sus causas inmediatas, y no se ocupará ni del alma ni de su esencia, porque traspasando esta cuestión los límites de la experiencia, y no pudiendo ser comprobada, pertenece a la metafísica. (1877 [1870]: 51-52)

Macedonio encontrará que esta psicología, en virtud de sus observaciones minuciosas, descontadas las supuestas leyes y las presuntas causas, puede contribuir excelentemente a su metafísica fenoménica. Opera en sus lecturas segregando en los estudios de la psicología descriptiva los informes anatómicos de las observaciones atentas a las que hace jugar como datos relevantes en sus planteos:

[...] con James, con Lange, con Ribot, con Wundt, no estamos seguros todavía si la emoción (sentida) y su gesticulación son simultáneos, son de distinto instante, y en tal caso cual es antecedente. Por esto necesitaremos tratar decisivamente más adelante los mínimos.¹³⁰ (VIII: 334)

¹³⁰ Con “mínimos del ser” (VIII: 334) o “mínimos de percepción” (VIII: 263) Macedonio se refiere a la observación de secuencias inmediatas invariables. De éstas afirma que está constituida la “realidad”. Cfr. *Supra*, 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable. El problema que existe para establecer una secuencia, para describir un suceso, lo constituye la dificultad de percibir claramente la inmediatez de la sucesión: “la contigüidad es un mínimo temporal o espacial de gran sutileza a la

Mientras la mayoría de estos pensadores se encaminan hacia una ciencia que, si bien en muchos casos tiene importantes relaciones con la metafísica (por ejemplo en Tarde, Fouillée, Guyau), busca fundar la independencia de sus juicios en el terreno de los hechos objetivos, y pone su confianza en que estos hechos podrán ser establecidos y sistematizados en leyes, Macedonio desconfía cada vez más de la posibilidad de establecer esas leyes, hasta terminar rechazando el proyecto científico en general por encontrar en él más obstáculos que posibilidades para la obtención de conocimiento práctico genuino, particularmente en virtud de la exclusión de la experiencia afectiva entre las representaciones que buscan describir objetivamente al mundo. Así en *No todo es vigilia* afirmará:

Digamos también que es quizá tan ingenuo como creer en Dios y en un mundo arreglado por él para nosotros, creer que el mundo, la Vigilia, el Sueño, cualquier cosa que se sienta o que sea, tengan leyes. (VIII: 260)

Pero ya en 1897 manifiesta su escepticismo con respecto a los avances de la ciencia del siglo XIX al decir con lúcida y despectiva premonición en su artículo “La desherencia”, publicado en *La Montaña*, lo siguiente:

[...] ¿qué pensará de todo esto el siglo 20? El nuestro cree haber fundado sus predicciones (sus ciencias) en una total intelección del concepto de causalidad; cree ver claro en su clasificación de éstas en racionales y experimentales; cree haber planteado y hasta resuelto el problema social con el *socialismo* que no es más que un economismo; cree hecha la estética, eterno su método psicofisiológico, eternos los poemas de Lombroso, los de Weissmann sobre la herencia, los juguetes de la seroterapia, las novelas psicológicas de Tarde, o de Ribot o de Wundt, las admiraciones iluminadas de Renan, el psiquismo de Fouillé o de Paulsen, etc., etc., y no duda que el venidero aceptará con entusiasmo la inmensa herencia de sus libros y laboratorios. [...]

Apenas se puede esperar eternidad a la resultante de orientación que deja esta reluciente actividad científica del S. 19, tan fecundo en promesas, tan infecundo en realizaciones. La verificación del valor respectivo de los métodos, he aquí la única riqueza que heredará el siglo 20. El siglo que suprimirá la herencia empezará por no heredar casi nada. (I: 65)

Lo cierto es que si la clasificación de los fenómenos forma parte de una indagación en los fundamentos de la psicología, Macedonio no retorna de la metafísica para establecer leyes psicológicas conforme a la ciencia. La metafísica más bien lo

percepción” (VIII: 263). Según Macedonio, cuando percibimos con claridad la consecución inmediata de dos cambios esta se torna invariable; con la percepción de la perfecta contigüidad entre dos fenómenos, la secuencia queda establecida sin dar lugar a dudas. La descripción de la secuencia ofrece problemas cuando la observación no alcanza a ver la contigüidad, entonces la descripción deja espacio para otras posibles interpretaciones. Cfr. *Supra*, 3.3.1.4. La distancia como contingencia, pp.85-86, e *Infra*, 4.2.3.1. La causalidad en juego con la imaginación, pp. 175-177.

aleja de la indagación en esas disciplinas que aspiran a establecer determinaciones objetivas de lo real y lo conduce hacia una práctica que puede llamarse “desrealizadora”, la cual atraviesa los caminos de la mística, de la pasión y del arte, distanciándose e incluso contradiciendo los métodos de las ciencias predictivas.

En lo que sigue vamos a internarnos en los recorridos metafísico-descriptivos de Macedonio,

El presente capítulo 4 está dedicado al análisis que nuestro autor dedica a las imágenes, va precedido de una exposición de lo que Macedonio entiende por inteligencia, puesto que ésta es concebida como articulación de imágenes. El capítulo 5 corresponde al análisis de la afección.

4.1. Concepción nominalista de la inteligencia entendida como articulación de imágenes

Una de las tesis más decisivas que da por resultado la crítica metafísica de Macedonio Fernández es su concepción empirista radical de la inteligencia. Según ésta, la inteligencia no es actividad lógica ni conceptual, sino atención a los estados presentes o pasados.

Macedonio sostiene que pensamos con imágenes, no con conceptos, ni tampoco con palabras. Las imágenes son metafísicamente lo mismo que las sensaciones o los estados y también son repeticiones de esas sensaciones y estados. Así por ejemplo refiriéndose a su exposición dice en *Vigilia*: “Os haré pensar, como lo he hecho en mi meditación, evocando imágenes, pues pensar es ver, oír, tocar y evocar lo visto, tocado, oído” (VIII: 306) ¹³¹.

De lo experimentado brotan imágenes que son iguales que la experiencia que mientan; es más, las imágenes pensadas son los estados mismos, son las imágenes de esos fenómenos y pertenecen a ellos. Puesto que el fenómeno es él mismo imagen y afección, no hay diferencia esencial entre su pensamiento y su realidad efectiva. De ahí que Macedonio utilice indistintamente los términos *fenómeno* y *estado*:

Llamamos indistintamente estados a los fenómenos porque la diferencia entre los fenómenos de la materia o exteriores y los interiores o psicológicos no es una diferencia de naturaleza sino un producto de la *apercepción*. (VIII: 32)

La particularidad más notable del concepto de inteligencia que Macedonio

¹³¹ Ver cita ampliada de VIII: 305-306, en 1.3. La salida de la escena cartesiana. p. 30.

postula es que ésta no es una facultad del hombre sino un aspecto del fenómeno. Los fenómenos en cuanto imágenes son la inteligencia o la inteligibilidad.

[...] la Inteligencia (juicio, entendimiento, razón, conocimiento) nada añade a los estados, y por tanto estrictamente nada es, lo que significa que no hay ningún principio de razón. Si la Inteligencia tuviera formas y principios sería mucha casualidad que un Mundo casual se conformara a ellos. Si hubiera en nosotros formas innatas de conocer, la inteligencia sólo podría conocerse a sí misma: el Mundo no podría ser percibido. Solo puede llamarse inteligencia, pues, la existencia de recuerdos y la acción de atender: ¿a qué? A estados tales como ellos sean y vengan y nada más. (VIII: 337)

La actividad de la inteligencia en cuanto trabajo intelectual no es una construcción; sí es una labor, que muchas veces implica esfuerzo, pero no construye el objeto, sino que elabora las imágenes percibidas. Puesto que se trata del enlace entre imágenes, puede ser llamada imaginación, ya que según Macedonio “no media diferencia alguna entre ver una naranja e imaginar una naranja” (VIII: 50)¹³². La inteligencia tiene por función primordial el ver e invocar. La facultad de inventar se deriva de aquella primera.

En metafísica, afirma Macedonio, no se trata de inventar, ni de construir, sino de ver lo que es tal como es, en cuanto nos consta en la sensibilidad. Parte del esfuerzo del pensamiento metafísico estriba en comprender lo que es despejándolo de las palabras y nociones conceptuales que no dicen nada pero parecen decir, como hemos visto que son las de espacio, tiempo, sustancia, yo, causalidad, las cuales estructuran la manipulación práctica, para la cual son útiles, pero en metafísica impiden la visión. Gran parte del trabajo metafísico consiste en la crítica de estos conceptos. La otra parte consiste en lograr la imagen de los fenómenos. En cuanto al trabajo de poner en palabras tanto la crítica como las imágenes logradas del fenómeno, que es también obra de la inteligencia metafísica y que sí implica una construcción discursiva, es algo que importa sólo a la posibilidad de evocación de los descubrimientos realizados. No es algo esencial sino derivado. Tanto los caminos que logran persuadirnos de la justicia de una crítica conceptual, como la intelección del fenómeno, por poderosos que puedan ser en presencia, son descubrimientos que, por la presión que ejerce la costumbre en

¹³² El texto continúa explicando por qué es así: “a menos que se acepte la existencia, de una «materia» como sustancia de la naranja que no existe como sustancia de la imagen de la naranja; pero esa «materia» es absolutamente una invención; nadie ha conocido o percibido la materia” (VIII: 50) la indiferencia entre imagen y sensación será desarrollada en extenso en 4.2.1 Indiscernibilidad entre imagen y sensación.

conjunción con las necesidades vitales sobre el pensamiento, tienden a caer en el olvido, y las palabras retienen la posibilidad de evocarlos.

4.1.1. La inteligencia y las palabras

Hemos dicho que Macedonio niega que se piense con palabras. Éstas, que son signos, se usan para suscitar, a través de las imágenes asociadas, recuerdos de lo vivido en presencia. Todas las imágenes o estados son evocables y las palabras son los instrumentos de esta evocación, son como “manivelas de los estados intelectuales y de las imágenes” (VIII: 72)¹³³. Las palabras traen, para nosotros o para otros, lo que queremos recordar. Su papel consiste en provocar las imágenes asociadas relativas a las cuestiones acerca de las cuales queremos formarnos un juicio o resolver un problema. Las imágenes permiten ver la cuestión. Esta suscitación y el recorrido exhaustivo de todas las imágenes que se presentan ante la evocación es lo único que hace falta para formar sobre cualquier asunto un juicio, creencia o idea verdadera. Las imágenes son motivos de la formación del juicio. Las palabras tienen una función comunicativa, la de transmitir a otros, o a nosotros mismos, las imágenes de las experiencias presentes y pasadas. Los signos funcionan como una indicación. Para entender lo que se les comunica mediante signos, las personas no hacen uso de ningún arte de razonar, sino de los recuerdos que les permitan entender lo que se les indica. Tienen que buscar el contenido de esos signos en sus propias experiencias o imágenes. El papel de las palabras podría ser cumplido por la mano que señala, por un gesto, un dibujo. Las imágenes en cambio no son signos sino fenómenos originarios. Así lo explica el autor:

Toda exposición de doctrina es meramente un llamado a la intuición en el lector, puesto que la Inteligencia no es más que crónica de estados y su orden, y puesto que si el lector no ve, toca y oye (intuición) lo que veo, toco, de qué le puedo hablar ni qué persuasión tiene por qué recibir de mí. Las palabras son todas concretas y con ellas no se piensa, sino que, meros instrumentos de recordación para sí y de comunicación por recordación en otro, suscitan la misma escena de imágenes en las dos mentes. (VIII: 337)

Las palabras remiten a las imágenes. Pero ocurre, señala Macedonio, que muchas veces utilizamos las palabras sin pensar, sin atender a su contenido. Para pensar y comprender el sentido de las palabras hay que recuperar las imágenes a las que remiten.

¹³³ Cfr. *Supra*, 1.3. La salida de la escena cartesiana, cita ampliada de VIII: 72, p.30.

Las palabras que no son nombres de una imagen precisa carecen de contenido: “palabra que sea tal es sólo aquella que suscita una imagen y una misma y privativa” (VIII: 338).

La noción de “nada” incurre en esta falta, también la de “muerte”, la de “materia” y la de “yo”¹³⁴: “el de «infinito» no es un pensamiento, pues carece de tal imagen” (VIII: 392). Son falsas ideas sin concepción, y son perniciosas porque son causas de confusión. El pensamiento vaga con ellas entre espejismos. Una palabra que no pueda asociarse a una imagen privativa carece de sentido y debe ser descartada:

¿Qué es concebir, que es pensar, que es representarse, qué necesidad hay de que el concebir o el ser objeto de un pensar, sea representable, o lo haya sido a lo menos originariamente, aunque después quede sustituido por una simbolización? Es todo el problema mental. ¿Es pensable el ser o el no ser? Pensar es concebir y concebir es tener una imagen privativa para lo nombrado en el pensar. (VIII: 391)

Según Macedonio el uso de palabras sin imagen es uno de los principales motivos de perplejidad. Aunque las palabras no son necesarias para el pensamiento sino únicamente para la comunicación y el pensamiento solitario no las requiere, pues se puede pensar directamente con las imágenes, las palabras se encuentran tan fuertemente asociadas a las imágenes por la costumbre que tienden a surgir unidas a aquellas. O sea que el pensamiento solitario suele mentar las palabras asociadas a las imágenes que trae a la memoria. Por otra parte, siempre que queremos entender una frase leída o escuchada, que no nos es inmediatamente clara, vamos de las palabras a las imágenes. Mentamos palabras que al principio no tienen significado y debemos realizar un esfuerzo de la memoria para encontrar su significación. Tan habitual como este trabajo de búsqueda de comprensión lo es también la experiencia de mentar palabras sin significado. Y como la búsqueda de la comprensión de un discurso no siempre tiene éxito, y muchas veces lo tiene sólo a medias, la confusión entre las imágenes del pensamiento y el mero discurso, que no es más que su signo, es habitual y asimilable a la confusión entre lo que se comprende y lo que no se comprende. Esta confusión es especialmente frecuente cuando se abordan cuestiones metafísicas, tanto por las dificultades que ofrece su entendimiento como por la naturaleza de los problemas que se abordan, pues casi todas las cuestiones que plantea esta materia se encuentran en los límites de la significación, lo que se traduce en el uso de palabras

¹³⁴ Véase 3.1. La nada no es.

sin imagen privativa, lo cual a menudo no se advierte, y esta inadvertencia conduce a falsos problemas y a falsas soluciones:

Hay en la literatura metafísica antigua y moderna, pues, profusión, superabundancia de enunciaciones sin imágenes, sin representaciones, sin concepción, en suma, sin pensamiento enunciado. (Hay todo el juego triple: del creer pensar y el creer-decir, favorecidos por el más curioso de todos: el creer entender, que entretienen y fingen una vasta ilusión del "creído-pensamiento-entendido". (VIII: 196-197)

Siendo la ilación discursiva y la búsqueda de comunicación una de las actividades más recurrentes de la inteligencia (aunque el pensamiento no depende de las palabras, sino de las imágenes), puede también definirse a la inteligencia en relación a esta actividad con los signos:

La inteligencia es: las actividades de las imágenes-signos de imágenes, palabras escritas o habladas, signos gesticulados de los mudos, escritura musical, telegráfica, signos de luces y colores, de barcos y trenes, silbatos, etc. En todos los casos: no imágenes de imágenes (abstracción), sino imágenes-signos concretas de imágenes concretas. (VIII: 338)

4.1.2. La inteligencia y las imágenes

Cuando pensamos en algo con o sin palabras atendemos a su imagen. Se tiene un registro de lo pensado en paralelo con la escena vivida actualmente. Las imágenes son siempre actuales, pero pueden ser imágenes de los sucesos actuales, recuerdos o reviviscencias (VIII: 74)¹³⁵. Cuando recordamos una imagen, ésta es la misma que aquella a la que corresponde como suceso actual. Las cosas percibidas mediante sensación son imágenes. Entre éstas y sus recuerdos no hay diferencia de naturaleza aunque generalmente sí de intensidad:

[...] todos los estados, los afectivos como los representativos, son evocables y todas las evocaciones son de igual naturaleza; son reviviscencias, son estados actuales, no sombras o residuos. El recuerdo de una emoción es una emoción actual; el de un dolor físico o Moral, un dolor actual, y, asimismo, el recuerdo de una sensación o percepción es una sensación nueva y la misma, sin diferencia alguna de naturaleza y si solamente de intensidad. (VIII: 74)

Como veremos al analizar las imágenes, uno de los problemas que Macedonio se esfuerza en resolver, y que constituye el tema predominante en *No toda es Vigilia*, es que no hay en la naturaleza de las imágenes una cualidad que las distinga como reales o irreales. ¿Cómo realizamos esta distinción? La misma no depende, según el autor,

¹³⁵ Podría decirse que el ser imagen se implica en el pasado, ya que por medio de la imagen lo vivido entra en la memoria.

de alguna característica intrínseca a los fenómenos en sí, ya que asevera que nada en ellos nos indica si son reales o imaginarios. La diferencia de intensidad que se menciona al final de la cita anterior, y que se ha invocado tradicionalmente como causa de la diferencia¹³⁶, en el sueño y en el delirio desaparece:

Esa misma diferencia de intensidad no tiene, en verdad, valor alguno: en los estados de gran imaginación, de delirio o de ensueño, las evocaciones asumen el mismo grado de intensidad propia y de intensidad asociativa que los estados de los cuales son recuerdos, según el lenguaje común. (VIII: 74)

Si no fuera por asociaciones externas al fenómeno, no podríamos distinguir un suceso de su recuerdo. Y todo lo que es asociación entre fenómenos es, en principio, adventicio, contingente, algo que no pertenece al ser mismo, sino que es relativo y circunstancial. El empirismo de lo sentido conduce a Macedonio a una posición atomista, a la afirmación de la existencia por sí de fenómenos simples diferentes, los cuales no deben nada, para existir, a la inteligencia ni a causas o entidades necesarias *a priori*. El ser imagen es un carácter esencial del fenómeno; la imagen existe, es. En cambio, la diferencia entre recuerdo y sensación no es algo que exista, no es fenómeno, sino algo relativo que se acomoda a las circunstancias y que varía con ellas.

Las imágenes tal como las piensa Macedonio ocurren, no están en la mente, ocurren en el ser; en ocasiones pueden ser provocadas voluntariamente, en otras se presentan sin que podamos impedirlo.

4.1.3. La inteligencia, la razón y el conocimiento del mundo

En consonancia con el empirismo tradicional y aun con la teoría del conocimiento del idealismo kantiano, Macedonio afirma que el contenido de todo conocimiento procede de la experiencia¹³⁷. Pero lleva la exigencia más lejos que los empiristas clásicos y modernos y, poniéndose en contra de Kant, sostiene también la idea de que sólo son válidos en filosofía los enunciados que refieren a la experiencia, y que no existe nada en el pensamiento que sea *a priori*. No sólo en primer o último término, sino que siempre y únicamente son válidos los pensamientos que refieran a la experiencia de modo claro. Afirmación que nos recuerda al empirismo lógico del

¹³⁶ Por ejemplo en Hume (1984: 88). Más adelante, en 4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación, se encuentra la cita, pp. 147, y las consideraciones que opone Macedonio pp. 146-150.

¹³⁷ Aunque no se trata para él sólo de la experiencia sensorial, también cuentan como experiencia los estados afectivos y los imaginarios.

siglo XX, pero con la particularidad de que Macedonio lleva también aún más al extremo que éstos la coherencia de la concepción, negando todo valor a la inducción, a los conceptos universales y a la lógica, negando la existencia de leyes y postulando lo que se puede llamar, y él ha llamado, un nominalismo de lo sentido: “Planteando así algo como un Nominalismo de la Afección, es decir la descripción de la Experiencia, sin Inducción ni Deducción” (VIII: 379).

La negación de la Razón no se dirige sólo a la idea de la existencia de fundamentos (primeros principios, axiomas), sino también a la de estructura y a la de procedimiento. Ni el mundo ni el sujeto tienen racionalidad; ni existe tampoco unidad, identidad y continuidad:

Niego el Mundo como unidad, identidad, continuidad, a veces hay mundo, en el sentido de Objeto (objeto de atención) no de un Todo, uno idéntico, continuo de partes y de existencia, a veces no lo hay. (García, 2003: 18)¹³⁸

El cálculo lógico carece de valor cognoscitivo (“No hay deducibilidad o sea el milagro de que de una verdad saquemos más”, García 2003: 19)¹³⁹, el silogismo no es más que “un entretenimiento de figurar extensiones” (II: 20)¹⁴⁰. No reconoce tampoco validez a la inducción (“No hay legalidad de la generalización”, ibíd.), siendo la deducción siempre una tautología, y la inducción inválida, la lógica –los procedimientos de articulación racional de enunciados–, no tiene ninguna injerencia en el conocimiento.

Ante esta tajante negación, es natural que nos preguntemos: ¿cómo es que pensamos, si la lógica no tiene influencia alguna en ello? ¿Cómo es que se forman los conceptos generales y abstracciones que cotidianamente utilizamos al pensar? Macedonio responde a esa pregunta con la “secuencia inmediata invariable”¹⁴¹: “Creo que las creencias se forman inmediatamente a las experiencias y no por mediación del raciocinio, que es un hecho psicológico sin valor lógico (no hay valores lógicos)” (II: 20). El razonamiento por su parte cumple un papel por completo distinto del de fundamentar unas proposiciones en otras más generales. Si tiene algún papel en el pensamiento es como

[...] mero invocador de imágenes, que nos permite atender al pasado, que cuando fue

¹³⁸ Carta de Macedonio a Jorge L. Borges, abril 1939.

¹³⁹ Carta de Macedonio a Jorge L. Borges, mayo 1939.

¹⁴⁰ También se encuentra en García, 2003: 11-14. Esta carta de 1938 (no enviada) Esta carta constituye el mejor documento publicado respecto de las características de la inteligencia.

¹⁴¹ Lo hemos visto en 3.5.2. la causalidad como secuencia inmediata invariable, pp. 111-113.

presente fue poco atendido, al par que atendemos fuertemente al presente, en la observación y provocación experimental. (II: 29)

Ante la percepción de una relación inmediata entre dos fenómenos, por ejemplo cuando nos dimos cuenta de que el fuego quema, invocamos experiencias anteriores del fuego. Cuando percibimos, por ejemplo, qué es lo que produce un ruido que hemos sentido muchas veces desconociendo su causa, invocamos esas sensaciones anteriores del ruido y las unimos al fenómeno antecedente que hemos encontrado ahora; así nuestro descubrimiento organiza las sensaciones pasadas. De ahí en más el ruido aparecerá unido a esta causa. Sabemos qué es el ruido, tenemos una regla de invariancia del ruido. Macedonio dice que de este modo se opera una “depuración” (II: 20) que separa automáticamente lo invariado en lo experimentado y se forma la creencia. Según esto las creencias no se apoyan en buenas razones, se tienen o no se tienen, y se fundan en pura evidencia, por haber visto claramente. Sólo una nueva evidencia empírica puede operar un cambio en las creencias. “Todo conocimiento es descriptivo [...] Todo lo que se conoce se conoce por evidencia” (II: 21)¹⁴².

Así como no existe un sujeto, ni existe lo sintiente frente a lo sentido, no hay tampoco ninguna condición previa que se anteponga al percibir conexiones entre fenómenos, al experimentar. El mundo no sigue leyes, todo es posible. Pero el mundo no depende de nuestra voluntad. Justamente Macedonio define al mundo como aquello que no depende de nuestra voluntad. Vimos al final del capítulo anterior su idea de que no podemos determinar los sucesos por medio de la imaginación, solamente podemos intervenir en los sucesos a través de nuestro cuerpo. El mundo se da “de una sola vez” en cada creencia, que luego se repite, invariada. En palabras textuales: “El Mundo se da de una sola Vez: una sola observación perfecta de una contigüidad secuencial nos exhibe la contigüidad eterna para la que no hay Futuro: siempre la misma” (VIII: 398).¹⁴³

¹⁴² Cfr. Capítulo 3.5.2 La causalidad como secuencia inmediata invariable, pp. 114-115: “las secuencias [causales] pueden cesar”.

¹⁴³ En este punto debemos hacer referencia a una evolución del pensamiento de Macedonio que tiene importantes consecuencias: La modificación que sufre el primer concepto de apercepción, gestado en los ensayos de 1907-1908, con la formulación de la idea más elaborada de causalidad como secuencia inmediata invariable, la cual explicará la constitución de las creencias y, con ellas, la del mundo y los cuerpos, dando lugar a una incipiente teoría de la individuación cuya data habría que ubicar en *No toda es vigilia*. (Nosotros nos hemos referido al concepto de apercepción como aquello que la metafísica se propone disolver varias veces en los capítulos anteriores. Ver *supra*, 2.2. La enajenación de la

Lo que llamamos razón, lo mismo que la inteligencia, es para Macedonio el arte de relacionar unos fenómenos con otros. Relacionamos palabras con imágenes, imágenes con sensaciones, imágenes entre sí, imágenes con afecciones. Entre estos productos relacionales el descubrimiento de secuencias causales inmediatas es uno de los más importantes, pues a partir de ellas se forman nuestras creencias. Nos equivocamos cuando pensamos que hay inducción, es decir, cuando creemos que acontecen muchos casos de una determinada secuencia causal, cuando pensamos que hemos abstraído, mediante la inteligencia, el conocimiento de una secuencia como una regla general a partir de muchas observaciones. Lo que en realidad ocurre es siempre lo mismo que una vez vimos al adquirir la creencia: “prevemos la repetición de una Experiencia imprevisible en su pre-darse inicial” (II: 21). El mundo se da como creemos, pero no creemos lo que queremos o imaginamos, creemos lo que vemos o experimentamos en sensación o afección.¹⁴⁴

sensibilidad o ¿cuál es la relevancia del análisis: allí citas de VIII: 64, p. 45; de VIII: 81 (y n. 55, pp. 29-30), p. 46; de VIII: 49, p. 49; también 2.3. Indicaciones metodológicas: ver allí cita de VIII: 60-61, p. 55; y 3.2. Inubicidad del ser: cfr. allí cita de VIII: 64, p. 76.

Se puede afirmar que la idea de secuencias inmediatas invariables ya formaba parte del concepto inicial de la apercepción, pues en 1908 Macedonio escribe que la apercepción “crea la inmediación o contigüidad de todos los fenómenos que siempre entre sí se han modificado” (VIII: 60-61). Pero la teoría avanza y se transforma a través de la discusión del supuesto papel que jugaría la inducción para que se formen las creencias, y concluye finalmente en la afirmación de que la inmediación de las secuencias que constituyen fenómenos complejos creídos como invariables no es puesta por la inteligencia, sino que es observada y establecida como vigente a partir de la primera percepción que se ha tenido de una consecución inmediata de fenómenos, que después se repite (como hemos explicado en 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable). Esto permite a Macedonio marcar una diferencia entre las hipótesis de la inteligencia aperceptiva y los sucesos dándose en el mundo como creencias sentidas.

En los ensayos de 1908 la inteligencia aperceptiva es entendida como la actividad de relacionar entre sí las impresiones sensibles para su ordenación y utilización práctica. La llamada “realidad” estaría constituida por esta actividad relacional que podríamos caracterizar diciendo que “se deja regular por la ley fundamental de la asociación” pero también que depende del “sistema neurofisiológico humano” (Aimino, 2010: 73). La inteligencia es concebida en ese entonces como la productora de todas las relaciones. Y el carácter fundamental del fenómeno es el de ser simple y sin relación. Pero cuando a partir de *No toda es Vigilia* aparece la idea de que estas secuencias inmediatas son observadas y no producidas, y son descritas como un darse imprevisible o acaecer, se encuentra en cambio la posibilidad de la apelación a relaciones observadas (en el pasado), que son también apariciones fenoménicas y no simplemente puestas o construidas por la apercepción. Y esta posibilidad de pensar ciertas relaciones como fenómenos pasados o acaecidos, es decir, como sucesos fenoménicos, está ligada también a un cambio de perspectiva respecto del valor que llegará a asumir lo relacional en los últimos momentos de desarrollo de la metafísica de la afección, momento en que se abre la posibilidad de la enunciación de una praxis metafísica. Trataremos especialmente sobre este tema en 5.2.2.2. La metafísica de la afección, la praxis y el ser, particularmente en las pp. 307 y ss., donde hablamos de un giro del pensamiento de Macedonio hacia una nueva forma de pensar lo relacional respecto de la idea que tenía en los escritos del comienzo a partir de la formulación de su metafísica de la afección, que está ligada a la postulación de una praxis metafísica.

¹⁴⁴ Véase 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable, al final, pp. 115-117.

Este “darse” del mundo en sensación y afección es definido por Macedonio a partir de una concepción pragmática inspirada en William James como: “el modo de acontecer que excita la Acción hacia la obtención o hacia la evitación de su efecto” (II: 21). Lo que percibimos como sensación existe en relación con nuestras creencias, entre las cuales está nuestro cuerpo y también nuestras expectativas, deseos y actos. Que la sensación sea un ente imaginario no quiere decir que dependa del sujeto, nuestra voluntad puede operar cambios en el mundo sensorial, pero a través del cuerpo, de los músculos, actuando sobre las causas antecedentes de las sensaciones, no podemos hacer cambios en el terreno de la sensación con el solo pensamiento.

Conocer el mundo es percibirlo en imagen. No se trata de averiguar sus causas remotas ni principios ni axiomas, sino de tener constancia de las secuencias inmediatas en las cuales podemos intervenir mediante acciones físicas, no hay diferencia entre conocer el mundo y creer que una secuencia inmediata es real. El pensamiento no es la acción física, sino su recuerdo. El pensamiento puede también imaginar otras secuencias, pero sólo si estas se dan en el plano de la sensación constituyen conocimiento del mundo. Aunque podamos pensar en gatos con ocho patas, no creemos que existan, pero creemos que las arañas tienen ocho patas, no lo creemos por ninguna razón: lo creemos porque lo hemos visto.

La metafísica es aquí, como en Platón, el intento de un cambio de la dirección de la inteligencia, de la forma de pensar, y también aquí podemos encontrarnos con una búsqueda del ser en sí¹⁴⁵. Las cosas en sí son para Macedonio las cosas sentidas, y las cosas sentidas en sensación son relativas al deseo y al temor. Se trata de un cambio con sesgo inverso al platónico¹⁴⁶: Macedonio propone que dejemos atrás los principios

¹⁴⁵ Esta referencia al ser y al ser como tal, aunque será finalmente rechazada, aduciendo que “el ser” es un concepto sin contenido (sobre todo en últimos escritos) constituye un momento de la meditación que forma parte esencial en la búsqueda y pregunta de la metafísica.

¹⁴⁶ A esta inversión del platonismo hace referencia Dante Aimino en el bello “Epílogo” de su libro *Apertura y clausura de la metafísica en el pensamiento de Macedonio Fernández*, en el cual se termina de explicitar el sentido que tienen la “apertura” y la “clausura” enunciadas por el título. Según el autor “la metafísica ya estaría en su origen [con Parménides] abierta y cerrada” (2010: 202), de tal modo que el problema de “invertir el platonismo” (Foucault, 1995 [1970]: 8) “no sería una cuestión histórica, un problema a ser dirimido por la historia, más bien sólo podría serlo si es previamente una cuestión inmanente a la búsqueda misma en que se empeñó esta disciplina desde la antigüedad”. Macedonio, afirma Aimino, concibe esta apertura y clausura como “un caso del ser que pregunta” desde un “antihistoricismo radical” (2010: 205) pues “para Macedonio cualquier historia [...] comete el pecado capital del realismo” (2010: 205). La metafísica tiene su “apertura” en la pregunta por el ser o por la “presencia como tal”, pero la pregunta no descubre el ser sino junto a su ocultamiento: “El

y los fundamentos últimos y que atendamos hacia lo sensible. Postula que la inteligencia es la imaginación de la existencia. No que nosotros, por medio de la inteligencia, imaginemos la existencia. Sino que la existencia imagina, deja imágenes y éstas son lo atendido o recordado por nosotros cuando pensamos. En palabras de Macedonio, “El Ser es totalmente inteligible (por lo mismo que no hay inteligencia), la inteligencia es parte del Ser, le pertenece, es él mismo, la Inteligencia es el «estado»” (VIII: 338). Esto es, la inteligencia como imagen del estado no se diferencia de éste. Entre los estados la inteligencia establece relaciones, que dan por resultado estados complejos. Hay una primera vez de una imagen compleja del mundo: cuando percibimos una conexión entre fenómenos, que luego se repite en sensación muchas veces. Y además existen los recuerdos-imagen. Recuerdos repeticiones y estado original, en cuanto imagen, son lo mismo, puesto que no hay tampoco diferencia de naturaleza entre una sensación y su recuerdo. Esta recurrencia en sensación e imagen del darse del mundo, no implica ningún determinismo. Todas las creencias pueden cambiar, el mundo es imprevisible y sin ley. No hay límite a la posibilidad del darse en la sensación, o en la afección; por eso enfatiza Macedonio que la secuencia inmediata que nos entrega una creencia o conocimiento del mundo no existía antes de que el hecho fuera percibido.¹⁴⁷

Nunca hay predicción, hay observancia. Si observamos atentamente una vez, las otras veces no hace falta mucha atención. Las relaciones creídas resultarán corroboradas por sucesivas acciones y por los diversos sentidos. En la medida en que las percepciones se ajustan y corroboran nuestras creencias, van formando hábitat. Pero no es del hábito que surge la creencia sino al revés. No hay diferencias entre lo creído y lo sido. Las relaciones causales en cuanto vistas y creídas, en cuanto imágenes, ocurren, son.

comparecimiento de la presencia-como-tal nunca es puro, es siempre el producto de una ausencia, la voz de una extrañeza. Esto comporta decir que la presencia nunca es; sólo es por el acontecimiento mixto de la infamiliaridad y la búsqueda. Lo que es, y ni siquiera puede decirse, es el dolor, el placer, la pasión amorosa, el sonar de una cuerda de guitarra. No son «más allá» del ser, sino al contrario, «más acá» de él; es el ser el que es el «más allá» de ellos” (2010: 209). Con la clausura de la metafísica macedoniana “no se elimina la presencia [...] Lo que se elimina es el malestar de la presencia comparecida como tal, el malestar del ser siempre detrás, más allá, o debajo, de la presencia” (2010: 209).

¹⁴⁷ *Vid supra*: 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable, y allí citas de VIII: 322, p.112 y de VIII: 323 p. 113.

Así pues, la inteligencia, labor de las imágenes, no hace sino atender a lo sentido o percibido en sensación o afección, verlo, recordarlo. No pone nada de sí. En segundo lugar, puede comunicarlo mediante signos, puede mediante señales intentar suscitar en otros lo visto y sentido; entonces hace “crónica de estados” (VIII: 337), selecciona palabras, las relaciona de modo que otra persona, o la misma en otro momento, pueda recuperar esas imágenes experimentadas, volver a verlas cuando las haya olvidado. Aquí sí hay una actividad voluntaria de la persona que habla, y un esfuerzo intelectual que da por resultado un discurso u obra expresiva, pero esta voluntad, si determina algo con su esfuerzo, lo hace sólo en el terreno de la comunicación, que el receptor efectivamente comprenda lo expresado no depende tampoco exclusivamente de este empeño voluntario de quien prepara los signos. La exposición metafísica no es otra cosa que una crónica de este tipo:

Con mi inteligencia como crónica comunico al lector: que no he encontrado al Yo en mí ni fuera de mí, y que he notado en mí que al descubrir en un inventario de todas mis percepciones que no había Yo, desapareció de mí el "asombro de ser" (emoción) que venía turbándome desde años. Invito al lector a experimentarlo. (VIII: 337)

En este “nominalismo” (VIII: 379) la teoría no puede ser más que relato de las propias experiencias y pensamientos. No puede determinar la realidad según leyes, ni definir su esencia, ni mostrar las estructuras que gobiernan la experiencia. Estamos ante un empirismo extremo, un nominalismo antirracionalista que presenta la inusitada particularidad de componerse con una tesis idealista y metafísica, afirmando que el ser, la realidad, el fenómeno, es completamente cognoscible por experiencia directa, declarándose contrario a todo apriorismo, así como también a todo escepticismo y agnosticismo.

Tomando su teoría de la inteligencia como marco metodológico del ejercicio de la práctica teórica macedoniana, consideraremos que el conocimiento de estos dos modos del fenómeno, imagen y afección, lo obtiene nuestro autor mediante la observación atenta a la experiencia que de ellos tiene directamente, y que la teoría que él ha elaborado mediante signos-palabra es una descripción de esas experiencias que su observación atenta ha logrado conceptualizar, esto es, distinguir en imágenes privativas y recordar.

El horizonte de comprensión en que se pone en juego la indagación acerca de

los componentes del fenómeno es el que Macedonio llama “idealismo absoluto”¹⁴⁸, el cual implica que lo que existe es sólo lo que se percibe y viceversa, que todo lo que se percibe o siente es existente. Horizonte que reúne en una sola a las posiciones a menudo desencontradas del empirismo y del idealismo¹⁴⁹. Reunión ésta que se realiza no mediante una síntesis de las dos instancias (la del pensamiento y la de la sensibilidad), sino por la anulación de su separación. Idealismo y empirismo dicen lo mismo, pues la experiencia sensorial es el único contenido del pensamiento, de modo que la sensibilidad coincide con las ideas. La clave para comprender esta unicidad de pensamiento y sensibilidad está en que la inteligencia no tiene un contenido privativo, ésta no es otra cosa que la atención a la sensibilidad. Se piensa con imágenes: el único contenido válido de nuestros pensamientos es nuestra sensibilidad: imágenes y afección¹⁵⁰.

No hay idealismo cuando no se afirma la constante substancialidad del Ser en cada uno de sus estados en cualquier sensibilidad, estrictamente en la única Sensibilidad que es el Ser mismo, y que esta constante substancialidad es por sí de pleno conocimiento. (VIII: 275–276)

Podría considerarse que la filosofía de Berkeley constituye un antecedente de este idealismo empirista macedoniano. Pero para Macedonio es inaceptable que aquella filosofía apele a la Idea de una sustancia que garantice la coherencia del mundo. La prescindencia de todo principio de racionalidad de lo sentido hace que en la doctrina de Macedonio Fernández el idealismo y el empirismo coincidan más rotundamente que en la del filósofo irlandés, y en la de cualquier otro filósofo previo.

Berkeley afirma, como Macedonio, que la idea de materia no es un verdadero concepto, que es una noción sin contenido: “Así pues [dice su personaje Filonus a Hilas] cuando hablas de la existencia de la materia no tienes noción alguna en tu mente” (Berkeley, 1982: 111). E identifica, como Macedonio, el ser con lo percibido:

[...] las cosas reales son las mismísimas cosas que veo, palpo y percibo por mis sentidos [...] Que una cosa sea realmente percibida por mis sentidos y que al mismo tiempo no exista realmente, es para mí una evidente contradicción [...] las cosas

¹⁴⁸ Es el título del primer apartado de *No toda es Vigilia*: “El asombro de ser. Idealismo absoluto” (VIII: 243), que comienza diciendo: “Un Psiquismo todo conocible es la verdad del misterio. Ella confiere a la exposición y respuestas perentorias sencillez inequívoca”.

¹⁴⁹ El idealismo se opone, en cambio, al realismo y al materialismo, éstos no se siguen de un estricto empirismo. El empirismo consecuente es, en la versión macedoniana, idealista. La asimilación depende de la negación de un contenido propio, privativo, a la razón. La razón no puede hacer ninguna cosa más allá de la construcción de tautologías.

¹⁵⁰ Al respecto dice Dante Aimino: “Esta concepción de la conciencia como sensible, aparta el pensar de Macedonio de todo idealismo tradicional por lo que éste tiene de intelectualista” (2010: 173).

percibidas por los sentidos son percibidas inmediatamente; y las cosas percibidas inmediatamente son ideas; ahora bien, las ideas no pueden existir fuera de la mente; su existencia, por tanto, consiste en ser percibidas; y si son, por tanto, efectivamente percibidas, no hay duda alguna de su existencia. (Berkeley, 1982 [1713]: 124)

También existen algunas similitudes en ambas teorías acerca de las ideas abstractas y del lenguaje.

Pero son completamente ajenas y contrarias al pensamiento de Macedonio tanto su afirmación de la existencia de Dios como su afirmación de que el conocimiento de esa existencia es evidente. Dice Berkeley:

Si consideramos atentamente la constante regularidad, orden y concatenación de las cosas naturales; la sorprendente magnificencia, belleza y perfección de las más grandes y el exquisito artificio de las más pequeñas partes de la creación, juntamente con la exacta armonía y correspondencia del conjunto; pero sobre todo las nunca bastante admiradas leyes del dolor y del placer y los instintos e inclinaciones naturales, apetitos y pasiones de los animales; si consideramos todas estas cosas y al mismo tiempo prestamos atención al significado y contenido de los atributos uno, eterno, infinitamente sabio, bueno y perfecto, percibiremos claramente que pertenecen al espíritu antes dicho, que *obra en todo y por quien todas las cosas subsisten*. (Berkeley, 1957 [1710]: 172)

El hecho de partir de premisas similares, y sobre todo en particular de la que afirma la identidad de ser y percibir, hace aún más graves las diferencias en las conclusiones a que arriban ambos pensadores. Macedonio piensa que “Berkeley mucho vale en su primer análisis, aunque de él extrae conclusiones infantiles que todo los desbaratan burdamente” (VIII:212). Reconoce en Berkeley un espíritu metafísico, acerca del cual dice en una oportunidad que “revela un hondo sentimiento de sospecha mística” (VIII: 248), pero también encuentra que, en consonancia con toda la tradición de la metafísica moderna, lejos de mantenerse en lo que aquella afirmación primigenia exigía, toma una serie de resoluciones dictadas por puros conceptos sin crítica, conceptos que aquel punto de partida sensible tenía el destino y función de refutar:

Berkeley, que finaliza con ridícula claudicación, el Dios “sustancia”, y que en suma no es más que un hombre a quien la imponente “Materia” lo ha hecho conversador [...] Su violenta clasificación en primario y secundario del Ser (de la Materia era su real pensamiento) revela por su artificialidad de dónde vienen sus pensamientos: de lo que manipula un físico, nada más. La falta de sentido metafísico se revela al instante en tal subdivisión, pues caracteriza al metafísico el sentido de la igual plenitud de existencia o ser de todo lo sentido y la igual y radical inexistencia de todo lo no sentido. (VIII: 208)¹⁵¹

¹⁵¹ Ver en 1.3. La salida de la escena cartesiana, cita de VIII: 196, en pp. 31-32. Esta crítica dirigida contra Berkeley se inscribe en una idea más general que Macedonio esgrime contra todo el idealismo, les reprocha que fundamenten la existencia del mundo externo a pesar de negarlo. Macedonio encuentra

4.2. Las imágenes

El rojo de un clavel, los árboles, nuestro propio cuerpo, el cerebro, el ojo, la materia gris del cerebro, una escena, un paisaje, el hallazgo de una suma de dinero, un animal, la lluvia, el ataque de un tigre, la luz, la historia, comer, las otras personas, la llegada de un hijo de un viaje, los recuerdos son mencionados como imágenes. Una melodía es imagen acústica; un sabor, imagen gustativa; una rugosidad, imagen táctil; una resistencia, imagen muscular. Las palabras son imágenes-signos. Todo lo que habitualmente llamamos cosa, en cuanto es sentido, es imagen.

Macedonio llama imagen a toda visión, percepción o sensación. E insiste en que lo que habitualmente se considera “realidad” está conformado exclusivamente por imágenes.

En primer lugar, se sigue de las posiciones asumidas que las imágenes no son ni efectos de superficie de otras cosas que las causaren ni copias ni representaciones de alguna otra cosa en sí imperceptible o no fenoménica, como pudiera creerse a la materia o al yo; son ellas mismas plena realidad originaria, variedades del ser, fenómenos:

El sentir y el imaginar es lo único existente: nada existe que lo cause; no existe ni en la vigilia ni en el ensueño algo sentido o imaginado, sino sólo el estado de sentir o imaginar que es la plenitud del ser, que no es sombra, representación, apariencia o efecto de nada. (VIII: 258).

El empirismo afirma que el conocimiento de los objetos se basa en la percepción sensible¹⁵², y no se construye ni deriva de alguna instancia *a priori*. Pero muy pronto, al hacer una investigación de cómo las experiencias se traducen en

que el Dios de Berkeley cumple esa función: Cfr. *Supra*. 3.4.1. La dialéctica del “psiquismo” y 3.4.2. Negación de la existencia de una sustancia interna o “Yo” del fenomenismo, y allí ver cita de VIII: 248, p. 97.

¹⁵² En este sentido sostiene Daniel Kalpocas que “se puede caracterizar al empirismo como una teoría de doble aspecto. Por un lado, como una concepción acerca del *origen* de nuestro conocimiento; por otro, como un punto de vista teórico acerca de lo que *justifica* nuestras opiniones. De acuerdo al primer aspecto, el empirismo sostiene que todo nuestro conocimiento del mundo proviene de los sentidos (*nihil in mente quod non prius in sensu*). De acuerdo al segundo, el empirismo sostiene que la experiencia misma posee un papel epistémico insustituible en la justificación de la creencia” (Kalpocas, 2008).

La posición de Macedonio no coincide exactamente con ninguna de los dos aspectos mencionados por el autor. La experiencia no proviene exactamente de “los sentidos”, al menos no de los órganos de los sentidos, ya que la afección no es sensorial, y las imágenes no siempre están unidas a sensación, en cuanto al segundo aspecto, sólo le toca de modo muy superficial, pues el papel de la experiencia no sólo justifica, sino que provoca la creencia, y no sólo la creencia sino el ser. En el empirismo macedoniano la experiencia o sensibilidad, no solamente es una función de conocimiento es todo lo que hay.

conocimientos, se ve que en la mayoría de las percepciones hay construcción. Así, por ejemplo, dice Hume al comienzo del *Tratado del conocimiento humano*:

[...] advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás he visto tal cosa. (Hume: 1984: 89)

Unas cosas se presentan en relación a otras, como partes, o asociadas a alguna función. Multiplicidad de sensaciones se agrupan generando percepciones formadas por conjuntos. Estos grupos de sensaciones solidificados en imágenes contienen algo más que los fenómenos sensibles mismos, contienen también relaciones de sucesión, de simultaneidad, contienen asociaciones que involucran más relaciones que las que articulan a una experiencia compleja concreta. En la percepción intervienen a veces conceptos muy abstractos. Son las relaciones que se establecen entre los fenómenos, y no los fenómenos mismos, las que dan origen a los conceptos de *las cosas* y también a los de *tiempo, espacio, yo, materia*, etc. Un gato o un caballo son un conjunto de sensaciones asociadas en la visión, en la audición, en el tacto, etc. La asociación de sensaciones nos da por resultado cosas cuya percepción es recurrente. Vemos pájaros, árboles y la mayor parte de las cosas que existen vuelven a presentarse una y otra vez en configuraciones semejantes. Por lo que decimos que cada cosa singular pertenece a alguna especie. Macedonio, como vimos¹⁵³, no cree que existan especies, sino en que una vez que hemos observado que una configuración particular está dotada de estabilidad (causalidad, simultaneidad), esta se vuelve a presentar:

Una “cosa” es la creación combinada de la sensación o percepción y de la apercepción o reviviscencia de las imágenes de las otras sensaciones que esa misma cosa puede procurar; y decimos que esas otras sensaciones pueden ser dadas por esa *misma* cosa por cuanto unimos en un mismo punto del espacio todas las sensaciones entre las cuales hay lazo causal habitual, es decir, todas las sensaciones que entre sí se modifican. (VIII: 60)

De cualquier manera, en la medida en que los pájaros y los árboles son complejos de sensaciones, se ha creado para nosotros una imagen de ellos, que, como tal, es algo distinto del darse de los fenómenos en su presencia sensorial. Y esa imagen puede dárseles independientemente de las sensaciones que la han originado, como

¹⁵³ En 3.3.1.2.1. Exclusión de la variedad de lo igual y negación del espacio-tiempo como condición de las diferencias, y 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable: ver en esta última sección cita de VIII: 317 p. 112, n. 117: las propiedades “invariablemente comunes” de una especie nunca se cumplen totalmente.

ahora cuando mentamos nosotros imágenes de árboles y pájaros en general. El contenido de esas imágenes sigue siendo la sensación. Las imágenes de estas cosas remiten a las sensaciones que se han asociado al configurarlas. Como esas asociaciones de sensaciones han ido variando en sucesivas presentaciones que no dejan de corresponderse con la imagen formada, la imagen cobra una existencia virtual con grados de neutralidad sensorial cada vez mayores a medida que la experiencia sensorial contenida en las cosas imaginadas es más amplia y variada.

Al respecto Macedonio diferencia entre “recuerdo” y “reviviscencia” (VIII: 142): “Cuando pienso en una naranja no hay recuerdo, reconocimiento, a pesar de que por su origen la *imagen* que así provocho es el recuerdo de una sensación” (VIII: 142). Atribuye el recuerdo a la memoria con reconocimiento de las circunstancias en que se produjo una sensación; éste despierta asociaciones de otras cosas que estuvieron efectivamente unidas al suceso recordado:

[...] cuando evoco un mobiliario de habitación la complicación de imágenes que ello supone sólo se obtiene merced a la suscitación de un recuerdo concreto de un mobiliario dado; hay identificación o reconocimiento e inmediatamente surgen por asociación series de imágenes de personas, cosas y lugares que no son componentes de un mobiliario y asimismo repercusiones emocionales diversas. (VIII: 142)

En la reviviscencia, en cambio, pensamos en una cosa en general, como una naranja o un triángulo. Estas imágenes “no despiertan cadenas asociativas generalmente” (VIII: 142), no recordamos ninguna cosa “concreta y ocurrida efectivamente” (VIII: 142). Esta propiedad de la conciencia de revivir las imágenes es atribuida por Macedonio a la imaginación. No obstante, afirma que cada persona cuando piensa en un árbol, tiene en mente la imagen de los árboles que le son más familiares, y no una imagen abstracta. Así,

[...] no hay lo que con supuesta profundidad se llama conceptos, y aun las supuestas abstracciones –noción generales– no son más que la última concreción, o la más viva, fuerte concreción (es decir, complejo), de cierta cosa o imagen que habéis percibido o tenido; vuestra idea general del perro es el muy concreto perro que tenéis en vuestra casa. (VIII: 306)

La independencia de las imágenes respecto del darse directamente el conjunto de sensaciones que las produjo hace que en cualquier momento podamos evocarlas. Podemos evocar imágenes mientras se nos presentan sensaciones completamente distantes de las evocadas. Y aunque inevitablemente, cuando atendemos a las imágenes evocadas por la memoria, desatendemos las impresiones actuales, las imágenes evocadas y las sentidas actualmente pueden convivir en la misma situación.

Las imágenes, por su parte, pueden ser estudiadas en sus condiciones de aparición. Así se verá que todas tienen límites –una imagen que no se delimitara, distinguiéndose de las otras, no sería tal– y, dado que se piensa con imágenes, algo que no los tuviera tampoco podría ser pensado: “porque pensar es percibir el contorno o sea la diferenciación de un estado con respecto a otro” (VIII: 78). En suma, un estado que fuera la totalidad del ser es impensable, es el problema que Macedonio encuentra en los conceptos de “ser” y “conciencia”. Estos conceptos no son estados, no son imágenes ni afecciones, no son fenómenos, no tienen imagen privativa, no pueden ser pensados ni existir.

Las reviviscencias, estas imágenes despojadas de historia y recuerdo que habitualmente llamamos conceptos, en su neutralidad y por abstractas que sean, están todas formadas según Macedonio por imágenes sentidas, aunque mínimamente o incluso nada afectivas como pueden ser líneas y volúmenes o formas en esquemas de tipos diversos, que pueden ser reconstruidas como pueden reconstruirse las imágenes visuales, a través de luces y sombras y, por diferencias de tono, escala y timbre, en el caso de las auditivas.

De este modo, la luz y la sombra o las diferencias de tono acústico, que en sí mismas pueden ser consideradas como fenómenos simples, neutrales con respecto al recuerdo, son utilizados en la determinación de las imágenes compuestas. Y se generan a partir de esas determinaciones imágenes abstractas y complejas, pero cuyo sentido y contenido no es nunca otro que el retornar de las experiencias sensibles y las secuencias que las ocasionan.

Macedonio sostiene que las sensaciones simples, coincidentes con las imágenes simples, no se prestan a dudas, que no se puede dudar del darse de un fenómeno simple, de su realidad, que toda duda relativa a la experiencia recae siempre sobre imágenes y sensaciones complejas. Aunque veremos que es problemático lo que deba ser considerado fenómeno simple:¹⁵⁴

¹⁵⁴ Marisa Muñoz sostiene que “el proyecto de Macedonio se inscribe [...] en una especie de carrera a contracorriente [...] se propone realizar una doble reducción, por un lado, la del Ser al Fenómeno o sensación; y por el otro, reducir las sensaciones a un estado simple. El «estado simple» vendría a ser en este proyecto una instancia irreductible de la psiquis”. Y señala que el concepto de “sensación pura” aparece en W. James, quien cree que “la sensación pura sólo puede ser realizada en los primeros días de vida” y “que es imposible en quienes ya han acumulado experiencia” (Muñoz, 2013: 184-185).

Donde se esconde un problema psicológico es en el hecho de que no sepamos directamente si lo que estamos sintiendo es amargo o dulce, azul o rojo. Esto nos hace pensar muy justificadamente que tales diferenciaciones no sean más reales que grande y chico, móvil e inmóvil, alto o bajo, distante o próximo. (VIII: 128)¹⁵⁵

Sostiene también que las imágenes brotan de las sensaciones y son exactamente iguales que estas; “Todas las sensaciones sin excepción son susceptibles de evocación o reviviscencia” y “la conciencia conserva de todas ellas imágenes” (VIII: 143). Pero que no ocurre lo inverso: de las imágenes no brotan las sensaciones. De las imágenes brotan otras imágenes, ya lo hemos señalado en el punto anterior¹⁵⁶. Pueden las imágenes ocasionar sensaciones, pero no inmediatamente, sino que tienen que intervenir movimientos del cuerpo, es necesario realizar acciones en el plano de la sensación para que surjan las sensaciones deseadas.

Como el cuerpo es imagen, esto implica problemas a los que Macedonio se refiere en repetidas oportunidades. La realidad del cuerpo y el plano de lo sensorial son objetos de creencia, no son realidades metafísicas; suponen un terreno posible para la acción: expectativas y temores. En cambio, las imágenes sí son existencias plenas, como hemos dicho al comienzo del análisis¹⁵⁷. Las imágenes tienen en este sentido prioridad sobre las sensaciones concretas, ya que en cuanto fenómenos esas sensaciones son imágenes. Y todo lo que percibimos es metafísicamente una ensoñación de la conciencia que a veces creemos real. El hecho de que las imágenes no produzcan sensaciones se explica, según Macedonio, porque la sensación, a diferencia de la pura imagen, supone un lazo causal, el que une secuencialmente a la imagen sentida (color rojo) con la imagen del propio cuerpo (movimientos del ojo), mediante el cual la voluntad puede operar sobre las causas de las imágenes sentidas. Y toda secuencia causal percibida produce creencia. En cambio, las asociaciones de la imaginación no presentan ese lazo causal con el cuerpo propio y sus posibles acciones y, por tanto, no suponen esas creencias.

Las sensaciones generan imágenes, mientras que las imágenes evocan a las

¹⁵⁵ Ver también en 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, otra cita de VIII: 128, p. 190 referida a lo que es y no es un fenómeno simple.

¹⁵⁶ Ver arriba en 4.1.3. La inteligencia la razón y el conocimiento del mundo pp. 130-135 y en 3.5.2 La causalidad como secuencia inmediata invariable, pp. 115-117, *Las creencias en secuencias causales no son derogables por medio de la imaginación*.

¹⁵⁷ Cfr. 1.2. La certeza sensible como punto de partida, p. 26, Macedonio afirma la verdad intrínseca de las ideas en cuanto constituyen percepción sensible, como no hay diferencia entre ser y ser sentido, las imágenes sensibles no pueden engañarnos.

sensaciones. Las imágenes traen al presente sensaciones ocurridas, respecto de las sensaciones repiten lo que fue, aunque pudieran sin intervenir por sí mismas en la sensación generar nuevas imágenes (y con ello suscitar movimientos de sensación). Pero esto no implica ningún determinismo legal. Pues las sensaciones se dan sin obedecer a ninguna ley. La causalidad según la cual se da la sensación no es más que la observación de una secuencia; no hay secuencias *a priori* imposibles, ni *a priori* necesarias. Todo es posible en el orden de la sensación, y cuando algo se da como sensación, se repetirá como sensación y como imagen.

Los estados de conciencia y los hechos no se olvidarían nunca si el torbellino mental no operara continuas disociaciones y nuevas asociaciones; no habría olvido si no hubiera nuevos hechos. (VIII: 117)

La gran parte de *No toda es Vigilia* está destinada a problematizar la diferencia entre realidad e imagen, y es crucial para resolver este problema el modo en que se concibe la sensación. En el apartado llamado “Respuesta” dice Macedonio: “Entre lo sucedido y lo imaginado no hay diferencia si no se esperan efectos” (VIII: 304) lo que significa que en el presente se opera una coordinación entre la realidad de la sensación y la esfera de la acción. Cuando de los sucesos del pasado ya no se esperan efectos en el presente, lo sucedido pasa al terreno de la imaginación. Las sensaciones son, pues, creencias, y el sentido de las creencias está en preparar las posibilidades de la acción. Caducas esas posibilidades, los recuerdos entran en el terreno de la imaginación, son meramente imágenes despojadas de sensación. Ahora bien, los efectos de los acontecimientos pueden darse no solamente sobre la sensación sino también sobre la afección, y pueden tenerlos sobre esta última aunque no los tengan sobre la sensación. Así por ejemplo en los enamorados, según Macedonio, los sucesos no acontecen según expectativas y temores de sensaciones del cuerpo propio, sino emocionalmente, esto es, de forma indirecta, por noticia de las sensaciones y sentimientos del otro cuerpo (el del amado). En cierto modo, en los enamorados el acontecer, el suceder no se da en función de las sensaciones del cuerpo, sino en virtud de la imaginación. En ellos las imágenes viven, tienen consecuencias en la acción.¹⁵⁸

En uno de los últimos párrafos de *No toda es vigilia*, introducido por el conector “en fin”, figuran las siguientes palabras:

Ensueños y realidad distingúense como imágenes por asociación e imágenes por

¹⁵⁸ Ver en 3.4.3 La experiencia sin sujeto, p. 104, cita de VIII: 335-336.

causalidad; llamo causalidad únicamente a las grandes frecuencias, revocables siempre, y no a nexos eternos, inseparables. Mas para la afección, principalidad del Ser, realidad y ensueño son siempre y sólo la imagen. (VIII: 340)

4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación

Una de las primeras posiciones que asume Macedonio en su análisis del fenómeno es el establecimiento de esta indiscernibilidad. Busca, como Descartes, averiguar en qué reside la diferencia entre las imágenes sólo pensadas y las imágenes de las cosas reales, entre sueño y vigilia. Se pregunta a tal fin si, cuando tenemos sensaciones, cuando tocamos, vemos, oímos cosas en la realidad, tenemos una clase de imágenes diferentes de las que tenemos cuando sólo imaginamos. Si hay en nuestras percepciones de las cosas existentes alguna característica que las diferencie de las imágenes solamente pensadas. Y responde a esta pregunta negativamente:

Nuestras imágenes son tan idénticas a los cuerpos y objetos que concebiríamos perfectamente que el universo estuviera constituido por imágenes no por objetos; en nada se alteraría por el cambio. (VIII: 186)

Afirma así que entre la imagen que nos da la percepción de un árbol en el bosque y la imagen del mismo árbol recordado no hay ninguna diferencia intrínseca. No hay nada en la constitución de las imágenes sensibles que nos pueda indicar si el árbol es imaginado o percibido, de modo que la percepción y su recuerdo no son dos imágenes distintas. Y, consideradas en sí, son la misma imagen (no dos imágenes de lo mismo, porque lo mismo es la imagen) ¹⁵⁹.

A diferencia del padre de la subjetividad¹⁶⁰, Macedonio sostiene en los

¹⁵⁹ Lo que da fundamento a esta afirmación es la negación de la existencia de la variedad de lo igual. Cfr: 3.3. Inexistencia de espacio y tiempo y 3.3.1.2.1. Exclusión de la variedad de lo igual y negación del espacio-tiempo como condición de las diferencias, p.83: (VIII: 82, n. 2) y “El «par secuencial inmediato» está fuera del Tiempo, se da una sola vez, es eterno, no se repite, sino que volvemos a verlo” (Fernández, 1996: 288-289). Idea que coincide con la negación de la inducción para la formación de la creencia en secuencias inmediatas, o causalidad: “lo cierto es que la creencia se instala instantáneamente al percibir, con todo el poder de la atención, un hecho de contigüidad temporal o espacial.” (VIII: 321). Ver 3.5. La inexistencia de la materia. La causalidad y 3.5.1. Discusión de la causalidad. La negación de la pluralidad de lo igual, la idea de causalidad, y la de indiscernibilidad de imagen y sensación, confluyen como diferentes formas de lo mismo, en una interpretación de la constitución de todos los fenómenos creídos. Ver también en 5.2.1.1. Las imágenes como especificación de la afección, pp. 278-281, las relaciones que tiene esta eternidad de las imágenes creídas con la afección ya cuando tiene preeminencia la afección ya cuando la tienen las imágenes.

¹⁶⁰ La respuesta de Descartes a la búsqueda referida concluye: “debo rechazar todas las dudas de estos días pasados, por hiperbólicas y ridículas; particularmente esta incertidumbre tan general acerca del sueño, que no podía distinguir de la vigilia. Pues ahora encuentro una diferencia muy notable en el

primeros tiempos de la investigación¹⁶¹, que no existe engaño alguno en la atribución de existencia al contenido de las imágenes del mero pensar, puesto que, en cuanto fenómenos, existen con total derecho de ciudadanía en el ser y nada les falta para ser existencias plenas (dirá que al contrario muchas veces algo les sobra: la materia que se supone que representan). Si hay engaño, este reside en la pretensión de algunas de ellas de tener una causa material, de tener su razón de ser en algo independiente de la sensibilidad. El origen de la falsedad se encuentra en la referencia que solemos atribuirles cuando las consideramos como apariencias sensibles de cosas existentes por sí independientemente de su aparición en la conciencia.

Como empirista idealista Fernández sostiene que no existe ninguna preeminencia de la sensación física o percepción actual sobre la imagen. Puesto que esa preeminencia surge de la suposición de que existen sustancias externas, causas ocultas de las afecciones de nuestros sentidos, en coordinación con la suposición del cuerpo propio como algo también físico y material provisto de unos órganos de los sentidos conectados al cerebro (materia gris), donde se opera el pasaje del estímulo físico a la imagen mental. Oscuras creencias cuyo significado no tiene contenido alguno para quien ha establecido que sólo existe lo sentido: “nadie ha conocido o percibido la materia, y nuestro método en Metafísica no debe salirse en principio de

hecho de que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, y con todo el curso de nuestra vida, lo mismo que suele unir las cosas que nos acaecen estando despiertos. Y, en efecto: si alguno se me apareciese repentinamente cuando estoy despierto y desapareciese como lo hacen las imágenes que veo mientras duermo, de modo que yo no pudiera advertir de dónde ha venido ni adónde va, estimaría no sin razón, que es un espectro o un fantasma formado en mi cerebro, semejante a aquellos que se forman cuando duermo, y no un hombre real. Pero cuando percibo cosas de las que conozco distintamente el lugar de donde vienen, el sitio en que están, y el tiempo en el que se me aparecen, y que puedo enlazar sin interrupción del sentimiento que de ellas tengo con mi vida restante, entonces estoy completamente seguro de que las percibo despierto, y no en sueños. Y no debo en modo alguno dudar de la verdad de esas cosas, si, después de apelar a todos mis sentidos, mi memoria y mi entendimiento para examinarlas, ninguno de ellos me aporta nada que contradiga lo que aportan los demás. Pues como Dios no es engañoso, se sigue necesariamente que en esto no estoy engañado. Pero, como la necesidad de obrar nos obliga a menudo a decidarnos antes de tener tiempo de haber practicado un examen cuidadoso, hay que confesar que la vida del hombre está sujeta muy a menudo al error en las cosas particulares; en suma, hay que confesar la flaqueza y la debilidad de nuestra naturaleza” (1967 [1647]: 6ª Med., pp. 288-289).

¹⁶¹ Veremos en el capítulo 5, que la concepción de la existencia cambiará. Ya que en los últimos escritos niega la existencia del ser, y los fenómenos no se considerarán entonces como existentes. Pero eso no los convierte en menos indudables. Macedonio afirmará una prioridad del carácter fenoménico, sobre la suposición de existencia, acotando el concepto de existencia como algo derivado de la irrealidad fenoménica. Ver de 5.1.4. La preeminencia de la afección, hasta 5.1.5. La irrealidad de la afección, pp. 248-266, donde se acotan los desarrollos relativos al concepto de realidad o existencia. Particularmente el último punto 5.1.5. desarrolla la resolución de Macedonio respecto a la irrealidad del fenómeno.

las realidades” (VIII: 50). Los que sostienen la existencia de la materia hacen depender la existencia de las imágenes de algo para lo cual carecen de concepto inteligible. Entre ese supuesto algo y la imagen se genera la distancia de la representación.

Dejando de lado entonces la creencia en causas externas a la sensibilidad, que no tiene consistencia ni lugar en la indagación metafísica¹⁶² que estudiamos, persiste sin embargo una distinción sentida entre imágenes, algunas de las cuales nos parecen más reales que las otras. Creemos en las imágenes de las cosas presentes a nuestro alrededor. Si pensamos en cosas que no están presentes, esas imágenes evocadas no son iguales que las de las cosas que nos rodean actualmente; las imágenes pensadas resultan más etéreas, decimos que son imaginarias. Pero cuando hablamos de cosas reales no tratamos sólo de cosas que podemos verificar sensorialmente, también llamamos reales a cosas que están fuera de nuestra visión actual. Si decimos “llaman a la puerta” consideramos real a la puerta, aunque no la estemos experimentando actualmente. ¿En qué se apoya la diferencia que hallamos habitualmente entre imágenes de cosas presentes e imágenes de cosas no presentes, imaginadas o recordadas?:

Que el ser se ofrezca en dos modalidades: en sueño y efectividad, puede decirse que es asunto del mundo en cuanto dado. Pero aparte del vicio del concepto de mundo o ser dado. ¿En qué caso hay sueño, en qué caso efectividad? (VIII: 262).

La diferenciación, no se apoya en ningún sentimiento de la presencia de lo real, pues se ha visto y establecido que las cosas presentes en la realidad están presentes como imágenes en nuestra sensibilidad. Por su parte, las imágenes recordadas están también presentes al recordarlas. Las imágenes pensadas, dice Macedonio, son exactamente iguales que las imágenes percibidas, son las mismas imágenes. Así afirma que “la Realidad es toda de imágenes: el hombre que me ataca revólver en mano, el hijo que llega a mí de un viaje, es todo visualidad para mí, exactamente como de un Ensueño” (VIII: 328).

Antes de dar solución a este problema Macedonio discute algunas de las respuestas tradicionales modernas, pasa revista a sucesivas respuestas que el problema ha recibido de Descartes a Schopenhauer, pasando por Hobbes y Hume.¹⁶³

¹⁶² Cfr. *Supra*, 3.5. Inexistencia de la materia. La causalidad.

¹⁶³ En este camino sigue el hilo conductor de las indicaciones que encuentra en la lectura de Schopenhauer: Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, 2009a [1844]: L1.

Muchos filósofos creen, a diferencia de Macedonio, que la distinción estriba en una propiedad de las imágenes: la mayor intensidad que tienen las impresiones provenientes de las cosas que se encuentran presentes, respecto de la que tienen las sensaciones de las cosas recordadas o imaginadas. Se tiene en general la impresión de que los recuerdos son más evanescentes, menos nítidos que la percepción actual, como si la percepción actual fuera sólida y opaca, mientras las visiones imaginarias fueran transparentes o gaseosas. Mantener una imagen en el pensamiento es más fácil en presencia actual de la cosa que en su recuerdo.

Macedonio encuentra esta idea en Spencer, habla del “error en que incurrió Spencer al hablar de estados fuertes (sensaciones) y estados débiles (imágenes)” (VIII: 395).

Pero también Hume¹⁶⁴ hace la diferencia de esta forma:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES E IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. (1984 [1739]: 88)¹⁶⁵

¹⁶⁴ Aunque ni Macedonio ni Schopenhauer, con quien Macedonio acuerda en esta crítica remiten a Hume en este punto, la referencia tácita, conciente o no, se pone de manifiesto en el discurso, existe en un diálogo entre las propias ideas que remite al autor escocés (probablemente Schopenhauer, que cita a Hume en relación a la causalidad, tenga presente la referencia).

¹⁶⁵ Reproducimos aquí más ampliamente el discurso en que Hume enuncia la diferencia entre impresiones e ideas por su pertinencia para el problema tal como es tomado por Macedonio. El texto citado arriba continúa:

“A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos o razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida, por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo al otro. Así en el ensueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones, sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia” (Hume, 1984[1739]: 88).

Frente a esta determinación Macedonio opone las consideraciones siguientes: “Declárese que si se reconoce la evidencia de que las imágenes de un ensueño tienen nitidez y vivacidad igual a las del vivir; si además tienen relaciones del tipo espacial, de sucesión temporal y duración iguales, y, luego, que provocan estados emocionales y (fisiológicos: esto ya es calificación externa que aquí está en tela de juicio); si se nota, además, que los estados de la vigilia son, en su mayor porción, más débiles y menos emocionantes que los del ensueño (que casi siempre son acompañados de angustias, terrores o alegrías profundas, en tanto que el cotidiano vivir es en su casi totalidad lánguido y débil, inimportante) y, en fin, que las emociones y aun actitudes del ensueño se perciben en sus efectos en la vigilia (si bien no

Macedonio contrapone que, en ciertos casos, por ejemplo en los ensueños, las imágenes pueden ser tan intensas y reales que no se distingan de realidades. Y lo mismo ocurre en el delirio y la alucinación, cosa que había sido notada por Hume y considerada como una excepción,

[...] aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo al otro. Así en el ensueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones, sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. (1984 [1739]: 88)

Hume, sin embargo, considera esta diferencia como algo despreciable, algo cuyo peso en la cuestión no amerita que se lo tenga en cuenta:

[...] a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia. [...] No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida, por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. (*ibid.*)

Macedonio, que no acepta que la intensidad y la vivacidad sirvan de criterio, insiste en la indagación. ¿Qué es lo que todos constatamos cuando percibimos la diferencia?

Creemos que algunas imágenes representan cosas reales, y desconectamos de otras nuestra credibilidad. Aunque existen ocasiones en que no sabemos si debemos creer en lo que vemos u oímos, por lo general se acepta lo afirmado por Hume: que cada uno percibe “en seguida, por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar” (*ibid.*). ¿Por qué?

Hume desprecia la existencia de los casos rebeldes, considerando que basta la vivacidad y nitidez de la diferencia en general. Esta despreocupación por tener en cuenta las excepciones en la explicación de la diferencia es una actitud común en muchos filósofos que se ocupan del tema en la modernidad. Macedonio, por el contrario, da a esos casos rebeldes el énfasis de la argumentación; dirá que el hecho de que podamos confundir realidad y sueño en algunos casos es prueba suficiente de que la naturaleza de las imágenes soñadas o imaginadas es la misma que la de las imágenes llamadas reales, nada hay en las imágenes mismas (en tanto lo que llamamos real no

así las imágenes: los leones, las monedas, las bellas mujeres del ensueño se desvanecen con él), toda la gravedad de una diferencia como la que suponemos entre realidad y ensueño desaparece” (VIII: 256).

es sino imagen) que nos permita distinguir unas de otras.¹⁶⁶ La distinción que todos creen constatar ha de provenir de algo extrínseco a las imágenes experimentadas, algo cuya ausencia produce en algunos casos la imposibilidad de decidir de qué tipo de imágenes se trata.

Macedonio se detiene a investigar pormenorizadamente esas excepciones mencionadas, tantas veces pasadas por alto por otros pensadores y poetas. Las hace motivo de seria preocupación, las considera decisivas. ¿Existen casos de indiscernibilidad completa? ¿Qué características tienen? ¿Son muy raros?

Desarrolla en sus detalles un ejemplo mencionado por Schopenhauer y que Hobbes había señalado como posible: el caso de que alguien, cansado o perturbado, después de una difícil travesía, llegara a una habitación cargado con un equipaje que le dificultase cerrar inmediatamente la puerta de entrada a la misma, apoyara su equipaje en el piso y, antes de volverse a cerrar la puerta, se sentara por un momento en un sillón, cansado, se quedara un momento a relajarse en su asiento, con la puerta abierta. En esa situación viera entrar por la puerta abierta a un pájaro volando, el cual, después de dar una vuelta por la habitación, saliera por la misma puerta, sin dejar rastros. El hecho es que, en el caso de que el sujeto dudara si la escena del pájaro fue una percepción real o si, habiéndose dormido un instante pudiera haber sido soñada, en ausencia de otra persona que haya presenciado la escena, quedará para siempre indecible si el suceso fue un ensueño o realidad.¹⁶⁷ No se trata de un caso muy raro, situaciones así pueden ocurrir muy a menudo en la conciencia de cualquiera.

Puesto que existen imágenes que no se sabe si son reales o imaginarias, siendo ellas indudablemente imágenes, queda probado que en la imagen como tal no existe ningún carácter diferencial para la realidad. No nos hallamos, en este importante

¹⁶⁶ Nótese que aquí Macedonio sigue, frente al inductivismo de todos los filósofos que consideran despreciables los casos de indiscernibilidad, un procedimiento lógico que se puede asimilar al falsacionismo de Popper. Basta un caso para refutar una hipótesis de ley y demostrar que la hipótesis no se corresponde con la experiencia. La multiplicación de las verificaciones nada puede demostrar, pero un solo caso en contra de una hipótesis dada demuestra contundentemente que es falsa, y que su formulación debe ser desechada.

¹⁶⁷ La escena la reproduce Macedonio inspirándose en un comentario que hace Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* (2009a [1844], § 5: 65) acerca de una observación que hace Hobbes en *Leviatán*, cap. II. (1984 [1651]: 33-36) respecto de la facilidad de tomar por realidad un ensueño. Macedonio compone ejemplos, que son variaciones del caso comentado por ambos pensadores, en “Cómo son diferentes la vida y el ensueño” (VIII: 94-99) y en *No toda es Vigilia* (VIII: 274).

aspecto, ante dos tipos de imágenes, no sabemos por las imágenes mismas si son reales o soñadas. No hay nada en la imagen que nos indique su realidad o su carácter fantasmal. También la vivacidad de la percepción puede ser muy tenue y podemos apenas notar la presencia de cosas y personas cuando no les brindamos suficiente atención.

4.2.2. Imágenes causales y asociativas

Veamos ahora la respuesta que da Macedonio al problema. Si la diferencia en que basamos nuestra creencia no estriba en nada intrínseco a las imágenes, entonces, si ha de tener alguna base, ésta tiene que estar en aspectos relacionales. Tiene que ser un producto de la actividad de relacionar unas imágenes con otras.

Esto significa que entre las imágenes que consideramos reales se deben establecer relaciones distintas de las que se mantienen entre las imágenes que creemos soñadas, pensadas o imaginadas. Y si sólo por esas relaciones las podemos distinguir, en ausencia de relaciones, por la sola consideración de las imágenes, no lo haremos. Es decir que si las imágenes se perciben aisladas de toda otra, no podremos decidir si se trata de cosas reales o imaginarias. Como ocurre a veces con los recuerdos, que no podemos establecer si éstos son el recuerdo directo de una escena real o si se trata de imágenes que se generaron, por ejemplo, a partir de un relato varias veces repetido, y si se trata de un verdadero recuerdo o si no es más que producto del discurso u otros símbolos o incluso de los deseos.

Así pues, la realidad o irrealidad de las cosas no es una propiedad que tengan éstas en tanto fenómenos, no es un aspecto de la existencia de las cosas o imágenes, sino un aspecto adventicio y relativo: “entre las imágenes de realidad y de ensueño no hay diferencia intrínseca; quedaba solo buscarla en lo relacional. Son los mismos estados, los que unas veces son ensueño, otras, realidad” (VIII: 313).

En el caso mencionado de incertidumbre respecto de si el pájaro voló o no en la habitación, por ejemplo, será preciso encontrar, cuando se está sin dudas despierto, alguna consecuencia dejada por la visita del pájaro. Ésta podría despejar la incógnita acerca de la realidad del evento. Si se hallase una pluma en el piso, o se constatará la escena por el testimonio de un tercero, estos hechos se tomarían como verificación de realidad. No se trata, pues, de una diferencia existente en el modo de ser de los

fenómenos, sino de una proveniente de la conexión entre ellos, de la actividad de relacionar entre sí imágenes diferentes.

Pero, advierte Macedonio, no cualquier relación es útil para que podamos establecer la diferencia:

La única relación inteligible es la de causa; las de contigüidad o semejanza, ¿qué influencia tienen, qué sentido? La relación se supone que une, pero la simultaneidad excluye toda relación o unión. (VIII: 413)

No vale por ejemplo la relación de semejanza –tan presente en los hechos efectivos como en ensueños y fantasías–. Para que se genere alguna seguridad respecto de la realidad de lo visto u oído, debemos encontrar un nexo que realmente junte el suceso en cuestión con otro que no se haya prestado a dudas. Un nexo así es, según Macedonio, sólo el nexo causal¹⁶⁸. La simultaneidad no es prueba de conexión, el pensamiento es simultáneo a la sensación sin estar conectado con ella¹⁶⁹:

Yo veo un árbol, un río, una estrella, ¿qué significa decir que están en el mismo Mundo? No están en ningún Mundo; no tienen ninguna conexión unos con otros; y si la tienen, hay otro Mundo, hay una inmensa parte del Fenomenismo en que no hay conexión. [...] si se afirma que el Mundo está hecho de Millones de cadenas causales simultáneas, que hay millones de hechos simultáneos, no pueden formar "un" Mundo, carecen de toda relación. (VIII: 412)

En una investigación minuciosa de las características relaciones que permiten habitualmente decidir si algo es, o no, real (que toma en cuenta las recurrencias de las relaciones entre imágenes que son consistentes con el fenomenismo que propugna) halla los siguientes criterios de diferenciación:

i.) Por un lado, las imágenes se distinguen por la relación que se establece *entre ellas y nuestra voluntad*. Hay algunas imágenes que se nos aparecen imponiéndose y se mantienen en el campo fenoménico consciente o se retiran de él con independencia de nuestra voluntad, mientras que existen otras que la voluntad puede hacer aparecer por el sólo deseo o esfuerzo mental (traerlas a la presencia, hacerlas desaparecer, cambiar su aspecto): “El mundo a veces se da obediente inmediato al deseo o voluntad, y a veces no; en el primer caso se llama ensueño, fantasía, imagen, evocación; en el segundo mundo exterior” (VIII: 395).

ii.) Por otro, se distinguen por las relaciones que se establecen *entre las*

¹⁶⁸ Cfr. en 3.5.2. Causalidad como secuencia inmediata invariable, p. 111, cita de VIII: 316.

¹⁶⁹ En esta idea Macedonio está de acuerdo con Schopenhauer quien, en palabras de Rosset, “reduce sólo a la causalidad las doce categorías kantianas, once de las cuales serían «como falsas ventanas en una fachada» (Mundo, 560)” (2012: 21).

imágenes que comparten el campo de atención. En unos casos las imágenes se obstaculizan entre sí, unas imágenes impiden la aparición de otras en el campo sensorial (la pared impide la visión de la calle). Y sus cambios operan cambios en las demás imágenes (las hormigas se comen las plantas). En el otro, las imágenes aparecen como desligadas, y se pueden superponer sin obstaculizarse (los recuerdos no obstaculizan la visión de los objetos presentes, el recuerdo de la lluvia no moja): “las imágenes carecen del Efecto que poseen las sensaciones en el mundo exterior” (VIII: 396).

iii.) Como caso especial (que combina los dos criterios anteriores) se da una diferencia de las relaciones entre las imágenes y los actos de nuestro cuerpo. Las imágenes que están en nuestra conciencia con independencia de nuestros deseos y voluntad, y que tienen efectos sobre otras imágenes del campo de atención, sólo pueden ser modificadas por nosotros mediante la realización de acciones de nuestro cuerpo (debemos movernos, realizar algún esfuerzo, integrando nuestros movimientos en el campo de sus relaciones: abrir la ventana con nuestros brazos y echar veneno contra las hormigas; si nos movemos en una habitación las cosas cambian sus aspectos en correlación a nuestros movimientos). Pero estas acciones del cuerpo no son eficaces respecto de las imágenes que llamamos imaginarias (podemos caminar y movernos, sin que cambie el aspecto de las imágenes pensadas, no debemos hacer movimientos físicos para abrir la ventana de la pared pensada) (II: 21)¹⁷⁰.

iiii.) También es importante la relación que distingue las imágenes según la notificación de las percepciones de los demás: algunas imágenes son observadas por los demás, mientras que las otras les permanecen invisibles (los demás pueden ver el auto en la calle pero no en la memoria). Las imágenes “son percibidas nada más que por mí, y aquí tocamos el criterio de lo external que ha sido siempre adoptado: la simultaneidad de percepción por múltiples conciencias independientes” (VIII: 397). Esta última característica es a la que menos conformidad otorga Macedonio, la menciona como un dato pero nunca deja de resultarle problemática. Pero todos los criterios mencionados pueden ser objetados y lo son, como veremos enseguida.

Macedonio hace notar que las relaciones entre imágenes del primer grupo son

¹⁷⁰ Ver 4 citas de II: 21 en 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable, pp. 115-116.

relaciones de tipo causal (a. se nos imponen de forma involuntaria por alguna causa; b. para modificarlas por la acción de nuestro cuerpo debemos operar sobre las cosas que las causan; c. actúan como causas unas sobre otras produciendo efectos: se obstaculizan o se imprimen transformaciones; y d. el testimonio de otros es posible a causa del objeto, las imágenes han surtido el mismo efecto sobre ellos que sobre nosotros); es siempre la efectividad lo que las caracteriza como pertenecientes al mundo y externas. Puede verse de este modo que lo que habitualmente llamamos real son las imágenes que mantienen con otras imágenes, entre las cuales está nuestro cuerpo, y el cuerpo de los otros, relaciones efectivas. En cambio, las imágenes que consideramos como sólo pensadas se relacionan entre sí por lazos de asociación fortuita. La diferencia estriba pues en que, en unos casos, las imágenes se presentan unidas a otras por férreas relaciones de causalidad, mientras que, en los otros, aparecen y desaparecen como desligadas, asociándose por lazos evanescentes. Habitualmente llamamos sensaciones a las imágenes que tienen con otras relaciones causales, y ensueño o fantasía a las que no las tienen. Dice Macedonio:

De las sensaciones se esperan efectos fijos y se infieren causas fijas, estrictas entre un subsiguiente invariable y un antecedente invariable, contiguo, inmediato; en cambio las lluvias con que sueño no riegan mis plantas, no sigue ese efecto inmediato de las lluvias que por eso se llaman efectivas. (VIII: 40)

4.2.2.1. La causalidad no puede distinguir entre subjetividad y objetividad

Lo cierto es que, aunque esta diferencia es fenoménica, según Macedonio, y está en la base de la que se hace entre ensueño, fantasía, pensamientos, por un lado, y realidades, sensaciones, vigilia, por el otro, en rigor la distinción entre imágenes causales e imágenes por asociación no constituye un criterio fiable para la diferenciación entre ambos grupos; o bien constituye un criterio que diferencia ambos grupos de un modo distinto que el habitual. En otras palabras, la causalidad como criterio para la distinción entre imágenes y sensaciones establecida en el seno del idealismo macedoniano no se traduce en un criterio para diferenciar entre la subjetividad y la objetividad de las imágenes, o la realidad y el ensueño.

Es cierto que hay causalidad entre algunas imágenes mientras que entre otras no, que algunas imágenes las tenemos como efecto inevitable de cosas que nos afectan físicamente, mientras que otras las inventamos o pensamos desligadas de las cosas que

se encuentran alrededor de nuestro cuerpo; pero como esta causalidad se da siempre entre imágenes –unas imágenes causan otras imágenes, como en el caso de un ruido causado por un choque, o como cuando la imagen de nuestro cuerpo se relaciona causalmente con las imágenes a nuestro alrededor al movernos–, como esta causalidad es siempre observada, como no sale del campo de los fenómenos percibidos, y la causa de una percepción es siempre otra percepción y no algo necesario *a priori*; como la relación no se basa en ningún lazo necesario, sino en la experiencia de lo inevitable de una consecución de hechos, por muy tenaz que sea la secuencia, no contiene nada que pueda darnos la clave de una diferenciación entre algo real y objetivamente existente y algo que sólo exista en la sensibilidad. De dos modos complementarios pueden invocarse sucesos, que a veces ocurren, como prueba de esta insuficiencia de lo causal para fundar lo que distingue a lo real entendido como externo: 1. los fenómenos oníricos contienen secuencias causales como la vigilia; 2. suele ocurrir que de secuencias causales consideradas reales se demuestre luego que eran imaginarias.

1. Nada impide que los fenómenos oníricos sean causales, Macedonio afirma con Schopenhauer que “las escenas del ensueño son causales, espaciales, temporales” (VIII: 257). La causalidad es la remisión de la ocurrencia de una percepción a la ocurrencia de otra, el establecimiento de una relación entre imágenes distintas que juzgamos o creemos indisoluble. Esta indisolubilidad es la que nos permite estructurar la percepción en cosas conocidas (cada vez que lanzamos una pelota de goma contra un muro, ésta rebota y vuelve hacia nosotros; cada vez que prendemos un fuego, éste emite calor); también nos permite transformar nuestros estados perceptivos, operando con nuestro cuerpo sobre los antecedentes en la sucesión de imágenes, pero esta causalidad entre imágenes se da tanto en los sueños como en la vigilia, pues las cosas del ensueño también responden muchas veces a causalidad: soñamos a menudo con cosas conocidas, y muchas veces creemos vivir en los sueños. Y, aunque sea cierto que en ellos se dan muchas situaciones en que no encontramos lazo causal, también lo es que en la vigilia ese lazo suele faltar: ocurren hechos imprevistos, olvidos, meditaciones, proyectos, esperanzas, desapariciones, recuerdos súbitos, encuentros casuales, etc.¹⁷¹. Dice Macedonio:

¹⁷¹ Ver en 3.5. La inexistencia de la materia. La causalidad, especialmente 3.5.1. Discusión de la causalidad.

[...] la vida y el ensueño se desenvuelven igualmente en trama causalista; sólo el pensar y fantasear (que se parecen mucho y en cierto modo son los ensueños de la vigilia) se rigen por la asociación; en el ensueño se presentan y se siguen cosas y hechos que nunca he visto juntos o inmediatos o que se susciten por semejanza o contraste: la serie es tan inevitable o inesperada como a veces los sucesos reales. Por lo demás, el principio de asociación no ha sido plenamente estudiado y entendido: no rige el ensueño de quien duerme sino el de quien está despierto –que es el pensar y fantasear, el prever y el recordar–; no rige tampoco la vigilia, por supuesto, casi siempre débil hasta el punto de que a cada momento la deponemos, y parte de nuestro andar despierto es soñar delante mismo de la vigilia, y negándola, por tanto (VIII: 257).

Ni siquiera puede afirmarse que si la pelota de goma no rebota sobre la pared es que estamos dentro de un sueño. Ya que podría tratarse de un hecho hasta ahora desconocido.

2. Recordemos que, si bien la causalidad no consiste sino en la creencia de que una relación de sucesión observada en el pasado entre dos fenómenos con perfecta contigüidad se volverá a dar cada vez que ocurra el primero de ellos (que al fuego siempre seguirá el calor), esta creencia puede ser derogada. Podría dejar de ocurrir. Bastaría para ello una nueva observación en la que la secuencia no se produzca¹⁷², en realidad, una observación en la que se produzca otra secuencia que la esperada. Si lo que se pone en juego en la causalidad no son sino imágenes y creencias, no hay en ella nada que permita establecer diferencias entre realidades y fantasías. La creencia en una causalidad real, en cuanto es derogada se manifiesta como una fantasía. Así, por ejemplo, la idea de que la tierra se hallaba inmóvil y de que el sol se movía a su alrededor se mostró una vez como una creencia falsa, una fantasía que compartieron muchísimas personas por gran cantidad de tiempo. Lo mismo puede pasar con la creencia de que la tierra gira alrededor del sol. En rigor Macedonio afirma que las creencias no son falsas, sino que las secuencias dejan de producirse.¹⁷³

También podría considerarse en este punto la posibilidad de que las secuencias dejaran de producirse antes de que los que creen en ellas dejaran de hacerlo. Seguramente los recuerdos se antepondrían a la observación de la novedad, y existiría un tiempo en el cual muchos creerían en el pasado sin dignarse a advertir el cambio.

Esta negación de los límites entre ensueño y realidad es pensada por Macedonio en diálogo con ideas de Kant y Schopenhauer. Ambos, aunque de distinto modo, creen

¹⁷² El tema fue desarrollado en 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable.

¹⁷³ Ver cita de VIII: 320, *supra*, 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable, p. 114.

poder ver en la causalidad un criterio para establecer la objetividad de lo real frente a la subjetividad de lo imaginario. Macedonio niega que la causalidad sirva como tal línea de demarcación de lo objetivo y lo subjetivo. Contradice a Kant, de acuerdo con Schopenhauer, diciendo, como señalamos en 1., que el ensueño presenta causalidad:

¿Cuál es la respuesta? [a la pregunta por la diferencia entre sueño y realidad] No es la de Kant: el encadenamiento causal diferencia la realidad de la vigilia. Muy mediocre e inexacta: las escenas del ensueño son causales, espaciales, temporales. (VIII: 257)

Para Macedonio no hay en la causalidad ningún nexo necesario *a priori* como para Kant¹⁷⁴, para el argentino “ni los fenómenos parecen sujetos a Necesidad, ni la Inteligencia habilitada a afirmar más allá de la constatación de un hecho, a afirmar necesidades de la realidad” (VIII:56), de modo que la relación causal no es otra cosa que creencia en la indisolubilidad de una sucesión que se ha dado en el pasado en la sensibilidad, pero que podría dejar de darse. Así, como ocurre a menudo que formamos creencias en virtud de impresiones que nos causan cosas o personas en los primeros tramos de nuestro trato con ellas, hasta que luego descubrimos propiedades, gestos, o efectos que no habíamos esperado encontrar, o que son incompatibles con nuestra creencia; la idea formada cambia entonces inopinadamente, y las imágenes antiguas, como hemos señalado en 2., dejan de repetirse.

Pero tampoco acepta Macedonio la respuesta que da Schopenhauer para explicar la distinción entre sensación e imagen. Aunque la considera como la mejor pensada de las que han sido dichas y es a Schopenhauer a quien sigue en su recorrido del problema¹⁷⁵, sostiene que su respuesta es deficiente. Schopenhauer dice que “las

¹⁷⁴ Dice Kant en *Crítica de la razón pura*: “hay un orden de síntesis sucesiva el cual determina su objeto. Según este orden, hay algo que debe necesariamente preceder, y, una vez puesto ese algo, ha de seguir necesariamente otra cosa. Si mi percepción tiene, pues, que incluir el conocimiento de un suceso en el que algo sucede realmente, debe constituir un juicio empírico en el que se piense que la secuencia se halla determinada. Es decir, tal percepción ha de suponer un fenómeno distinto –desde el punto de vista temporal- al cual siga necesariamente o conforme a una regla. Si, por el contrario, el suceso no siguiera necesariamente, una vez puesto lo precedente, tendríamos que tomar el suceso como un mero juego subjetivo de nuestra fantasía. Si a pesar de todo, nos lo representáramos como objetivo, deberíamos calificarlo de mero sueño. Así, pues, la relación de los fenómenos (en cuanto posibles percepciones) según la cual lo que sigue (lo que sucede) se halla necesariamente determinado en su existencia por algo que precede y definido en el tiempo conforme a una regla; o sea, la relación causa-efecto, constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones y, consiguientemente, la condición de su verdad empírica” (1995: 229).

¹⁷⁵ Desde el ejemplo de Hobbes hasta las contestaciones a Hume y a Kant que hemos mencionado están pensados en diálogo con Schopenhauer y las posiciones se han tomado siguiendo el recorrido de problemas marcados por este autor, para terminar llevando la cuestión más allá del límite que este último

diferencia la falta de causalidad del ensueño sobre la realidad y también entre ensueño

encuentra.

Dice Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*: “¿Hay un criterio seguro para distinguir entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales? El pretexto de que lo soñado tiene menos vivacidad y claridad que la intuición real no merece consideración; porque hasta ahora nadie ha puesto las dos cosas una junto a otra para compararlas, sino que sólo se puede comparar el recuerdo del sueño con la realidad presente. - Kant resuelve la cuestión así: «La conexión entre las representaciones según la ley de la causalidad distingue la vida del sueño». - Pero también en el sueño los elementos individuales se conectan igualmente según el principio de razón en todas sus formas y esa conexión no se rompe más que entre la vida y el sueño, y entre los sueños particulares. Por lo tanto, la respuesta de Kant sólo podía rezar así: el sueño prolongado (la vida) mantiene una continua conexión conforme al principio de razón, pero no con los sueños breves: aunque cada uno de estos incluye la misma conexión, entre estos y aquel se ha roto el puente, y en eso los distinguimos. -Pero sería muy difícil, y con frecuencia imposible, ponerse a investigar conforme a ese criterio si algo ha sido soñado o ha ocurrido; porque no estamos en situación de seguir miembro por miembro la conexión causal entre cualquier acontecimiento vivido y el momento presente, más no por eso lo consideramos como un sueño. De ahí que en la vida real por lo común no nos sirvamos de esa clase de investigaciones para distinguir el sueño de la realidad. El único criterio seguro para distinguir el sueño de la realidad no es de hecho otro más que el criterio puramente empírico del despertar, con el cual el nexo causal entre los acontecimientos soñados y los de la vigilia se rompe de forma expresa y sensible. Una excelente prueba de esto la ofrece la observación realizada por Hobbes en el *Leviatán*, capítulo 2: que confundimos fácilmente los sueños con la realidad en los casos en que nos hemos quedado dormido vestidos sin proponérselo, pero sobre todo cuando además algún negocio o proyecto ocupa nuestros pensamientos y nos tiene ocupados tanto dormidos como despiertos: en esos casos el despertar se nota casi tan poco como el momento de dormirse, el sueño converge con la realidad y se mezcla con ella. Entonces solo queda aplicar el criterio kantiano: pero si, como ocurre con frecuencia, no se puede averiguar el nexo causal con el presente o la ausencia del mismo, ha de quedar para siempre sin decidir si un suceso se ha soñado o ha ocurrido. - Aquí, de hecho, se nos plantea muy de cerca la estrecha afinidad entre la vida y el sueño: y no ha de avergonzarnos el confesarla, después de que ha sido reconocida y expresada por muchos grandes espíritus. Los Vedas y los Puranas no conocen mejor comparación ni usan otra con más frecuencia que la del sueño para expresar el conocimiento del mundo real, al que denominan “velo de Maya”. Platón dice a menudo que los hombres viven en un sueño y solo el filósofo se esfuerza por despertar. Píndaro dice (II η, 135): οκιᾱς ὄναρ ἄνθρωπος (*umbrae somnium homo*) [“El hombre es el sueño de una sombra” Píndaro, *Pythia*, VIII, 135], y Sófocles afirma: Ὅρῳ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντα ἄλλο πλὴν / Εἶδολ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν [*Ajax*, 125] “pues veo que nosotros, los vivientes, no somos más / que espejismos y una sombra efímera”] Junto a él se encuentra con la mayor dignidad Shakespeare: *We are such stuff/As dreams are made of, and our little life / Is rounded with a sleep*. [“Somos la misma materia de la que están hechos los sueños, y nuestra corta vida está rodeada por el sueño”. Shakespeare, *La tempestad* IV, 1.]

Tras esos pasajes poéticos, séame permitido expresarme con una comparación. La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro. La lectura conexa es la vida real. Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, con frecuencia hojeamos ociosos y abrimos una página aquí o allá, sin orden ni concierto: a veces es una hoja ya leída, otras veces una aún desconocida, pero siempre del mismo libro. Y así, una hoja leída aisladamente carece de conexión con la lectura coherente: pero no por ello es muy inferior a esta, si tenemos en cuenta que también la totalidad de la lectura coherente arranca y termina de forma improvisada y no hay que considerarla más que como una hoja aislada de mayor tamaño.

Los sueños individuales están separados de la vida real porque no se hallan engranados en la conexión de la experiencia que recorre constantemente el curso de la vida, y el despertar señala esa diferencia; no obstante, aquella conexión de la experiencia pertenece ya a la vida real como forma suya, mientras que el sueño ha de mostrar también una coherencia en sí mismo. Si juzgamos desde un punto de vista externo a ambos, no encontramos en su esencia ninguna diferencia definida y nos vemos obligados a dar la razón a los poetas en que la vida es un largo sueño” (2009a [1844]: L.1, §5, 20-21: 65).

y ensueño” y Macedonio piensa que esta idea

es deficiente, porque ello no señala cuál de los dos es ensueño y el despertar podría ser el verdadero empezar a soñar. No obstante que el tratamiento del apasionante asunto por Schopenhauer es digno del único gran metafísico. (VIII: 257)

Schopenhauer reconoce, como dijimos, que en los sueños hay causalidad, espacialidad y temporalidad, y afirma que la diferencia, cuando puede encontrársela, radica en que el puente causal se desvanece entre el sueño y la vigilia, así como también falta entre sueño y sueño¹⁷⁶. Pero señala que, como es muy difícil restablecer la causalidad de sucesos lejanos entre sí, esto es, encontrar la continuidad entre hechos reales lejanos en el tiempo, así también es difícil muchas veces decidir si algo es un recuerdo o una fantasía, por lo que afirma que la única prueba segura de que algo fue un sueño es la que tenemos en el momento del despertar, en el cual se nos hace perceptible la incoherencia:

El único criterio seguro para distinguir el sueño de la realidad no es de hecho otro más que el criterio puramente empírico del despertar, con el cual el nexos causal entre los acontecimientos soñados y los de la vigilia se rompe de forma expresa y sensible. (Schopenhauer, 2009a [1844]: LI, §5 19-20: 65)

Macedonio le critica el que, a pesar de haber visto los errores de los otros pensadores, dé también él por supuesta la distinción sin haberla podido establecer fundadamente. Para Schopenhauer, como para Hume, la distinción es cosa decidida por la vida cotidiana, toma esa diferencia cotidiana infundada como dato. Aun cuando Schopenhauer considera que la vida es como un sueño, sigue manteniendo la distinción habitual. Habla de “sueño *prolongado* (la vida)” y de “sueños *breves*” (ibid: 64) para mostrar la fragilidad de la diferencia (2009a: LI, §5, 20-21: 65), pero Macedonio considera que los distingue demasiado, suponiendo lo que habría que demostrar. Considera que la ordenación causal y la coherencia que se adjudica al mundo real es un “mero verbalismo” (VIII: 261):

Con qué pocas dudas un hombre que parte de un estado de espíritu de decisión crítica sin restricción, de descubrimiento, que es tocado un día del misterio del mundo, y por tanto se dispone a verlo tal como se presente a un examen incansable y

¹⁷⁶ Es notable el parecido de la determinación schopenhaueriana de la diferencia y “la respuesta de Descartes”, mencionada arriba en 4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación, nota 160, pp. 144-145. Se distinguen únicamente en dos aspectos: 1. en que mientras que Descartes pone gran énfasis en los aspectos espaciales y temporales, Schopenhauer hace caer el énfasis en la causalidad, que es también para él la relación a que debe reducirse la coherencia en el espacio y el tiempo. 2. En que Descartes siempre recurre a la bondad divina para asegurar la verdad de la coherencia de sus percepciones, y ese argumento es olvidado, o considerado innecesario, por el resto de los pensadores que asumen la estructura de la representación como algo que puede distinguir con claridad entre lo subjetivo y lo objetivo.

sin anticipación alguna de juicio, le halla pronto a esta Realidad casual y casualmente conocida, todas las leyes precisas para una magnífica ordenación, cuando más bien, en el momento de sentir su misterio, debiéramos esperar que no halláramos en ella más que la Locura del Ser, tan sana y eterna como la más solemne ordenación. (Acaso no hay más parecido entre las uniformidades y monotonías de la manía y las de la causalidad). (VIII: 261)

Macedonio no acepta ni el concepto de “sueño” ni el de “realidad” como datos cotidianos, y sostiene que la diferencia habitual, o por lo menos lo que los filósofos refieren como la cotidiana idea del sueño, es inválida. No se comprende bien en ella lo que es soñar, de manera que es necesario buscar otro concepto, del mismo modo que hay que buscarlo para la realidad. La indistinción entre ambos no es sólo una metáfora de problemas conceptuales de más difícil resolución, es un problema metafísico en sí mismo, y su discusión constituye la primera parte de lo que él considera el problema fundamental. La indiferencia entre lo real y lo fantástico se presenta cotidianamente con mucha más frecuencia de lo que se admite en el discurso de los filósofos de la representación y es la idea de lo real como objetividad lo que se pone en cuestión cada vez que aparece.

4.2.2.2. El origen del problema de la indiscernibilidad al final del Renacimiento

El ensueño cumple un papel estructural en la filosofía moderna, se comporta como metáfora maldita de la representación. Es lo que la representación tiene que conjurar. De Descartes a Kant el sueño es la amenaza de la locura, del error y, a la vez, el problema que justifica la necesidad de los esfuerzos organizadores y garantes de la razón.

Hacia fines del siglo XVIII la oposición sueño-razón va a comenzar a romperse, con el surgimiento de una voluntad distinta de la razón práctica, en la que se expresa un querer distinto del racional, pero también de los apetitos e inclinaciones contrarios a la razón o gobernables por ella. Es lo que aparece con Schopenhauer¹⁷⁷, y

¹⁷⁷ Dice Clement Rosset, que para Schopenhauer el hombre moderno “por haber confundido en su mente nociones vecinas pero diferentes [...] se ha vuelto sordo a lo extraño, que es la existencia en tanto que no tiene causa ni razón” (2012 [1967]: 23) y más adelante agrega: “La idea de causalidad, indebidamente extendida fuera de la única esfera donde resulta válida, ha suprimido entonces el asombro –un asombro que resurge intacto desde el momento en que la causalidad ha sido deportada a su propio territorio, abandonando todos los terrenos que había dado a conocer falsamente. Entonces, todo ser aparece bajo los auspicios de lo «no causado», de lo «sin razón», de lo totalmente «inexplicable», y por último y sobre todo de lo *no necesario*. [...] Es importante [señala] desprenderse

también de otro modo con Hegel¹⁷⁸ y con Kierkegaard¹⁷⁹; entra en el pensamiento la idea de algo otro, como contraparte de la conciencia idealista, una existencia significativa y oculta a la conciencia, un ámbito inconciente que crece y se despliega en el arte y la literatura del romanticismo para irrumpir en la filosofía de Nietzsche, y luego se derrama y populariza penetrando y transformando todo lo cotidiano con Freud.

Macedonio aparece al final de este recorrido y, a diferencia de Freud, para quien los ensueños habitan todavía en las tinieblas del inconciente, y remiten al sujeto, clausura definitivamente la escena de la representación declarando la indiscernibilidad entre ensueño y realidad y la inanidad del sujeto; de aquel Sujeto moderno que tenía en esa estructura la función activa de mantener la separación y que había producido de un lado de la representación, la ciencia y del otro, la novela.

La metafísica de Macedonio se abre camino desde el idealismo, ayudándose del pragmatismo, en un campo fenoménico que deja atrás definitivamente esa estructura. La indiscernibilidad entre imagen y sensación implica la anulación de la diferencia entre el sujeto y el objeto y de la distancia de la representación.

Según Michel Foucault, antes de que la representación lo gobernara todo, antes de la época clásica (como llama él al siglo del racionalismo, que va de Galileo y

de los análisis modernos del absurdo, olvidar las novelas de Kafka o de Céline, para recuperar todo lo extraño que hay en ese pensamiento que actualmente podría parecer que se ha vuelto un lugar común. Pensamiento del desengaño, que sugiere que antes de esa toma de conciencia de la contingencia todo aparecía bajo el signo de una necesidad, ciertamente confusa, pero cuya misma vaguedad la protegía de una investigación crítica” (2012 [1967]: 25).

¹⁷⁸ Dice Daniel Brauer, refiriéndose a cierto tratamiento de la cuestión de la locura por Hegel: “Para Hegel la locura no es un sinónimo de la irracionalidad sino un conflicto no resuelto de la razón consigo misma”, Aunque también aclara que, “el examen que [...] lleva a cabo del tema, forma parte también de su toma de posición frente a las críticas del Romanticismo a las desmedidas pretensiones de la razón ilustrada y su reivindicación del sueño y la locura como fuentes del «genio» creador”, Lo que nos importa es que señala que: “La radical dicotomía entre razón y locura que según Foucault, caracterizaría el saber de la Ilustración no se encuentra en Hegel, para quien la locura, como veremos, es un «privilegio» de un ser racional” (2009).

¹⁷⁹ Señala Adorno, en su obra *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, respecto del autor: “Kierkegaard era bien conciente de su afinidad con Schopenhauer, y poco antes de su muerte anotó «curiosamente yo me llamo: S.A.; también somos uno lo inverso del otro» - «no puede negarse que es un escritor importante, me ha interesado mucho, y me ha dejado perplejo encontrar un escritor tan cercano a mí a pesar del total desacuerdo»” (2006 [1933]:15) y más adelante afirma: “La pasión se cuenta en Kierkegaard, junto con la melancolía, la angustia y la desesperación, entre los afectos que representan, como cifras, a la verdad oculta [...]. La pasión es una categoría subjetiva: el impulso natural del espíritu, que Kierkegaard concibe siempre conforme al modelo de la inclinación erótica. Kierkegaard cree incluso poder asegurarse del contenido trascendente de la fe en el contenido psicológico de la pasión «Pero la pasión suprema de un hombre es la fe»” (2006 [1933]:152).

Descartes a Newton y Leibniz), al acabar la Edad Media, entre los siglos XV y XVI, la locura se manifiesta en el mundo como una experiencia que tiene el poder de revelar misterios inaccesibles a la razón. Tiene un lugar preponderante en la comedia, en la pintura, también en la “literatura sabia” (1991 [1964]: 29), e incluso en “los grandes textos de los humanistas”, “podemos ver [dice] cuán cierto es que, desde el siglo XV, el rostro de la locura ha perseguido la imaginación del hombre occidental” (1991 [1964]: 30).

Afirma el autor que la obsesión de la gravedad de la amenaza de la muerte que en la Edad Media “pende sobre la existencia humana” (1991 [1964]: 31), es reemplazada hacia el siglo XV por la mueca burlona que la locura hace de la muerte:

Lo que la muerte desenmascara no era sino máscara, y nada más [...] lo que hay en la risa del loco es que se ríe por adelantado de la risa de la muerte; y el insensato, al presagiar lo macabro, lo ha desarmado. (1991 [1964]: 31)

La locura, que había sido antaño nada más que la imprudencia humana de no ver en el destino el signo de la gravedad y de la seriedad del fin, se vuelve entonces una tentación, una fascinación y un desafío; el mundo se adorna con una fiesta insensata, un carnaval en el que las fuerzas demoníacas dejan de encarnar lo macabro y cadavérico para dotarse con la sonrisa de una fiesta. El Renacimiento experimenta la locura como la risa de una potencia trágica de la existencia, que aparece bajo la seducción de la bestia animal y de una sabiduría esotérica: “Este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el Loco en su inocente bobería. En tanto el hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias” (1991 [1964]: 39).

Esta figura cuya fuerza aparece íntegra en las pinturas del Bosco se va desdibujando hacia el siglo XVI, cuando va siendo “atrapada en el universo del discurso” (1991 [1964]: 49), se pierde su fuerza trágica y va siendo desplazada de la escena del mundo, pero esta desaparición, afirma Foucault, no es un hundimiento sino un ocultamiento, y esto oculto es lo que reaparece en la experiencia de la locura de un Artaud o un Van Gogh.

Antes de perderse el rastro de esta loca sabiduría, bajo la tiranía del encierro en la época clásica, que anticipa el total encubrimiento que sobrevendrá mucho después, en el siglo XIX, bajo la forma de la “enfermedad mental” (1991 [1964]: 186) (—¿Encubrimiento de qué? —De que la locura es la contracara de la razón). Antes de que la racionalidad tome las riendas definitivas de la representación, el resplandor del

Renacimiento ilumina todavía con toda la gracia y profundidad de la tragedia en las obras de Shakespeare y de Cervantes, momento final de la época.

Y es a Cervantes, al Quijote, adonde se remonta Macedonio para encontrar el más claro paradigma que guía su anhelo estético: la prosa de “mareo”:

Leed nuevamente el pasaje en que el Quijote se lamenta de que Avellaneda publique una inexacta historia de él, pensad esto: un “personaje” con “historia”. Sentiréis un mareo; creeréis que Quijote vive al ver a este “personaje” quejarse de que se hable de él, de su vida. Aun un mareo más profundo: hecho vuestro espíritu por mil páginas de lectura a creer lo fantástico, tendréis el escalofrío de si no seréis vosotros, que os creéis al contrario vivientes, un “personaje” sin realidad. (III: 257-258)

Varios pasajes de la segunda parte responden a esta referencia y a esta idea de Macedonio. Cuando el Quijote se encuentra casualmente con el personaje de la falsa segunda parte, con el mejor amigo del falso Quijote y lo persuade en una cordial y amistosa conversación de la deshonestidad de su escritor, diciéndole que, a ojos vista, él mismo es el verdadero Quijote y, puesto que el falso personaje confiesa que el otro supuesto Quijote en nada se le parece, debe convencerse de inmediato de la mentira y deshonestidad que representa. Los límites de la novela son traspasados, la falsa ficción y la verdadera ficción, dialogando entre sí, lo envuelven todo en un torbellino de reflejos que no cesan, pues no hallan el reposo de su significado en ninguna referencia. Los derechos de la auténtica ficción reclamados por Don Quijote, personaje creado por el personaje de novela enloquecido por las novelas de caballería, llegan al paroxismo, cuando son reconocidos por el mejor amigo del falso personaje de la falsa segunda parte, quien alegremente convencido revoca su propia inautenticidad, traicionando su cualidad de mejor amigo, al tiempo que admite el fraude de su escritor y con ello, su autosupresión inmediata. Porque ¿qué hace caminando por las calles de la novela buena el personaje de la falsa? Y ¿qué queda de él después del desengaño, una vez convencido de ser víctima de una impostura? ¿Se convierte el falso personaje entonces en una persona real y sin disfraz? ¿Una persona desprendida de su personaje, desengañada de la ficción que representa? ¿Qué es de su realidad comparada con la del verdadero Quijote? ¿Cómo puede el personaje desconectarse de la impostura de su papel a favor de la autenticidad del personaje que lo interpela, descreer de la novela que lo vio nacer? ¿A dónde se va el falso mejor amigo cuando se despide del verdadero Quijote? Ya no es más que el personaje desengañado de la falsa segunda parte. Ahora figura, aunque en un rol mucho menor, en la verdadera segunda parte de la novela buena. El personaje así lo prefiere —ante todo, la verdad—:

Mira, Sancho, cuando yo hojeé aquel libro de la segunda parte de mi historia, me parece que de pasada topé allí este nombre de don Álvaro Tarfe.

[...]

Finalmente, señor don Álvaro Tarfe, yo soy D. Quijote de la Mancha, el mismo que dice la fama, y no ese desventurado que ha querido usurpar mi nombre y honrarse con mis pensamientos. A v. m. suplico, por lo que debe a ser caballero, sea servido de hacer una declaración ante el alcalde deste lugar, de que v. m. no me ha visto en todos los días de su vida hasta agora, y de que yo no soy el don Quijote impreso en la segunda parte, ni este Sancho Panza mi escudero es aquel que v. m. conoció.

—Eso haré yo de muy buena gana, respondió D. Álvaro, puesto que cause admiración ver dos don Quijotes y dos Sanchos a un mismo tiempo, tan conformes en los nombres como diferentes en las acciones: y vuelvo a decir y me afirmo, que no he visto lo que he visto, ni ha pasado por mí lo que ha pasado. (Cervantes, 1983[1615]): 856-857)

Si el personaje se vuelve real en tanto personaje, dice Macedonio, el lector se vuelve ficción, la línea divisoria que mantiene separados y remitidos uno al otro (imagen y realidad) desaparece. Los tranquilizadores límites que mantenían a las locuras del Quijote en la escena imaginaria, son traspasados. Esto no ocurre cuando una novela se parece a la realidad, no ocurre tampoco cuando la realidad se basa en una novela. ¿Cuándo ocurre y qué significa que el lector se vuelva ficción? ¿Cómo existe Don Quijote cuando emite juicios sobre la verosimilitud y falta de similitud de su propia representación? La novela se desdobla, se vuelve metafísica. Tampoco quiere decir que la realidad forme parte de la novela. La realidad tenía ya un lugar en la primera parte del Quijote: la encarnaban la sobrina de Quijano, el cura y el barbero. Ellos eran la cordura, cuya vida es trastocada por la ensoñación del protagonista. En cambio ahora no es la realidad, es la misma novela, pero apócrifa, la novela enredada en otros sueños, ensueños ajenos a esta historia, y ensueños envidiosos e impostores, la que cruza el paisaje de la obra. El cruce de la vida y la ficción y el reflejo del mundo en la novela son atrapados en las redes de un nuevo encantamiento, el de la vida de los personajes fuera de la novela. En las habitaciones de la novela encontramos a lectores de la novela apócrifa, los personajes falsos caminan por las mismas calles que los buenos. Más aún, la segunda parte de la novela apócrifa salió antes que la original y la original le sigue los pasos, a fin de refutarla. Y con esta operación de refutación novelística también nosotros, lectores y testigos de la abjuración ante alcalde de la falsedad de la novela apócrifa de Avellaneda, somos introducidos, con el falso personaje, en la novela buena, mientras preguntamos ¿será verdad que Don Quijote convence tan fácilmente al personaje apócrifo de la inanidad de su existencia? Lo que ocurre aquí, en este extraño bucle de los signos, por el que la ficción se vuelve real en

tanto ficción, no es que la realidad copie a la ficción, sino que el personaje pasa a la vida, dice Macedonio, no por su parecido con personas realmente vivas, ni porque las personas se vean influenciadas por el personaje en la vida real, ni porque las personas reales sean parte de esta novela imaginada, sino que el personaje se vuelve real en tanto tal, como ser autónomo. Esta realidad del personaje de ficción es lo que lo vuelve eterno.

Pero todavía nos faltan elementos para juzgar la tesis del personaje y la de la eternidad en el contexto de la metafísica. No basta la teoría de la indiscernibilidad de las imágenes y la sensación para comprenderlas. Con esta tesis estamos todavía en el comienzo. No hemos salido aún del punto de partida a que conduce la salida de la escena cartesiana.

En este punto de partida Macedonio no ha hecho sino desandar el camino por el cual la modernidad, en nombre de la subjetividad, ha puesto en juego a la lógica y a las matemáticas, a la causalidad material y a la moral de un sujeto responsable de sus actos y de sus pensamientos, como vallas separadoras entre los ensueños y lo real. Es esta concepción la que ha sido revertida por la concepción de la indiscernibilidad. Y con este deshacer vallas se pone de manifiesto una escena en la cual se mantiene como criterio de verdad la convencionalidad de las costumbres y la sensatez de pueblo del cura y del barbero, la prudencia y las buenas maneras (una causalidad fenoménica), criterio que se ve acosado por el disparate de una alucinación que mezcla los signos revelando “la sinrazón” del fondo (Foucault, 1991 [1964]: 249). Con el análisis de la indiscernibilidad entre imagen y sensación no hemos llegado más allá de la comprensión del realismo de la primera parte del Quijote. Para comprender la concepción de la eternidad del personaje debemos avanzar.

La representación contiene el propósito de adiestrar a las imágenes de modo que se adecuen a la realidad, que sus configuraciones no puedan sino corresponderse con aquello que, en la experiencia es real, es cosa y no fantasma. Los instrumentos de ese adiestramiento son la lógica y la matemática aplicadas en la observación minuciosa y realizando una pormenorizada analítica de la experiencia. Es lo que hace a la racionalidad del pensamiento moderno. Macedonio desconoce totalmente esta racionalidad. No existe nada en ella que tenga que ver con alguna verdad considerada en su metafísica. Pero también desconoce lo que según Foucault a partir del siglo XIX

se impone como “nuevas empiricidades” (Foucault, 1968 [1966]: 245): Macedonio rechaza la idea de la muerte, rechaza la importancia del lenguaje, del inconsciente y de la historia en su metafísica. Y podría decirse que, al rechazar la solución que da Kant al conocimiento, queda fuera de la constelación de ideas que según Foucault se abre a partir de la filosofía trascendental kantiana.

Las aventuras del Quijote son anteriores al adiestramiento racional del pensamiento, están ubicadas antes del despliegue moderno del sujeto y la representación clásica. Su locura no se extravía de la lógica ni de la gramática, sino de la sensatez del cura y del barbero. En la escena de esa sensatez, la locura es todavía alegre desenfado, afirmación de la ilusión, endemoniada poesía. Esta pecaminosa locura no representa todavía socialmente el peligro absoluto, que según Foucault, como el signo del mal, en el siglo XVII recibirá la condena del ostracismo y del encierro, cuando la subjetividad se yergue como razón y empuña todas sus herramientas contra ella.

Macedonio ha despejado el terreno de su metafísica quitando esas herramientas, en esa escena despejada encuentra que *El Quijote*, siendo la mejor novela de las que se han escrito, no es tan buena que pueda ser considerada una obra de arte. Afirma que es sólo realismo, copia de la realidad. Representación, si se quiere, pero en un sentido primario. Es el juego de imágenes de lo real plasmado en el cuadro, creído en el relato:

Todo el Quijote es obra de belleza natural, no artística, arte no consciente, humorístico y serio, espontáneo producto de entusiasmo –que el asunto produce en el autor– no de técnica. Es la más grande de las casi novelas, mucho más psicológica que las menudencias de psicoanálisis de los novelistas del monólogo interior, pero no es belarte [...] Mas en una misma obra máxima de arte no consciente se inauguró la prosa técnica o consciente. (III: 257)

El realismo de esta novela, y quizás también de cualquier otra, no se gesta en la representación moderna, sino en su antesala, aquella en la cual la sensatez es desafiada por las fuerzas demoníacas de la ilusión y la poesía. Su posibilidad es anterior a la división de la experiencia en su estructura lógica y su contenido sensorial. El realismo de la novela se gesta en virtud de la indiscernibilidad entre imagen y sensación, y vive del poder alucinatorio de las imágenes. No importa si la alucinación consiste en una copia de los rasgos usuales de la vida práctica o en una copia de las fantasías más descabelladas de los sueños o pesadillas. El realismo estriba en la posibilidad de hacer creer que tienen las imágenes, en el hechizo de las apariencias. El

arte copia a la realidad para hacer creer en su producto. La representa no como la ciencia en el sistema de sus leyes, sino como el pintor, el escultor y el historiador: en sus costumbres y maneras.

Podría verse históricamente, a partir de ese momento inicial de la modernidad, en el Renacimiento, donde Foucault ve brotar a la locura como el signo de una burla enigmática y esotérica, cómo, paralelamente, se van desarrollando por un lado la ciencia y por otro la novela, como sendas respuestas a ese inicial desafío. La novela habría sido, frente a la ciencia del objeto externo, el complementario desarrollo de la interioridad, el lugar de las fantasías.

Pero, en el momento inicial, cuando aún el sujeto estaba todavía sólo en potencia, la novela expresaba otra cosa, expresaba la inquietud que traería el hechizo de las imágenes en un mundo que se adivinaba pronto abandonado de la mano y la mirada protectora de Dios. Si la ciencia domestica a las imágenes con las herramientas del cálculo, la novela lo hará circunscribiéndolas en el mundo interno, haciendo crecer y desarrollando los recorridos de esa interioridad del sujeto.

La indiscernibilidad entre imágenes y sensación se retrotrae a ese momento inicial, a esa inquietud del hechizo de las imágenes que Descartes combate. Es esa inquietud anterior a la fundación del pretendido seguro suelo de la racionalidad, dentro del cual se habían mantenido en el desprecio esos pocos casos en que la realidad se confundía con el ensueño, la que conmueve otra vez a Macedonio Fernández en el momento posterior al acabamiento del imperio de esa fundación.

Es ocioso fingir que las imágenes se corresponden con una realidad que estaría detrás de ellas mismas, una pretendida realidad accesible únicamente a la razón. No es sólo ocioso e innecesario, hay en ese modo de entender las cosas un error enorme, una condena de la existencia.

Macedonio enfrenta el hechizo de las imágenes recurriendo a la pasión, a la metafísica, al humor y a la novela. Para comprender ese enfrentamiento es preciso que primero abordemos el otro modo del fenómeno: la afección.

La afirmación de la indiscernibilidad entre imagen y sensación, reiterada innumerables veces, y presente en casi todos los textos macedonianos, encierra una posición decisiva: hemos dicho ya que por ella se abre paso hacia una concepción completamente diferente de la supuesta por la filosofía de la representación. Queda

abolida la diferencia sujeto-objeto. Veamos una de sus consecuencias.

Bajo la perspectiva de la representación pensamos a las sensaciones como estímulos recibidos del mundo material; los estímulos en sí mismos carecen de sentido, el sentido se configura subjetivamente a partir de la inteligencia y la imaginación. Las imágenes son ya configuraciones subjetivas de esos estímulos.¹⁸⁰

Macedonio niega esa actividad configurante subjetiva. Las sensaciones son fenómenos, son ya imágenes, las percibimos con sentido, no existe el estímulo material puro desprovisto de imagen. No podemos hacer la experiencia de esos estímulos físicos que generan la percepción, no podemos percibir los estímulos de la sensación. Sólo percibimos imágenes y, como quiera que se las perciba, siempre tienen ya un sentido¹⁸¹.

4.2.3. El juego de las imágenes: las imágenes causales, las creencias y la incidencia de las imágenes por asociación

Recapitularemos primero aquí el conjunto de lo que hemos analizado en diferentes oportunidades respecto de la forma de ser de las sensaciones e imágenes y de sus relaciones con la causalidad:

Hemos abordado la cuestión relativa a la relación entre las imágenes, las creencias y el mundo en 3.5. La inexistencia de la materia. La causalidad, al final del

¹⁸⁰ Así, por ejemplo, se expresa Vargas Malgarejo para definir su concepto de percepción: “La percepción es biocultural porque, por un lado, depende de los estímulos físicos y sensaciones involucrados y, por otro lado, de la selección y organización de dichos estímulos y sensaciones. Las experiencias sensoriales se interpretan y adquieren significado moldeadas por pautas culturales e ideológicas específicas aprendidas desde la infancia” (1994: 47).

Al respecto es interesante la crítica que formula Gilbert Simondon tanto al asociacionismo como a la teoría de la forma, sosteniendo que ambos planteos de la percepción dependen del esquema materia-forma, el cual no puede dar cuenta de la percepción de individuos: “es posible preguntarse cómo el sujeto capta objetos separados y no un *continuum* confuso de sensaciones, cómo percibe objetos que tienen su individualidad ya dada y consistente. El problema de la segregación de unidades no es resuelto ni por el asociacionismo ni por la psicología de la forma” (2015 [1958]: 293). El autor propone considerar a la percepción como un “acto de individuación” y dice que “para poder considerarla así es necesario introducir un término que se puede llamar «tensión psíquica» o mejor, grado de metaestabilidad [...] una forma como el cuadrado puede ser muy estable, muy pregnante, y contener una débil cantidad de información, en el sentido de que muy raramente puede incorporar en ella elementos de una situación metaestable” (2015 [1958]: 297).

¹⁸¹ La percepción puede ser de algo muy bien estructurado o de algo que no se termina de comprender, algo misterioso, pero en ella siempre late el sentido. Los sentidos que no se pueden definir en categorías previamente establecidas pueden asimilarse a lo que Simondon llama “metaestabilidad”. (Cfr. nota anterior).

apartado 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable. Allí nos referimos por primera vez a la teoría empirista de la causalidad como observancia con creencia de secuencias inmediatas contingentes. Esta formación de la creencia es el “darse del Mundo” (García 2003: 13), aquel “darse” del que Macedonio afirma que es tal que “se da una sola vez” y se constituye como lo que se repetirá siempre. Este “darse” es expuesto en la citada carta a Borges de 1938, como: “el modo de acontecer que excita la Acción hacia la obtención o hacia la evitación de su efecto” (García, 2003: 13)¹⁸²

Hemos también mencionado allí que esta teoría implica una interpretación temporal en la medida en que toda relación causal se configura como pasado; y que Macedonio afirma que el futuro sólo puede radicar, como fenómeno, en la expectación de lo imprevisto. E hicimos una primera aproximación a la discriminación entre sensación e imaginación.

Luego al comienzo de este capítulo en 4.1. La concepción nominalista de la inteligencia entendida como articulación de imágenes, señalamos que las imágenes son los elementos constituyentes del pensar, pero que pertenecen al ser, a los fenómenos mismos, que no las construye el pensamiento sino que las encuentra. Dicho más claramente: las recorta del continuo del sentir por medio de la atención (VIII: 364). En el apartado 4.1.1. La inteligencia y las palabras, vimos que captarlas es atender a su diferencia. Dado que sólo es concebible lo que suscita una imagen privativa (VIII: 286). Pensar implica encontrar la diferenciación que constituye una imagen de lo sentido. En el punto 4.1.3. La inteligencia, la razón y el conocimiento del mundo, volvimos a aludir a la concepción causal que sirve para distinguir entre imaginación y sensación, y recordamos que esta diferencia da consistencia al concepto macedoniano del “mundo” como darse imágenes en la sensación; y que este modo de darse de las imágenes, que es un “darse de una sola vez” (VIII: 398), no está limitado por ninguna ley sino que es imprevisible. Esta vez acotamos las relaciones que el darse en la sensación tiene con la voluntad: cuya característica es aparecer de forma independiente de ésta, la relación es indirecta, sólo se produce a través de movimientos del cuerpo. Con esto último queda definido que el darse de la sensación es siempre una relación a las posibilidades de acción del cuerpo (constituido también como imagen

¹⁸² La misma carta se encuentra en Epistolario OC. II, la cita se encuentra aquí en p.21.

causal), mientras que el darse imaginario, que es inmediatamente modificable por la voluntad o el deseo, no implica relación alguna con la acción, con el cuerpo ni con el mundo.

Ya dentro de esta sección, al abordar temáticamente las imágenes (al comienzo del punto 4.2., hemos visto que, según Macedonio, lo que habitualmente consideramos real, el mundo a nuestro alrededor, está, metafísicamente considerado, constituido exclusivamente por imágenes. Lo que llamamos cosas son grupos de imágenes unidas en la memoria por relaciones causales, grupos de sensaciones cuyos cambios encontramos relacionados en un orden invariable entre sí. Tal invariabilidad, que comporta cierta flexibilidad (las imágenes pueden variar mientras no resulten inconsistentes con la creencia), importa a la práctica y a la conservación de la vida, o a cualesquiera sean los propósitos de la acción en el mundo. Las secuencias inmediatas de imágenes generan creencias, las creencias confieren solidez a las imágenes. Esta solidez creída, que Macedonio llama causalidad, hace suponer que estas imágenes provienen de cosas más sustanciales que existen fuera del pensamiento. Pero no hay tales sustancias fuera del pensamiento. Cosas y hechos se constituyen como creencias, como firmes artículos de fe, cuando se descubre entre las imágenes secuencias inmediatas que forman complejos invariantes, y basta con ello para que exista el mundo. Apuntamos que en el modo de ser de las imágenes está implícita su repetición y que las mismas imágenes pueden darse con o sin sensación, que incluso en el orden de la memoria las mismas imágenes pueden ser objeto de recuerdo o reviviscencia, según se asocien o no en la memoria a las sensaciones de origen. Hicimos notar que, si bien como empirista Macedonio sostiene que todas las imágenes provienen de la sensación, no obstante, la imaginación tiene una prioridad ontológica sobre la sensación, puesto que metafísicamente las sensaciones son imágenes y nada más. Y señalamos que esta prioridad será de la mayor importancia cuando pongamos en consideración al fenómeno afectivo en su relación con las imágenes, puesto que se verá que la afección, que en tanto fenómeno es aún más originaria que las imágenes, si bien puede darse en dependencia al fenómeno sensorial (que es lo que ocurre en el ámbito de la acción en el mundo), puede también darse en una existencia independiente de lo sensorial y ejercer un influjo decisivo sobre la aparición de las imágenes, a través de un accionar diferente del causal, de un accionar afectivo, como ocurre en los

ensueños, en el modo de vida característico del enamoramiento, en la conmoción de la conciencia por influencia del arte, y en la metafísica y la mística.

En el punto 4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación, recorrimos las razones que Macedonio da para negar una diferencia de naturaleza entre imagen y sensación y, en 4.2.2. Imágenes causales y asociativas, asentamos que la única base válida de la distinción que acepta Macedonio está en este concepto de causalidad. Y describimos algunas de las características que resultan de esta nueva división de los fenómenos.

Según el modo de aparición y desaparición en el campo sensorial, las imágenes se manifiestan de dos típicas maneras. Las mismas imágenes se presentan a veces por medio de encadenamientos causales, a veces por asociación. Las imágenes que se presentan en encadenamientos causales también serán llamadas por Macedonio “sensaciones” (VIII: 188) y a veces “imágenes intensas” o también “percepciones” (VIII: 309) y “presentaciones” (VIII: 395); las otras imágenes, que se presentan por simple asociación, serán llamadas también “fantasías” (VIII: 342), “pensamiento” (VIII: 391), “recuerdos, residuos de sensaciones” (VIII: 330), “representaciones” (VIII: 395), “reminiscencias o reviviscencias” (VIII: 48-49). Estos dos grupos no coinciden con la clasificación habitual entre la percepción de una realidad objetiva, por un lado, y los productos de la imaginación y el pensamiento, por el otro. A partir de la anulación de la idea de materia y de sujeto las clases de imágenes se distribuyen de modo nuevo: las imágenes causales no son materiales, sino tan inmateriales como las otras; su estatuto es el de la creencia. Por su parte, las cosas soñadas pueden ser causales en el ensueño, mientras que en el mundo causal se interponen cantidades de imágenes por asociación que rompen a cada momento las secuencias del caso. Hemos desarrollado las consecuencias de esta asimetría con la habitual diferencia entre sueño y realidad arriba en 4.2.2.1. La causalidad, no puede distinguir entre subjetividad y objetividad.

Queremos ahora ajustar en un cuadro o idea de conjunto el juego de estos dos tipos de imágenes en la vida de la conciencia. Dar un recorrido en torno a las consecuencias que se siguen en la descripción de lo real de esta toma de posición respecto de las imágenes.

Para ello volvamos al punto de considerar que todo lo que existe es imagen o

afección, y que las imágenes son el pensamiento, recordando que esto no quiere decir que el pensamiento siempre encuentre sus imágenes como figuras precisas. Pensar es, para Macedonio, algo difícil. Percibir un fenómeno actual es algo que raramente ocurre. En general no percibimos los fenómenos actualmente sino que aplicamos automática o espontáneamente a las situaciones presentes imágenes que la experiencia pasada nos ha enseñado y se han constituido como figuras estables y recurrentes. Mientras nuestras imágenes sean realmente tales, y no nociones sin contenido privativo, aunque sean del pasado, tienden a constituir realidad y se presentan en sensación, de modo que podemos actuar efectivamente en el mundo a partir de ellas, pues nada hay detrás de las imágenes. Es así que Macedonio afirma: “Pasado es todo, incluso el presente; en el momento en que lo juzgamos, que llegamos a una afirmación sobre él, el presente o un hecho presente ha pasado” (VIII: 306).

Tomemos en consideración también que el concepto de la indiscernibilidad entre sensación e imagen, entre original y copia, del cual podría esperarse que definitivamente anulara y superase la diferencia entre los dos tipos de entidades que compara, no lo hace. La diferencia entre imagen y sensación no desaparece, cambia su concepto, se convierte en una diferencia entre modos de relacionarse las imágenes, que se presentan ya como creencias invariables que comprometen a la acción, ya como formas evanescentes y variables, independientes de la práctica. La diferencia ha cambiado notablemente, pero no se ha anulado. Ocurre que las imágenes se hacen sustanciales, pierden su carácter de copias y de artificios segundos, al tiempo que lo real se hace imagen, se torna artificio y máscara. La realidad absorbe los poderes del artificio, a la vez que las imágenes se convierten en originales; y entonces se produce una inversión del sentido de verdad de la experiencia, pues ahora la fuente del engaño es la apelación de la pretendida realidad a una supuesta sustancia externa: “Realidad no significa *fuera* de la Sensibilidad, sino soñado bajo la ley de Causalidad” (VIII: 314).

La diferencia causal establece que el mundo está constituido por complejos de sensaciones que se dan, como fenómenos, para la acción. Pertenece al orden de la vida práctica y no de la metafísica. Aunque es la metafísica la que descubre cómo es que se da este mundo sensorial. Mientras las mismas imágenes se dan también desconectadas del mundo, formando entonces asociaciones en el registro paralelo del pensamiento.

Ahora bien, ¿cuál es el grado de incidencia que tienen estas secuencias inmediatas causales en la experiencia concreta según Macedonio?

Toda sensación deja imágenes, que se repiten siempre. Y así también se repiten las secuencias inmediatas, las sensaciones unidas por causalidad. Ya lo hemos visto, si vemos con claridad, que la piedra arrojada contra el vidrio ocasionó que éste se rompiera. Si observamos una secuencia de continuidad perfecta entre el golpe de la piedra en el vidrio y su quebrantamiento, creemos que siempre ocurrirá así. La repetición se da igualmente en imagen y en sensación. Después pueden analizarse las variaciones y las condiciones limitantes de este suceso y consignarse en fórmulas por escrito como ciencia experimental, pero la creencia se formula inmediatamente a la visión de la relación inmediata entre choque de piedra contra vidrio-vidrio roto. (VIII: 322).¹⁸³

También se repiten los recuerdos de los acontecimientos y los recuerdos de las repeticiones por sensación, por medio de las imágenes, que son la posibilidad de la memoria; lo mismo se vuelve infinitamente múltiple, infinitamente recurrente en la imaginación. Pero esta infinitud potencial de repeticiones imaginarias es sólo virtual. Lo único que ocurrió es su recorte por virtud de la atención, su diferenciación originaria. En la realidad vivida concreta y cotidianamente la memoria no es tan potente que tenga a disposición todas las repeticiones posibles en cada oportunidad. Por el contrario, habitualmente la memoria es pobre y el recuerdo requiere de esfuerzos que no siempre la afección concede. Así describe Macedonio a la memoria en su cotidiana existencia:

Los que ahora llamo imágenes en mi memoria son poquísimos hechos, y encadenamiento causal entre ellos estrictamente no lo percibo casi, tal es la prolija perdidumbre de todo en la cotidianeidad psíquica. Para encontrar numerosos casos de secuencia sin variación necesito casi provocarlos, experimentar [...] Si por ejemplo, se me preguntara ahora, por una secuencia causal bien común: la caída de un fruto inmediata a la sección de un tallo, no recuerdo ninguna concretamente. (VIII: 289)¹⁸⁴

De modo que, aunque toda secuencia causal tenga una potencia virtual infinita de repetición, las debilidades de la memoria disminuyen esa potencia a un mínimo

¹⁸³ Vimos un ejemplo similar en 4.2.2.1. La causalidad no puede distinguir entre subjetividad y objetividad.

¹⁸⁴ La potencia de la memoria está asociada, según Macedonio a la afección, la memoria es afectiva. Ver *Infra* 5.2.1.1. Las imágenes como especificación de la afección, n. 280, pp. 277-278. continuación de esta cita de VIII: 289.

disponible en cada ocasión, e incluso pueden llegar a anular totalmente su incidencia. Y esto para Macedonio significa que las secuencias no se cumplen. En el momento en que la memoria no las recuerda las relaciones no se dan.

No obstante, aunque la importancia de lo causal se vea disminuida en lo cotidiano por las debilidades de la memoria cuando esta no está motivada por la acción, podría esperarse que, en y durante la acción, cuando las situaciones excitan la emoción y traen por sí mismas las reviviscencias de las secuencias pertinentes, éstas se cumplan con máxima potencia y efectividad. Y en efecto es así. Sin embargo, Macedonio indica que incluso en estas situaciones especiales la potencia causal se ve las más de las veces disminuida e impedida, esta vez por la presencia casi inevitable de lo imprevisto en toda situación vivida:

[...] debiéramos examinar los frecuentes estados de certeza y correlativa predicción que sufren decepción: el error, lo imprevisto de todos los días, lo mal esperado, lo no esperado, el error distinto de la ignorancia admitida, el error que es tan frecuente en la cotidianidad y en la Ciencia como el saber, y que está constituido siempre por la creencia de haber comprobado la invariabilidad de una secuencia. (VIII: 291)

De manera que, aunque la posibilidad de recurrencia de las imágenes causales sea infinita, unas veces en virtud de la memoria y de la falta de interés, otras por lo inevitable de los imprevistos de toda situación, su consecución en lo concreto suele fracasar. Y en la experiencia concreta del mundo no se hallan, según Macedonio, muchas secuencias causales efectivas.¹⁸⁵

Macedonio establece que la fuerza, solidez y efectividad de una creencia será relativa a la contigüidad de las secuencias que abarca. Creeremos con menos firmeza, con probabilidad gradual, en secuencias no inmediatas (un enfriamiento del cuerpo puede producir una enfermedad, pero no siempre lo hace).

Sólo las imágenes de perfecta contigüidad se constituyen como verdaderas sensaciones complejas; en las que no presentan continuidad perfecta queda lugar para la intromisión de nuevas asociaciones, para hipótesis y conjeturas que desintegran la creencia. Por las discontinuidades secuenciales de las imágenes, se introducen o pueden introducirse otras imágenes de asociación. Son creencias menos sólidas, sensaciones menos consolidadas, que permiten la incidencia de imprevistos. Los

¹⁸⁵ Vimos en 3.2.5.1 Discusión de la causalidad, pp. 108-110, que Macedonio afirma que por lo menos “la mitad” de las cosas son percibidas sin causa. Textualmente dice: “las percepciones de estrictas secuencias causales son sólo la mitad, digamos, de nuestras percepciones cotidianas” (VIII: 287).

curso causales, las creencias y las descripciones serán menos estables y seguras, más variables y volubles, cuanto menos continua sea la aparición de una cosa después de la otra, y más expuesta al olvido y a la variación estará la creencia asociada a su observancia:

El hombre y todo viviente actúa ebrio de certeza constante en las secuencias inmediatas, y con certeza de probabilidad (psicológicamente: creencia débil) en las más y más mediatas; sabe ciertamente que si agita el vaso el agua caerá, y cree, débilmente, probable que de ese cielo nublado si se mantiene el calor y sopla un viento norte y este es duradero, etcétera, caerá lluvia: secuencia mediata. (VIII: 376)

Incluso puede afirmarse que si las secuencias no son inmediatas, entonces no se trata de secuencia causal:

Con complejos de hechos y secuencias invariables pero no inmediatas entre ellos no haremos causalidad; por ejemplo, del complejo "cópula de una pareja animal" no puede predecirse el complejo "nacimiento de un ser semejante". (VIII: 288)

Macedonio cree que las verdaderas secuencias causales no abarcan más que a dos fenómenos, son la secuencia de dos cambios, al respecto habla del "momento de causa y efecto, o *par* secuencial inmediato" (VIII: 322), y de "La secuencia inmediata invariable y subjetiva de *dos*¹⁸⁶ cambios" (VIII: 317). Y también, más decididamente afirma que:

El Mundo, como causal, se da una sola vez, llamando "mundo" a toda experiencia objetiva o subjetiva, es decir que aunque las escenas de simultaneidad, conjuntos, varíen incesantemente, absolutamente imprevisibles, están tejidas todas con *pares* secuenciales continuos, contiguos, inmediatos, no interferibles, inalterables. (VIII: 380)¹⁸⁷

Hay que tener en cuenta al ponderar el valor del concepto de causalidad, que este mundo sólo existe para la acción. Al punto de aparecer y desaparecer con ella.

¿Por qué hay "Mundo"? Pero es que no hay tal "por qué" [dice Macedonio] "sino cuando hemos de ejercer alguna acción; "por qué" significa: que viene *antes*, que viene *después* de un hecho. (VIII: 379)

Este mundo, por el que se mueven los cuerpos, se configura en la secuencia inmediata como posibilidad de la acción, y es esa acción la que hace surgir el tiempo y el espacio, como parámetros que organizan las imágenes que orientarán los movimientos requeridos, para la transformación, provocación o evitación de las circunstancias dadas. "No hay tal por qué" significa para Macedonio, no hay tal mundo, excepto para el momento de la acción. Nos hemos referido en 3.3. Inexistencia

¹⁸⁶ Las cursivas de *par* y *dos* en esta frase y la anterior son mías.

¹⁸⁷ La cursiva es mía.

de Tiempo y Espacio a la diferencia entre las imágenes (o cosas) presentes y las imaginadas como futuras según estén o no al alcance de las acciones eficientes de promoción o evitación de las sensaciones que procuran. La presencia de las cosas es la de las sensaciones, es decir, la de imágenes continuas a la acción inmediata, cuando una imagen está al alcance de nuestro cuerpo y movimientos, o alcanzándolos, la percibimos como sensación: “la Sensación «a que llegamos», o «que nos sobreviene», «que se nos da» como le place, como un Dios” (VIII: 309). Las cosas imaginadas como futuras (constituidas como secuencias conocidas que prevemos se darán luego, que son la representación de un pasado del que estamos sin embargo expectantes, existiendo en dicha expectación la posibilidad de lo nuevo) despiertan, dice Macedonio, movimientos de “insipiente motriz (muscular o mental)” (VIII: 321), que se concretarían en acciones y movimientos al momento de la presencia de lo representado. El futuro es sentido como un estar alejadas todavía las cosas, ya que el estar alejadas implica a su vez un futuro de la inmediatez. Así, la idea del “Mundo” de Macedonio recuerda la del “ser a la mano” de Heidegger o la concepción pragmatista del conocimiento de James.

Se trata del resultado de un conocimiento menor o relativo, parcial. Nunca daría un verdadero conocimiento del ser, sino unas creencias útiles, sólo un prevenir, un estar al día de lo que nos espera, según lo ordene la contingencia de la sensación, que pueden ser más o menos técnicas, pero cuyo sentido es siempre el de manipular, en la medida de lo posible, las circunstancias de la existencia. Conocimiento a la vez relativo y frágil, pues las creencias causales se ven en todo momento desintegradas por asociaciones de imágenes no causales. Mientras que la metafísica busca el conocimiento del ser incondicionado, busca el sentido del ser, de la existencia como tal.

4.2.3.1. La causalidad en juego con la imaginación

Todas las imágenes se repiten, y lo hacen de dos modos: como imágenes causales y como imágenes por asociación. Causalmente, se presentan como sensaciones que producen efectos, que tienen incidencia en la vida práctica y en la afección. Por asociación, se muestran como pensamientos y no esperamos de ellas efectos prácticos, no tienen incidencia en la acción y, al no atribuirles efectos, no

provocan nuestra huida por temor a sus consecuencias ni nuestro aferramiento en la espera de placer alguno (excepto cuando las pensemos como cosas porvenir, en cuyo caso provocan movimientos incipientes de acción, adquieren un aspecto intermedio entre la sensación presente y la imagen asociativa). Hemos visto que las mismas imágenes pueden ser adjudicadas como cosas que encontramos en el mundo y presentarse en relaciones de causalidad, o tenerse por pensamientos, ideas e imaginaciones y presentarse en relaciones de asociación. Cuando sucede esto último, la consistencia de las imágenes suele ser más eventual y fortuita que cuando se presentan causalmente, las asociaciones son evanescentes y maleables a la intervención voluntaria, como los fenómenos que atribuimos a la imaginación y la memoria (podemos por medio de nuestra sola voluntad quitar una imagen asociativa de nuestro campo de visión, dejar de pensar a propósito en alguna cosa, podemos hacer presente una imagen por evocación, y modificar sus atributos imaginariamente). Las imágenes evocadas o imaginadas conviven sin estorbarse con las causales presentes en sensación; aunque a veces atraigan con gran fuerza nuestra atención desviándonos de la que prestamos a las cosas que rodean a nuestro cuerpo. A diferencia de las causales, las imágenes asociativas no se chocan entre sí ni modifican sus tamaños cuando nosotros nos movemos mientras les prestamos atención y tampoco nos afectan físicamente.

Pero también hemos visto que esto no nos autoriza a admitir una diferencia de naturaleza entre ambos tipos de imágenes, sino sólo diferencias circunstanciales, de relación, pues no hay imagen de cosa física, sino sólo de secuencia inmediata y las mismas imágenes de esas secuencias pueden aparecer desconectadas. La propiedad de una imagen de chocarse con otra, o la de mantenerse en una simultaneidad indiferente, no caracteriza a la imagen misma, sino sólo al modo como se pone en relación. La conexión no es un fenómeno, sino continuidad invariable entre fenómenos. Macedonio habla para referirse a estas continuidades de “mínimos de percepción” (VIII: 263) refiriéndose con ello a la dificultad de percibir la inmediación entre dos imágenes o estados. Ya que, puesto que el tiempo y el espacio nada son en la sensibilidad, siempre se percibe inmediación: “todos los hechos o son continuos o separados por hechos” (VIII: 264). De manera que representarse una secuencia no inmediata no es representarse algo que no sea inmediato, sino representarse una inmediación variante.

La existencia de supuestas relaciones de causalidad entre las imágenes se ve, en todos los instantes, desorganizada por relaciones de asociación a las mismas.

La causalidad es una de las categorías críticas de Macedonio. A pesar de aceptar la existencia de imágenes causales como hechos o sucesos del fenomenismo, no acepta que la causalidad establezca algún determinismo en la existencia tomada en cuanto tal. Si consideramos el mundo como el conjunto de creencias verdaderas fundadas en causalidad, podríamos pensar que tenemos una ley general de la experiencia creída y comprobada, pero ocurre que la causalidad se encuentra perturbada en todo momento por la ocurrencia de la asociación.

Dado que no podemos determinar lo causal y lo asociativo según leyes constantes, pues no hay algo que nos autorice a decir que en tales circunstancias imaginamos, en tales otras vemos el mundo, y como lo que aparece como mundo suele perder su cohesión causal al tiempo que pueden parecer asociaciones libres algunas cosas causadas, Macedonio hace de la contingencia el criterio. Sólo podemos decir: *A veces* las imágenes se estorban mutuamente, chocan entre ellas y establecen entre sí relaciones causales, *otras veces* se comportan como relacionadas por asociación y no se sujetan a ninguna necesidad de los cuerpos ni a invariancia alguna de las conocidas.

La causalidad juega su papel en la formación de nuestras creencias, no existe una entidad ni un criterio con respecto al cual pueda decidirse si estas creencias son verdaderas o no. Los que llamamos conocimientos se basan en esta causalidad generadora de creencias, pero las causalidades establecidas son revocables, Y aun las secuencias más firmemente creídas suelen fallar.

Además, es la misma naranja, la misma casa, el mismo paisaje, el mismo jardín, las mismas cosas que aparecen a veces voluntaria otras veces involuntariamente, a veces en relaciones causales otras en asociaciones de la memoria. Lo que aparece una y otra vez es lo mismo. La diferencia se halla en el orden y condiciones en que aparece y desaparece del campo de imágenes. No es importante por qué se da la diferencia relacional, sí lo es el hecho de que la diferencia se presenta, tenemos testimonios de la diferencia, no razones, la apercepción se enfoca en las secuencias invariadas y hace de ellas la ley de sus movimientos.

Pero nosotros reconocemos que *a veces* las imágenes que tengo son percibidas por los otros, a veces las mismas imágenes sólo las percibo yo. Y dado que la razón

que se atribuye habitualmente a esta diferencia, la de la materialidad de las imágenes causales e inmaterialidad de las otras, no es válida y ha sido descartada, la diferencia permanece problemática, no puede explicarse por la indicación de ser unas internas y otras afectaciones del cuerpo exterior:

[...] siendo la naranja percibida y la naranja imaginada igualmente estados psicológicos visuales, táctiles, etc., y nada más, [...], no se comprende bien por qué mi estado psicológico que llamo imagen de una naranja no es visto por otros como es vista la naranja (sensación) por muchos al mismo tiempo. (VIII: 53)

Hay en estas descripciones de Macedonio una expresa voluntad de descomposición, un propósito de desobediencia a la constelación subjetivo-objetivante de la representación moderna, una búsqueda de desacomodación, e incluso de confusión de los contornos y delimitaciones. Aquí por ejemplo, trae a colación que con la desconexión de la tesis refutada, deja de comprenderse una relación entre las cosas, esto no se pone por delante para defender la tesis refutada, el problema queda sin explicación ahora que la tesis fue rechazada. Lo que se pone aquí de relieve es el quedar sin explicación, ¿como prueba de qué? De que la realidad no se dejará atrapar en unas explicaciones. —Ahora que nosotros sacamos la tesis de la materia ya no se entiende por qué son vistas por todos unas veces las cosas y otras veces no. Como si dijera: —ahora con mi nuevo modo de entender y exponer las imágenes esto queda totalmente incomprendido e inexplicado. Extraña virtud la de esta elocuencia de lo inexplicado y de lo incomprendido, en las cercanías de lo cual busca siempre sus respuestas esta metafísica peculiar.

Voluntad de descomposición y de desacomodación que también encontramos, desconfiando de toda idea esquemática o demasiado regular, en la propuesta de otras extrañas formas de rigor conceptual, un rigor de los desequilibrios y del respeto de las incongruencias, según el cual, por ejemplo, se otorga gran importancia a la categoría de lo accidental y a la postulación de lo contingente como criterio y medida que mantiene a lo descriptivo dentro de sus propios límites, sin pretender dar el paso de la ciencia hacia la postulación de leyes o necesidades del ser: *a veces* las cosas son de esta manera, *otras veces no*. No se trata de encontrar la estricta delimitación que convertiría ese *a veces* en un siempre o, mejor, se trata de que no se produzca esa conversión, de mostrar la falsedad de esa conversión. Se repudia la búsqueda de la ley, se quiere disuadir de la verdad de todas las leyes, como si la mera forma de una ley condenara a cualquier juicio al compromiso con lo falso, o para decirlo con las palabras

del autor, con el “falsete” (VIII: 196), o como si toda simetría y regularidad contuviera una debilidad de la visión, una falta de fuerza de la voluntad, y la forma de la ley representase un dejarse llevar de la voluntad del pensante, una necesidad de muletas, una necesidad de apoyarse en esquemas y en ideas supuestas, prestadas, no pensadas, blandura contra la cual se ejerce el constante desafío que suma y redobla las problemáticas y los desacuerdos.

Las imágenes son los instrumentos maleables de esta empresa descompositiva: “Así pues, podríamos decir allí va una imagen mía o de mi espíritu en lugar de decir: allí va un gato” (VIII, 186).

4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición

Pero esa descomposición no es la única empresa adjudicada a las imágenes. Estas son los elementos que originan toda la multiplicidad y la multiplicidad tiene dos facetas que Macedonio pone como contrapuestas. Por un lado, es la posibilidad de la muerte: “la Muerte, [...] hija de la Pluralidad de las Imágenes, pluralidad de cuerpos personales” (VIII: 340) y, por otro, de la repetición eterna. En esta contraposición se encuentra el fin último de la metafísica: “este Impulso a la Metafísica tiene que reposar en una única universal creencia: lo que se dio en secuencia pura en el Pasado, se dará en cualquier Eternidad” (VIII: 387).

Macedonio tiene una actitud variante respecto a la existencia de la multiplicidad del ser. En los primeros escritos la pone en duda e intenta negarla junto a las otras categorías de la apercepción:

No puede desconocerse que es indeciblemente penoso, fatigante el esfuerzo por percibir los fenómenos o contemplarlos con perfecta inteligibilidad, es decir libres de toda forma y ubicación. Las formas de causación, de espacio y tiempo, son más desvanecibles, mas el número o pluralidad y la diferenciación –que quizá son la Misma cosa– resisten a su supresión. (VIII: 44)

Se refiere al problema de saber si la pluralidad es derivada del tiempo y el espacio o si es al revés. A pesar de esa resistencia que menciona la cita, Macedonio dentro del mismo escrito la niega, incluso antes de tener argumentos decisivos para ello, diciendo:

[...] no es fenómeno ni existencia el espacio, el tiempo, toda necesidad causal o no causal y la pluralidad; [...] estas son las únicas adherencias al fenómeno; [...] no siendo existencias nada son y no pueden interesarnos; [...] un examen crítico de su consistencia y condiciones de aparición las disuelve; reduciéndolas a reminiscencias

o reviviscencias de otros fenómenos debidas al proceso aperceptivo. (VIII: 49)

Ya en *No toda es Vigilia* la pluralidad negada deja de ser la pluralidad a secas, para convertirse en pluralidad de sensibilidades. Macedonio negará nuevamente en dicha obra expresamente la existencia de diferentes conciencias, pero en la única sensibilidad se concibe la variedad, “hay pluralidad de estados, variedad en una única Sensibilidad” (VIII: 276). Ahora la pluralidad, denominada “variedad” de la sensibilidad, es parte fundamental de la concepción del ser:

Perdedumbre y permanencia, "cambios" y "cosas", movido o inmóvil, afección y formas o representación o Imagen, en fin, Intensidad, hacen la Variedad general del ser multiforme en innúmeras variedades. (VIII:334)

Ahora bien, dentro de esta multiformidad variante que es el ser, Macedonio encuentra la posibilidad de la eternidad para los estados que tienen un momento de continuidad, de igualdad de sí mismos:

En un mundo, un total Ser, que no es Dado: que no es dado al yo (realismo), ni aun (nadie soñó esto) dado por el yo, hecho todo de estados de creación, pasajeros en perdedumbre irrecobrable y muertes, eternos por duración homogénea, pues toda perseverancia de un estado en sí mismo, es decir, sin variedad de sí mismo, homogéneo a sí, todo sostenerse un tiempo en la Sensibilidad un mismo estado continuo sin variante de Especificidad ni de Intensidad es Eternidad; lo continuo-igual sentido, está hecho con lo no comenzado ni concluible, sus porciones internas iguales son precedidas de él mismo y seguidas de él mismo: que algo invarie bajo duración es la eternidad, que conocemos y practicamos tanto como las muertes. (VIII: 330-331)

El fenomenismo de la metafísica de lo sensible exige la asunción de la pluralidad como perteneciente al ser, y con ella la de las diferencias. La metafísica de Macedonio en principio busca el fenómeno como tal. En todo lo sensible siempre es *el mismo* fenómeno, la existencia es “idéntica” en todos los estados:

La “existencia” es siempre idéntica en todo momento. [...] Todo lo que existe es de la misma naturaleza: cualquier fenómeno, un color, un sonido, son la existencia, el ser, en plenitud; todo el Ser es tal como es en cualquiera de sus casos o fenómenos. (VIII: 62)

Pero esta identidad de todo lo fenoménico consigo mismo no es una identidad formal. No se trata de un axioma, ni de un principio lógico. Es algo que debe ser contemplado, encontrado en los fenómenos mismos. Y que implica un aspecto paradójal. Pues bien, la pauta metodológica de hacer comparecer el fenómeno en la sensibilidad, inscripta en el sentido de la investigación, trae consigo la exigencia de un principio de diferenciación y de diversificación.

El primer principio de diferenciación que establece Macedonio es el que distingue el sentir como existente y las abstracciones como no existentes, la “diferencia

que sentimos y hallamos entre un fenómeno y una abstracción, relación o concepto” (VIII: 57).

Pero en cuanto logramos colocarnos en la posición que se atiene al fenómeno sensible, si entramos en contemplación, las palabras “fenómeno sensible”, “ser” se vacían de contenido, se ha perdido o hemos eliminado su diferencia, lo que no es. Sin embargo, esto no significa que se haya perdido el fenómeno, sino que por el contrario se lo ha encontrado. Cuando todo es fenómeno, el fenómeno no desaparece en lo indeterminado, existe el fenómeno simple y también el fenómeno complejo. Y el fenómeno simple o complejo sólo puede existir distinguiéndose, diferenciándose. Únicamente donde hay diferencias hay sensibilidad. Macedonio encontrará que los fenómenos de sensación no son simples, son siempre complejos. Sólo el dolor y el placer son fenómenos simples. Aunque no sean simples, los fenómenos de sensación existen para la contemplación, y de ellos se generan imágenes simples. En otras palabras, en el fenomenismo hay asociación y hay causalidad.

Tiene que haber diferencias en el fenomenismo para que haya sensibilidad pues esta consiste en captarlas, y en efecto el fenomenismo no deja de dividirse, de separarse según diferenciaciones sentidas: visión y apercepción, sensación y abstracción, fenómenos simples y complejos, dolor y placer, afección e imagen, sensación y recuerdo, memoria y reviviscencia, causalidad y asociación. La división funda las diferencias, y éstas generan la variedad y la variación y a su vez la posibilidad del recuerdo y de la repetición.

Macedonio modifica su primera posición, hay un cambio en su concepción. Este cambio va de la búsqueda del fenómeno simple, de la búsqueda de la reducción de todo el fenomenismo a la afección, momento en que afirma que “quizás” todo fenómeno es sólo afección, hacia la afirmación de la repetición.

En la metafísica de 1908 afirma:

Todo fenómeno o estado es afectivo, y quizá es sólo afección, es decir placer o dolor. Todo lo que sucede, todo lo que existe es placer o dolor, visual, auditivo, táctil, muscular, olfativo, térmico, gustativo, y es sólo placer o dolor; las especificidades, la diferencia que existe entre lo auditivo y lo táctil, por ejemplo, es puramente de intensidad de placer o dolor, y en verdad se impone como una noción primaria que nada puede experimentar el ser que no le sea grato o penoso, y esto es *lo único*¹⁸⁸ que puede ser. (VIII: 76)

¹⁸⁸ La cursiva es mía.

Pero ya en *No toda es vigilia* la búsqueda se encamina de otra manera. El fenómeno simple está ahí entre los demás, pero no es lo más importante. Es el constituyente primario del ser, pero hay algo más importante. Y entonces nos encontramos con la sorpresa de que eso importante es la secuencia, la continuidad. Porque el fenómeno simple y, particularmente las imágenes simples son los constituyentes del ser, pero la secuencia continua es lo que constituye, o puede constituir, la eternidad: “todo sostenerse un tiempo en la Sensibilidad un mismo estado continuo sin variante de Especificidad ni de Intensidad es Eternidad” (VIII: 331). Hay que dar cuenta de este cambio de posición para comprender el valor positivo que Macedonio da en *No toda es vigilia* y en otros escritos posteriores a la secuencia inmediata. Lo que se pone en juego en la idea de secuencia continua invariada es la posibilidad de la repetición, y de la repetición eterna:

Si hubiera pensado con que instantaneidad se produjo mi creencia a la primera percepción de contigüidad entre esos dos hechos, ya habría tomado conciencia de esta disposición de mi creencia para cualquier futuridad; de que una experiencia de contigüidad ahora vale más que toda la libertad de lo futuro. Comprendí que todo es experiencial y por consiguiente que nada es fundable ni necesita serlo. (VIII: 323)¹⁸⁹

Este cambio en la idea de la causalidad presente en *No toda es vigilia* implica también un cambio de concepción respecto del valor de la pluralidad y una comprensión distinta respecto de lo relacional. Éste alcanza su máxima expresión más tarde, cuando se admite la idea de multiplicidad de mundos. En una carta (no enviada) dirigida a Eduardo Attwell de Veyga, escrita en 1940, dice:

En los últimos estudios de los últimos días del vivir he llegado a una actitud intelectual en Metafísica muy diversa de la que pensé antes. He abolido totalmente la infantil metafísica de la Representación. (II: 143)

Y en una de las arriba citadas cartas a Borges, que data de 1939, escribe: “Te sorprenderá la disparidad entre lo que te expondré hoy y lo que creíamos era la Metafísica hace nada más que 6 u 8 años” (García 2003: 18). La novedad más notable de lo que expone en esa carta a continuación es la derogación de la idea de unidad y de totalidad “a veces hay mundo, a veces no lo hay” (García 2003: 18). Además de haber logrado la plena interpretación, y certeza respecto de su siempre presente denegación de la lógica. La certeza de esta negación se alcanza cuando el concepto de causalidad como

¹⁸⁹ Cfr. con 3.5.2. la causalidad como secuencia inmediata invariable, p. 115-117: *Las creencias en secuencias causales no son derogables por medio de la imaginación.*

secuencia continua repetible termina de mostrar el modo cómo se da el mundo a la experiencia sin ninguna necesidad de apelar o recurrir a inducciones o relaciones abstractas. E implica también la revocación de la noción de “Ser”.

La concepción presentada en esta carta es expuesta en los últimos textos publicados en *OC.*, T. VIII, sobre todo en “Descripcio Metafisica. El todo pensado como no ser, como un «Todo» de «No ser»” de 1942 (donde afirma: “el Mundo no es Uno ni identificable: dos simples diferentes nuevos no son del *mismo* Mundo”, VIII: 367); y en “Verdades pedantes frías y verdades calientes” del año 1944 (donde hace ciertos desarrollos que exponen su Metafisica de la afección y niega la “nota de existencia” volviendo a asentar que “la *existencia* no existe”, VIII: 376).

Con esta asunción de la multiplicidad y derogación de la unidad queda afectada la tesis de la eternidad en cuanto ésta desde los primeros escritos estaba asociada a la unidad o a la negación de la pluralidad. Y con la tesis de la causalidad aparece la posibilidad de pensar la eternidad como repetición, posibilidad que se comienza a desarrollar en *No toda es vigilia* donde aparece la afirmación de que la continuidad en la sensibilidad, lo invariado, lo que dura igual a sí mismo, lo “continuo-igual sentido” (VIII: 331) es eternidad.¹⁹⁰

Entre las secuencias continuas que se repiten, señala Macedonio como de primordial importancia a aquellas que refieren a las continuidades que se establecen entre la afección y las imágenes: “1º, entre la voluntad de mover un brazo y el movimiento de éste; 2º, entre la voluntad de atraer, mantener o desterrar una imagen y la retención o alejamiento de ésta” (VIII: 334). Éstas son de muy difícil observación. En ellas se encierra el problema “cuerpo-alma” En la carta a Borges de 1939 afirma: “la Voluntad es lo que empieza la Metafisica” (García, 2003: 29).

Lo causal retorna porque es memoria afirmada en lo creído. En toda imagen sensorial hay causalidad. Esa causalidad creída vuelve a presentarse, es la creencia la que pone la afirmación que hace posible la eternidad. En la creencia hay más que la imagen, en ella actúa la afección, la continuidad causal es, en cuanto creencia, afección, la sucesión causal es, como desdoblamiento del afecto, su imagen, y es de la continuidad entre la afección y la imagen que depende la eternidad de lo sentido.

¹⁹⁰ Ver *supra*, en este apartado, p. 180, cita de VIII: 330-331.

Todo suceso deja imágenes, por ellas entra en el pasado, pero el pasado es la posibilidad de la repetición por la cual todo acontecimiento es eterno. Pero para la eternidad no basta la existencia de la imagen, debe concurrir con ella la afección. Las imágenes se transmiten, las melodías se conservan en la memoria y en los signos, pero la repetición sólo acontece cuando concurre con ellas la misma afección. Es entonces cuando lo creído coincide consigo mismo. Al final de *No toda es vigilia*, hay una despedida llamada “Compensación” que nos habla de una melodía que corre de boca en boca hasta llegar a aquella persona a quien estaba dirigida. En ella se expresa esa repetición de la que hablamos y su condición de posibilidad afectiva.

Gilles Deleuze reconoce en Kierkegaard y Nietzsche, a pesar de las notables diferencias de sus concepciones, la coincidencia en un “objetivo fundamental, aun cuando ese objetivo sea concebido en forma diversa” (Deleuze, 2002 [1968]: 31). Ese objetivo es la repetición (*répétition*). A esta dedica Søren Kierkegaard el libro que lleva su nombre (*Gjentagelsen*) y Friedrich Nietzsche la pone en juego en su doctrina del eterno retorno (*ewigen Wiederkunft*) de lo mismo. ¿Por qué la repetición sería un objetivo tan importante? En la repetición, según Deleuze, se “destituye lo general para alcanzar lo más singular como principio” (Deleuze, 2002 [1968]: 29). Y con esta destitución los dos autores mencionados “quieren poner la metafísica en movimiento, en actividad. Quieren hacerla pasar al acto, y a los actos inmediatos. [...] se trata de producir en la obra un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación” (Deleuze, 2002 [1968]: 31).

Encontramos también resonancias, en esta apelación de Macedonio a la repetición eterna, de algunos conceptos de Martin Heidegger. Salvando las enormes distancias que existen entre los dos planteos, podemos poner en relación la idea del pasado eterno que concibe Macedonio, con lo que Heidegger nombra en *El Ser y el Tiempo* como “lo sido”, o “el haber sido” (*Die Gewesenheit*, 006: 326) que también está vinculado con el fenómeno de la repetición (*Wiederholung*, Heidegger 2006: 339). Para Heidegger la repetición hace a “la constitución fundamental de la historicidad” (1980 [1951]). El haber sido propio¹⁹¹ es lo que retorna para el *Dasein* a partir del

¹⁹¹ M. Heidegger no identifica el “haber sido” con el pasado (que se pierde), este último es considerado por él como sido impropio y dice que temporaliza desde la afección de temor. La repetición, en cambio, se realiza desde la disposición afectiva de la angustia, que retrotrae al *Dasein* al ser sido. No

“estado de resuelto”. La importancia que tiene la idea de repetición en el pensamiento de Heidegger es tal que toda su obra está destinada como un intento por lograr la repetición de la pregunta que interroga por el ser.

Nosotros creemos que Macedonio también participa de este propósito. Esta repetición ha cobrado una enigmática importancia en los siglos XIX y XX, un valor que todavía no ha sido del todo descifrado, pero que está íntimamente ligado a la búsqueda de respuestas filosóficas fuera del esquema de la representación, al reto de pensar la existencia a partir de la experiencia del fenómeno, sin acudir a un armazón teórico previo, es decir, al intento de anular la necesidad de hipostasiar unas categorías, de apelar a unas funciones de síntesis apriorísticas que aseguren la coherencia y la racionalidad condicionando la validez del fenómeno. Hacer valer lo que es frente al deber, la sensibilidad y la pasión frente a la idealidad y la razón, el acontecimiento frente al cálculo. En este hacer valer, lo que se pone en juego es la afección, el ánimo (*estado de resuelto* heideggeriano, *superhombre* nietzscheano, *caballero de la fe* kierkegaardiano, *la pasión* macedoniana), una voluntad, cuya genealogía en el siglo XIX puede atribuirse a Schopenhauer, pero que se convierte en el desafío filosófico de nuestra época a través del cambio de signo que le suscitan sus discípulos, haciendo de aquella voluntad ciega schopenhaueriana, en palabras de Deleuze. “una voluntad que se quiere a sí misma a través de todos los cambios, un poder contra la ley” (2002 [1968]: 28). Deleuze utiliza casi las mismas palabras que Macedonio para definir la repetición, pues dice que es: “el infinito que se dice de una sola vez” (2002 [1968]: 30).

Macedonio, para quien esta multiplicidad del ser significará también que “la existencia no existe” (VIII: 367), sin que esto implique la existencia de la nada, expresa el pensamiento de la repetición eterna con elocuencia poética al comienzo de *Museo de la Novela de la Eterna*, con la siguiente parábola:

Todo se ha escrito, todo se ha dicho, todo se ha
hecho, oyó Dios que le decían y aún no había creado
el mundo, todavía no había nada. También eso ya me
lo han dicho, repuso quizá desde la vieja hendidura
Nada. Y comenzó.

Una frase de música del pueblo me cantó una rumana
y luego la he hallado diez veces en distintas obras y

sólo el concepto de *repetición* sino también su íntima relación con la afección hacen de esta referencia a Heidegger una cuestión relevante.

autores de los últimos cuatrocientos años. Es indudable que las cosas no comienzan cuando se las inventa. O el mundo fue inventado antiguo.
(Fernández, 1996: 8)

4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial

Macedonio nos pide que en metafísica no salgamos nunca del campo de los fenómenos. Es esta delimitación la que está presente las veces que refiere al problema metafísico como el de contemplar un fenómeno puro o un fenómeno simple, cuando dice “logrando contemplar puro un fenómeno quedará disuelto el asombro metafísico” (VIII: 49)¹⁹².

¿Cómo debemos entender “fenómeno puro”, “fenómeno simple”? Al principio, encontramos en la lectura ejemplos muy generales de fenómenos, hallamos la propuesta de acudir a las sensaciones simples, sin mayores especificaciones: un color, un aroma, un dolor. Su ser fenómenos estriba en que en ellos no se diferencia objeto y sujeto, materia e imagen, nos referimos arriba a ellos¹⁹³ como a existencias que no se mantienen más allá de su acontecimiento y vimos que Macedonio fuerza el lenguaje para enfatizar la coincidencia entre el ser y la apariencia en el fenómeno diciendo “un sonido, un olor (*como estados psicológicos*), el cielo, un perro (*como estados psicológicos*)” (VIII: 51). Pero ¿en qué reside la simplicidad que adjudica a veces a todos los fenómenos, otras sólo a algunos?:

En 1908 afirma:

Para mí todo existir o fenómeno es simple [...] Lo rojo o un dolor no serían simples si no han de poder ser concebidos sino como percibidos, [...] Si un dolor no puede existir sin un yo que lo sufra, sin su ubicación en un yo, entonces jamás se presenta simple; se ofrece siempre unido a otro fenómeno. (VIII: 171)¹⁹⁵

Mientras que después de 1930 dice:

En el ser o experiencia [...] ofrécese diversidad, aparte de pluralidad, de fenómenos, la pluralidad-diversa o Variedad de Simples, percibidos como tales, cada uno de los cuales tiene pluralidad de repetición aislada, y *contigua o simultáneamente con otros, en complejos también repetibles* total o parcialmente, y en secuencias

¹⁹² Vid. *supra*. En 2.2 La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia de la metafísica? cita de VIII: 49, p. 49 y en 2.3. Indicaciones metodológicas, p. 61, citas de VIII: 49 y VIII: 70.

¹⁹³ En 3.1. La nada no es pp. 71-72, cita de VIII: 51.

¹⁹⁴ La cursiva es mía.

¹⁹⁵ Esta idea dará contenido a la concepción mística del ser, Cfr. *Infra* en 5.1.3.2. La afección en la crítico-mística, pp. 236 y ss., el concepto de “autoexistencia”.

variables e invariadas. (VIII: 409)¹⁹⁶

Al analizar este último pasaje, puede verse que, aunque los “simples” siguen teniendo la prioridad en la constitución del fenomenismo, se admite que los complejos forman parte del ser o experiencia, que son fenómenos. La variedad que ofrecen los fenómenos es ya una percepción de complejidad.

Uno de los criterios de que se sirve Macedonio para hacer la distinción entre fenómenos simples y complejos es el gnoseológico de la posibilidad o no de ser puestos en duda. Un fenómeno simple, afirma, es autoevidente. La simpleza de su existencia fenoménica no puede ser objeto de ninguna duda, ya que su existencia se resuelve en su puro mostrarse, sentirse, y no puede ser separada de su manifestación. En principio, para distinguir algo como fenómeno puro puede seguirse aquel razonamiento con que Descartes despeja la certeza de la existencia de las ideas en tanto ideas del pensamiento: Dudamos acerca de si nuestras sensaciones se corresponden con una cosa u otra fuera del pensamiento (¿es un hombre o una mujer? ¿un rostro o una máscara?). Pero no podemos dudar del manifestarse de los fenómenos como imágenes en la conciencia (“como estados psicológicos” diría Macedonio): las sensaciones existieron independientemente de sus correspondencias. No sabemos si era el rostro de una dama o de un joven, pero no dudamos de que vimos el rostro como puro fenómeno. Sin embargo, ese rostro está constituido por una multiplicidad de imágenes, unos colores, unas líneas, unos afectos, estos constituyentes últimos, que ya no encierran multiplicidad, son los fenómenos simples. En los fenómenos complejos hay algo más que sensibilidad, hay una puesta en relación de simples, y en este sentido Macedonio duda de si la imagen de un rostro es un fenómeno puro y, si es así, existe el problema de ver cómo hay que pensar las relaciones que involucra, si puede pensarse el rostro como simple. Un *rostro* es un concepto general, pero el fenómeno era un singular, el problema surge de que hemos estipulado que todas las relaciones son adventicias al fenómeno. Pareciera entonces que sólo son puros los fenómenos simples, los que se presentan sin relaciones, sin concepto general, sin secuencia y sin simultaneidad.

Pronto veremos que el concepto de fenómeno simple admite variaciones y encontraremos dos transformaciones consecutivas del concepto: la primera aparece

¹⁹⁶ La cursiva es nuestra.

con la discriminación inicial entre sensación y afección y sus correspondientes caracterizaciones¹⁹⁷, implica la tentativa de reducir toda sensación a los afectos de dolor y placer. La segunda trae un nuevo posicionamiento que destruye la reducción y que pone en juego la negación de la existencia de clases de sensaciones determinadas, negando la existencia de generalidades en la sensación.

La apelación al fenómeno puro y simple proviene de la concepción de un contenido diferenciado y específico del fenómeno. Si el fenómeno es algo y no nada debe ser una diferencia en la sensibilidad, y esa diferencia debe poder ser inteligida claramente. El fenómeno es un contenido sensible inmediatamente conocido, que se constituye por sí mismo como diferencia, no le debe nada a otra instancia que no sea él mismo, es autoexistente. La sensibilidad no construye el fenómeno, lo encuentra; lo que se da en ella se da como plenitud:

[...] sólo lo que existe es y nada más es que lo sentido de ello; si las cosas solo tienen de "ser" lo *que hay* en ellas *de sentido* y ello *es pleno*;¹⁹⁸ [...] esas "cosas" no son más que una palabra con que aludimos a la repetición de lo sentido de ellas. (VIII: 246)

En cierto modo Macedonio piensa el fenómeno como la sustancia de la existencia. Aunque se trata de una sustancia que no está regida por la permanencia lógica del concepto, sino que acontece como plenitud sensible. Nada más alejado de una categoría que esta sustancia. En un sentido que recuerda el rechazo de la progresión infinita de las razones en Aristóteles, Macedonio alude a un contenido específico y privativo del estado sentido.

Lo que llamamos *inespecificidad de la sensación* es una de las ideas más sorprendentes del empirismo macedoniano.¹⁹⁹ Nos hemos referido ya a esta idea, tomándola como ejemplo del modo en que Macedonio hace surgir sus conceptos metafísicos de contemplaciones atentas a la experiencia.

La idea de *inespecificidad de la sensación* o *anonimia de la representación* (VIII: 37) aparece muy pronto en la investigación del fenómeno, torciendo desde su

¹⁹⁷ En rigor la distinción se hace entre representación y afección y de allí se deriva una diferencia entre la sensación específica o cualitativa como aperceptiva frente a la sensación inespecífica de la afección: "la pura representación carece de tono y por tanto de intensidad, como el tono o afección carece de representabilidad" (VIII: 35). Conjuntamente queda caracterizada la memoria del siguiente modo: "la verdadera textura de la memoria, cuyo alcance quedará limitado quizás a sólo la reproductibilidad de la "forma" o "límite" y aún es posible demostremos que el Espíritu nunca "reproduce" (VIII: 35).

¹⁹⁸ La cursiva es mía.

¹⁹⁹ en 2.3. Indicaciones metodológicas, pp. 58-60.

origen, en buena medida la primera noción típica empirista que surge espontáneamente ante el concepto de fenómeno simple: la de una sensación simple como un color, un sabor y ejemplos análogos. Macedonio encuentra que los fenómenos de sensación, cualesquiera sean, como el rojo o un sonido (todos aquellos datos de la sensibilidad que parecían ser los más simples y evidentes, y que por eso solían constituir los más claros ejemplos de fenómeno simple y puro) determinan su especificidad en relación a otros fenómenos, esto es, implican relaciones. Por lo que afirma que “en sí las sensaciones no son auditivas, visuales, táctiles, de calor, de frío, ni tampoco tienen en sí extensión o número” (VIII: 35), de modo que la conciencia por la pura contemplación de la sensación o imagen actual no puede determinar una especificidad cualitativa, esto es, de qué clase de sensación se trata (VIII: 37); la conciencia percibe una sensación pero no puede describir, sin salir del fenómeno mismo su cualidad. Macedonio dice que “Aseverar esto equivale [...] a afirmar que la cualidad no es una realidad psíquica; no es un hecho simple, sino una operación del espíritu” (VIII: 37)²⁰⁰. La cualidad solo podría establecerse comparando la sensación en cuestión con otras, colocándola en una escala de contrastes con otras sensaciones.

Hemos visto ya que la idea se gesta a partir de una experiencia; se trata de un sueño, del cual, al despertar, no podía el autor decidir qué era lo que se había hecho presente en él, qué tipo de imágenes sensoriales se había representado. Dudaba de si se había tratado de las imágenes visuales de una escena o de las imágenes auditivas de un canto:

Las veinte páginas en que le expuse mi tesis²⁰¹ negando la especificidad sensorial, visión, audición, contacto, nacieron de un ensueño del que no supe al despertar si estaba tejido con imágenes visuales (pasaje de una novela o escena de la vigilia), o auditivas: el canto de Hans Sachs en *Meistersinger*. (VIII: 307)²⁰²

El hecho de que existan, o puedan existir, dudas acerca de qué sensaciones fueron las percibidas implica que no se trata de fenómenos simples o puros, que no son fenómenos autoevidentes y autoexistentes puesto que no se resuelven en su puro

²⁰⁰ Ver cita de VIII: 37 y de VIII: 37-38 en 2.3. Indicaciones metodológicas, p. 59.

²⁰¹ Se refiere a una carta (perdida) donde expone su tesis a William James. Una parte de la respuesta del autor norteamericano es expuesta por Macedonio en “Ensayo de una nueva teoría de la psiquis” (VIII: 39).

²⁰² En 2.3. Indicaciones metodológicas p. 59: ver allí otra versión de esta descripción del momento de indecisión de la memoria del fenómeno onírico: VIII: 36.

mostrarse:

Lo que la conciencia no puede identificar inmediata e incondicionalmente, sin otra información que el estado mismo que la ocupa, no es una realidad psicológica, es un compuesto, una asociación, una relación o algo semejante. (VIII: 128)²⁰³

El enigma del sueño lo lleva a investigar el fenómeno en la vigilia y allí encuentra que no sólo se pueden confundir fenómenos de diferente especificidad sensitiva (creer por un momento que una melodía es una conversación o incluso un “recuerdo de lectura de novela” (VIII: 125), sino que incluso sensaciones de la misma especificidad, pero opuestas, son a menudo confundidas, y señala que suele ocurrir que no sabemos, con algunas sensaciones de temperatura, si la sensación fue de frío o calor, tenemos a veces la impresión de quemarnos con una colilla de cigarrillo, y reaccionamos con sobresalto, y luego nos damos cuenta de que en realidad el contacto que produjo la sensación fue de un metal frío y no una brasa.

[...] es preciso reflexionar que si yo no hubiera buscado con las manos y la vista la causa material de la sensación, es decir, un hecho completamente ajeno a la sensación misma [...] habría quedado convencido de haber experimentado una sensación de calor. (VIII: 126)

Estas consideraciones lo conducen a la conclusión de que no es el fenómeno mismo sino sus relaciones lo que nos permite establecer la especificidad de una sensación.²⁰⁴ Piensa entonces estas determinaciones cualitativas de la sensación en analogía a los tonos de la escala musical, del mismo modo que un sonido sólo es un *mi* o un *la* en ajuste y ordenación a los otros tonos de la escala en la melodía, las sensaciones conocidas no se darían del modo en que las percibimos si estuvieran sueltas y surgieran independientes, si se percibieran aisladas²⁰⁵. Sólo obtienen su

²⁰³ Esta cita está extraída de unos textos compilados y ordenados por Obieta bajo el título “Metafísica”, (VIII: 125-153) que fueron publicados por primera vez en la edición de las *OC.* del 2007, con la aclaración de que del manuscrito se habían perdido “las tres primeras páginas”, y fechados en 1908. La expresión aludida es utilizada por el autor en el contexto del tratamiento del tema de la inespecificidad o anonimia de la sensación, tema éste tratado también en el texto de 1907 “Ensayo de una nueva teoría de la psiquis”. En el Ensayo aparecen casi exactamente las mismas palabras (VIII: 37-38); ver cita de estas últimas en 2.3. Indicaciones metodológicas, p. 59.

²⁰⁴ Macedonio defiende la idea de que la causa de la confusión no está en la fugacidad de la sensación sino en su aislamiento y que seguiría existiendo por más que se prolongara la sensación en el caso de que las circunstancias impidieran que se establezcan relaciones de comparación (VIII: 40). Afirma que un hombre que no pueda moverse y que tenga los ojos tapados no podría determinar si la sensación de un objeto metálico aplicado a su pie es de frío o de calor (VIII: 39) y cita también el caso de sentir quemarse al llevar algo muy frío a la boca.

²⁰⁵ Indudablemente esta apreciación tiene consecuencias respecto del ser de los fenómenos en tanto imágenes de asociación, ya que en la asociación las imágenes se encuentran dislocadas de sus contextos habituales. Los fenómenos perderían su especificidad cuando se presentan por asociación. Y podría

determinada cualidad en relación con otras sensaciones, con las cuales mantienen relaciones de intensidad: “nadie distinguiría un sabor de un color o sonido si no fuera por datos ajenos al fenómeno mismo” (VIII: 76) ²⁰⁶.

Este pensamiento produce un extrañamiento filosófico:

Eso, que todos creemos tan sólidamente diferente, lo amargo y lo dulce, lo caliente y lo frío, un sonido y un color, parecen, en verdad, estados anónimos que la conciencia clasifica diferentemente, pero no siente diferentemente. (VIII: 127)

En contraste con estas sensaciones anónimas, Fernández encuentra y afirma que el dolor y el placer no requieren de ningún otro fenómeno para sentirse como tales, ellos sí son fenómenos puros autoexistentes de reconocimiento inmediato (nadie duda de si siente placer o dolor, como se duda a menudo de la cualidad de las sensaciones). Aludiendo a la perplejidad producida al despertar por el desconocimiento del ensueño de que hablamos arriba dice:

Como mi perplejidad sólo se refirió a la cualidad o especificidad de las imágenes; como ni dormido ni despierto [...] dudé un instante de que el tono afectivo del ensueño era grato, y no penoso, concluyo: 1º que la sensación y la imagen son anónimas, sin cualidad; que no hay más que una representación, siempre la misma, 2º que las afecciones, o el dolor y el placer, son diferenciaciones irreductibles, instantáneamente percibidas como tales. (VIII: 37)

Y más adelante agrega:

Que la afección es irreductible, reconocida por la conciencia sin más dato que ella misma; que el placer y el dolor son reconocidos inmediatamente en el sentido más completo de este vocablo, es decir, sin mediación de otros informes y sin intervalo de tiempo. Que es reconocida así, clara e instantáneamente, en todos los estados generales de la conciencia: en la vigilia, en el ensueño, en el delirio, durante la perturbación intelectual ocasionada por la intromisión de la Emoción lo mismo que en la locura. (VIII: 38)

Además de establecer que la cualidad de las sensaciones es relacional, todo este planteo lo lleva a afirmar también, a modo de conjetura, que todas las determinaciones de los sentidos deben reducirse al placer-dolor, deben entenderse como relaciones de intensidad del dolor y el placer. Una diferencia de intensidad

entenderse la evanescencia de las imágenes respecto de la solidez de las sensaciones como un fenómeno de tal pérdida de especificidad.

²⁰⁶ Esta idea determina, mediante ejemplos precisos, empíricamente la tesis de que el acceso al fenómeno requiere de un esfuerzo de contemplación, pues lo que habitualmente llamamos fenómenos no lo son, sino que se constituyen como productos de la apercepción: “No porque esos meros fenómenos o estados, que todos los días percibimos, sean la sustancia misma del Mundo o Ser, se entiende que los conozcamos ya demasiado. Para conocerlos metafísicamente es necesario y basta, conocer, percibir, contemplar un fenómeno cualquiera perfectamente depurado y aislado de los otros o de reminiscencias de los otros. Sustraer un fenómeno a toda adherencia aperceptiva es lo indispensable y lo suficiente para inteligirlo plenamente” (VIII: 174).

determinaría, por ejemplo, la diferencia entre lo táctil y lo auditivo (VIII: 76)²⁰⁷

Las sensaciones específicas no son sino atribuciones del dolor y el placer a cierto órgano del cuerpo. No serían entonces estados metafísicos o psicológicos en sí mismos, sino el producto de la atribución de un estado que sí es psicológico o sentido, fenómeno en sentido propio y por sí mismo, a un órgano del cuerpo, es decir, a una entidad generada a partir de la actividad relacional. Según esto las sensaciones se constituyen, como todas las imágenes de las cosas externas, por causalidad; aparecen pues, en la conciencia, al igual que los fenómenos físicos, como creencias causales.

Las sensaciones no son sino:

[...] atribución causal de un estado psíquico, que es meramente dolor o placer; al hecho exterior que habitualmente lo precede y al órgano fisiológico intermediario entre la causa física y la conciencia, por indicación de los cuales afirma la conciencia una pseudo-percepción superpuesta a la única diferenciación que efectivamente percibe, o sea la diferencia entre lo penoso y lo grato. Esa pseudo percepción es la Especificidad, irrealidad psicológica, mero juicio de relación. (VIII: 136)

Esta idea en que se demora largamente el pensamiento de Macedonio será negada finalmente en los escritos de 1930. Es la segunda transformación a que nos referíamos arriba:

Lo que yo he negado al negar la especificidad o la variedad [...] fue absolutamente confuso. La variedad en tan eminente, que precisamente anula la noción de “ser”, lo que debí negar es la supuesta semejanza entre fenómenos puros, por provenir de un mismo órgano (complejo material) ojo, oído, piel. (VIII: 357)

En este punto Macedonio niega toda posible reducción. La apelación a los fenómenos puros y simples, es una apelación a la singularidad de toda percepción sensible. La intentada reducción de todo lo sensible a las afecciones de placer dolor fracasa, porque se mantiene en el orden de las operaciones de abstracción que caracterizan a todo reduccionismo, obedeciendo las órdenes habituales de la inteligencia conceptual.

La inespecificidad de las sensaciones, cuya idea se genera a partir de percepciones atentas, no es falsa. Lo falso es que puedan ser reducidas todas a variaciones de intensidad de las afecciones de placer-dolor, como si su esencia pudiera resolverse ubicándolas dentro de una escala de intensidad, lo cual conduciría a toda la teoría a constituir un modo más de sustancialismo de la afección. Oponiéndose a la

²⁰⁷ Ver cita de VIII: 76 arriba, en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición, p. 181.

consolidación de esa reducción (posible pero no necesaria ni real) afirma Macedonio en sus últimos escritos²⁰⁸:

[...] no hay una Experiencia, es decir un todo, ni Mundo, Cosmos, Ser; entre dos variedades simples –un sonido, un olor o sabor– no hay ningún género de igualdad o semejanzas, ningún matiz común ni aún el de “ser”. (VIII: 408)

La inespecificidad de la sensación no se explica por la reducción al placer-dolor, sino que proviene del hecho de que los fenómenos singulares no se dejan vincular a conceptos generales exclusivos, como son los de sensación, pero también los de placer-dolor, esto es, no se dejan identificar conceptualmente sin perder su idiosincrasia, su ser inconfundible respecto de otras singularidades, pueden ponerse de manifiesto por medio de imágenes concretas o virtuales y conceptos diferentes, admiten variaciones (hay multiplicidad intrínseca al fenomenismo). Esto conduce a afirmar que la experiencia, lo sentido, no se identifica con las sensaciones. Aquello que hace que una experiencia, un estado, un darse afectivo sea diferente de otros es lo que permite pensarlo y este pensar es atención al sentir la diferencia, no se da en el modo de una comparación entre imágenes, el sentir surge de la diferencia espontáneamente antes de que la inteligencia se realice en imágenes, antes de que una imagen de ese sentir pueda recortarse para la atención y se guarde en la memoria, la diferencia es afectiva y sin imagen. Las imágenes de esos estados suscitan recuerdos de esos estados, pero no se identifican con los estados. La afección va a seguir teniendo en los últimos escritos la preeminencia en el fenómeno, y también va a considerársela como fenómeno simple, pero no porque todo se pueda reducir a ella:

La Afección es nuestra total riqueza. El cuerpo crea la discernibilidad, por la adjudicación de las sensaciones simples a ciertos órganos en lugar de otros; por ejemplo "visual" es lo que solo se presenta en una actitud en cierto órgano complejo, representable: el ojo, pero no quiere decir que, en el puro sentir psicológico, un sonido y un color no sean la misma cosa. (VIII: 404)

El fenómeno en su singularidad no se identifica siempre con las imágenes que lo suscitan, los fenómenos puramente afectivos, en tanto diferencias o singularidades, son sentidos sin imagen, sólo los constituidos en sí mismos como imágenes simples se identifican con las imágenes que los transmiten. Macedonio llegará a la conclusión de que los fenómenos que más cuentan no son siempre fenómenos simples; en ellos siempre hay afección, pero también imágenes y relaciones. En la perspectiva de este

²⁰⁸ Agrupados por Obieta al final de *OC.*, T. VIII como escritos entre 1930 y 1950.

problema Macedonio se pregunta en una nota al pie de una de las páginas de *No toda es vigilia*:

¿Puedo combinar una prosa que suscite en igual orden y grado los sentimientos que cada compás va suscitando en una música? [...] No decir que tal elemento armónico o melódico significa la presencia de un bosque o río, sino el preciso sentimiento expresado. Cuando el musicólogo aficionado o profesional se afana en aquella interpretación distrae su esfuerzo: música y prosa son dos expresiones -y una expresión no puede expresar otra expresión; bosque o río pueden suscitar la misma emoción que cierto pasaje musical, pero no se ha de decir que el pasaje expresa al bosque: son dos expresiones. El problema de la versión verbal de la música cabe en uno genérico: la interversión de los mismos temas por diferentes artes (versión escultórica de un tema literario, versión pictórica o verbal de una sonata, etc.). (VIII: 250, n.)

La afección puede ser expresada por las imágenes, pero no reducida a ellas. Y tampoco las imágenes pueden reducirse a la afección. Afección e imagen son irreducibles. Diferentes imágenes pueden expresar un mismo sentimiento. A esta múltiple posibilidad de las referencias a la experiencia singular afectiva Macedonio remite también, en otro orden de cosas, hablando de las exposiciones metafísicas, que deben reiterar “una misma afirmación o pensamiento bajo formas infatigablemente variadas” (VIII: 72) para transmitir lo singular de esa percepción de la existencia que los conceptos traducen en palabras.

Lo que se niega después de esta doble crítica es la existencia de una sustancia identificable del fenómeno, la existencia no es identificable. Vimos arriba la expresión que dice: “el Mundo no es Uno ni identificable”²⁰⁹. Veamos ahora como esta negación de la identidad se propaga a toda la existencia hasta hacer desaparecer al mismo “Ser”: “tampoco la conciencia es identificable ni efectiva unidad. Y, en suma, puede decirse: La Existencia no Existe; si el ser es, también el no-ser es” (VIII: 367). Ni el mundo, ni la conciencia, ni el fenómeno son identificables. Macedonio no niega la actualidad del fenómeno singular, sino su reconocimiento:

Todo reconocimiento, toda identificación, toda mismidad es tautológica.

La existencia no existe. Repito una vez más que carece de todo sentido decir: “yo soy”, como no lo posee decir: “yo no soy”. Yo no percibo además del dulce del azúcar, su “existencia”; nada puedo sentir de esa “existencia”; es una tautología; como nada puedo sentir o decir del no-ser: durante el no-ser nada puedo decir de que no soy. (VIII: 372)

La diferencia entre estado simple y complejo se resolverá finalmente por medio de la atención. Como una operación analítica:

²⁰⁹ *Supra*, en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición, p. 183 cita de VIII: 367.

[...] la sensación simple es de continua experiencia gracias al mecanismo atencional; una multitud de estados hay de continuo en nosotros, en el Ser, y no impiden la percepción sola de un estado puro, el que nos interesa. La simultaneidad de múltiples estados es propio de la sensibilidad cuando son nada o poco afectivos, y el aislamiento por instantes de un solo estado también es frecuente por obra de la atención. (VIII: 410)

La existencia se constituye de variedad de fenómenos simples, que no pueden ser predeterminados conceptualmente:

[...] basta el juego de las especificidades simples o Variedad para hacer todo cuanto es, el «Ser», concediendo a las abstracciones, nociones, conceptos, nada más que el ser de palabras (esquemas) seguidas de ciertas imágenes de la Variedad. (VIII: 410)

La experiencia es múltiple y variable, toda esta variedad puede ser aprendida por medio de la diferencia entre imágenes y afección. La atención extrae de la simplicidad de la afección singularidades que se conservan en la memoria en virtud del recorte por el cual la atención hace surgir imágenes. Estas imágenes, que se guardan, se replican, se asocian y se consolidan en secuencias depuradas, hacen la multiplicidad de los estados. La atención articula ambas instancias del fenómeno: es afectiva, es interés, deseo, esfuerzo, pero es también el desdoblamiento por medio del cual surge lo imaginario. La atención que produce la variedad es la que puede ver lo simple. Con lo que llegamos a la situación paradójica de tener que admitir que lo simple no aparece ni en sí mismo ni por sí mismo. Existe, constituye el ser, pero esa constitución sólo se manifiesta a partir de la variedad que el pensamiento implica:

En el pensar como acto hay, le acompaña la Variedad; no se puede pensar sin Variedad, pero en el momento de experiencia a que apliquemos nuestra atención puede no haber más que un solo estado u objeto pensado, aunque el momento en que pensemos que en otro momento no hubo más que un solo estado sea momento de variedad. (VIII: 409)

Como la variedad la produce el pensamiento, cuando en la existencia no interviene el pensamiento ésta es fenómeno simple. La simplicidad acontece en toda vida humana en momentos en que la afección domina la existencia:

El Mundo, toda la Realidad o Ser es así, a veces, un solo estado que en ese momento es todo el haber del Ser y de la Realidad, ese estado es todo el universo psíquico y físico que hay para ese instante. Ese momento es de un solo estado sin pluralidad, sin variedad y sin relacionalidad, cuando es momento presente, aunque no lo podamos pensar sin que la variedad nos acompañe; a él lo pensamos sin variedad pero nuestro pensarlo es acompañado de variedad. (VIII: 409)

Con este tema quedan aclaradas algunas posiciones fundamentales de Macedonio: la indiscernibilidad entre sensación e imagen no implica la indiscernibilidad entre ser y pensar, la sensación es imagen ligada causalmente, es representación situada. Lo que hace al ser diferente del pensamiento no es la sensación,

sino la afección. El ser nos afecta muchas veces sin pensamientos. Aunque después podamos pensar en esa afección. La afirmación de Macedonio de que todo puede ser pensado, no significa que siempre existamos pensando, ni que toda existencia implique actualmente al pensar:

Como este pensar, al que es forzosa la variedad, es él mismo pasajero y nuestra experiencia se vive tanto con pensamiento como sin él; es decir, nuestra experiencia es ocupada tantas veces por el pensamiento como por lo que no es pensamiento; la variedad forzosa de pensamiento no es variedad forzosa de ser. (VIII: 409) ²¹⁰

La sensación no es lo que al principio parecía. No es fenómeno puro. La sensación es imagen causal, y puede darse o no unida a la afección. No hay sustancia ni nada que pueda ser fijado por un concepto previo al darse del fenómeno, para ello no vale de antemano ninguna imagen. El único fenómeno puro es el que se da en lo inmediato, y puede ser que al pensarlo implique relaciones, el mismo que, si es atendido, luego se repite eternamente mediante imágenes que son indiscernibles de él, pero que no lo identifican. Automáticamente decimos que “luego” “se repite eternamente”, pero quién sabe si la primera vez que lo experimentamos no era ya la repetición de un fenómeno olvidado.

En este límite del pensar, que se halla entre el fenómeno puro y la repetición, se encuentra otra vez la paradoja del ser uno y múltiple. Este problema recorre toda la metafísica de Macedonio, quien al oponerse a todo apriorismo se opone a la decisión que resuelve el problema de la unicidad-multiplicidad del ser por la identidad del concepto y la síntesis del juicio. Elige afirmar los estados sentidos, toma una posición que podríamos llamar siguiendo a Aímino “atomismo del estado” (2010: 98). Un atomismo nominalista que no prevé la singularidad de los estados atómicos, sino que solamente admite pensarlos al modo de la descripción y el recuerdo; los piensa, pero no los predetermina.²¹¹ La decisión, la determinación de Macedonio consiste en no

²¹⁰ La cita corresponde a la última compilación que aparece en *OC. T. VIII*, donde Obieta agrupa textos escritos entre 1930 y 1950. Cfr. con “Texto de carpeta 5, caja 2”, “El pasado es sólo conocido” en Fernández, 2010, pp. 215-217. También publicado en Fernández, 2013, pp. 312-313: “Yo pienso [...] en un momento cuyo único contenido total universal era un deseo [...] en ese momento no había para él en mí un nombre. [...] Cuando yo pienso estoy en la variedad, en la pluralidad, estoy en estado dualístico [...] hay momentos en que todo el Ser, total, universal en que un estado mío único es todo el Ser”.

²¹¹ Es interesante la reconstrucción histórica que realiza Marisa Muñoz del “impacto de teorías atomísticas en el s. XIX” para intentar entender “los motivos que impulsaron a Macedonio Fernández” a tomar esa perspectiva en su *Psicología atomística*. Refiriendo la afirmación de Hegel de que “el principio atomista se ha conservado en toda época” señala que sin embargo “fue dejado de lado, o

fundamentar los estados en la necesidad de lo uno. En el comienzo de la indagación propone el problema. Si el ser es uno o múltiple, es algo que deberá mostrarse en la experiencia. Y por largo tiempo espera poder mostrar lo Uno. Finalmente este aparece como una de las veces de la existencia.

Según Gilles Deleuze la cuestión de lo uno y lo múltiple del Ser como problema ha recibido dos respuestas diversas y entre sí enfrentadas. Por un lado, la afirmación de la identidad del ser constituye el orden de las semejanzas y de la ley; para esta posición lo sensible se manifiesta como lo negativo, como falta y carencia, apariencia, error e inexistencia. Es la posición asumida por los filósofos antiguos que desde Platón y sobre todo desde Aristóteles han configurado el esquema que en la edad moderna asume la forma de la representación. Por el otro, en las filosofías del fin de la modernidad a partir del siglo XIX se ha desarrollado un movimiento contrario a la representación. Este movimiento filosófico encuentra su afirmación, su tesis del ser, en la repetición. Pero esta idea de la repetición deleuziana parte de la afirmación de la diferencia; según Deleuze lo que se repite es la afirmación de la diferencia, es a partir de esa afirmación que todo vuelve al ser:

No es lo mismo lo que retorna, no es lo semejante lo que retorna, sino que lo Mismo es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Diferente, lo semejante es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Disímil. La repetición en el eterno retorno es lo mismo, pero en tanto se dice únicamente de la diferencia y de lo diferente. (Deleuze 2002 [1968]: 441)

Y en Macedonio la diferencia es el modo de aparecer de lo sensible. Para una interpretación de las tesis de Macedonio en conexión con la afirmación de la diferencia en Deleuze y de la importancia de la repetición en la filosofía contemporánea resulta relevante la idea desarrollada por Aimino de que toda la metafísica macedoniana se deja “guiar” por una “ley de la alternancia diferencial”.²¹² Aimino aclara que Macedonio no formula expresamente esta ley que él le adjudica:

Que Macedonio no haya pretendido *formular* en términos de una *ley* esta

simplemente fue desconocido o prohibido en la totalidad de la edad media”, pero que “la tesis atomística de Demócrito reapareció con fuerza durante el despertar del renacimiento” por ejemplo con Giordano Bruno “quien fue el primero en hablar de mónadas” Mas tarde “retomó el tema Baruj Spinoza” y luego Leibniz. Muñoz afirma que “a partir de estos pensadores de inicios de la modernidad, el tema del átomo será asumido hasta nuestros días pasando del campo de la filosofía, al de la química y la física”; e indica que “a fines del S. XIX, los pensadores franceses vuelven a re-pensar una monadología en clave atomística desde el campo de la psicología social y la filosofía. Ellos son Charles Renouvier, Louis Prat y Gabriel Tarde”, tres autores que “fueron leídos por Macedonio” (2013: 141-147).

²¹² Cfr. Aimino: “la alternancia diferencial como ley estructural originaria de la existencia” (2010: 186-193)

fundamental intuición metafísica que aquí le atribuimos se debe presumiblemente a que su escepticismo y su concepción anarquista de lo real de ningún modo podían avenirse a la formulación de cualquier tipo de legalidad, concepto asociado por él a los procedimientos inductivos, o lo que es peor aún en su valoración, a un apriorismo insostenible. (2010: 192)

Sin embargo, es cierto que Macedonio define tanto a las imágenes privativas como a la afección como reunión de opuestos como diferencias, y mantiene separadas estas dos maneras del ser por una diferenciación irreductible. Quizás lo que Macedonio no aceptaría es que el principio de diferenciación sea una *ley* de los fenómenos. Pues la ley tiene la forma de la identidad y de las equivalencias, no la de las diferencias o, mejor, porque la ley somete las diferencias a la supremacía de la identidad, mientras que el principio de diferenciación que preside los descubrimientos macedonianos no supone la identidad y se aleja cada vez más de su dirección a medida que se profundiza. Lo que este principio persigue es que las diferencias surjan en lo sensible, y que no sean impuestas desde lo inteligible, que no sean sometidas a la ley de las equivalencias. El principio tiene que salvaguardar la diferencia irreductible, o inconmensurable, pues busca que lo inteligible sea lo sensible mismo. Por eso la puesta en marcha de esta forma de pensar anula la validez de las diferencias establecidas desde el principio de identidad, la diferencia entre sueño y vigilia, la supuesta entre imagen y sensación, la establecida entre fenómenos y estados. El nuevo principio de las diferencias no está dado *a priori*, sino que deviene junto con los fenómenos marcando comienzos imprevisibles. Quiere que lo que se distinga por sí mismo en lo sensible sea el principio a partir del cual se dé lo mismo como retorno, en vez de que sea la necesidad de lo mismo lo que legisle las diferencias de lo sensible. Esto es lo que permite “la negación del ser como persistencia y, a contramano, la eternidad posible de cada contingencia” (Aimino, 2010: 193).

4.2.4.1 El fenómeno puro y las imágenes

Hemos visto cómo ha sido criticada y descartada la idea de simplicidad de la cualidad de la sensación. Veremos ahora cómo se recupera la idea de cualidad fenoménica sensible pura y simple de la imagen –idea que Macedonio no abandona²¹³

²¹³ La idea de sensación simple al principio de la investigación de Macedonio, en los escritos de 1907 y 1908 apuntaba a ser una respuesta al problema metafísico. En los análisis posteriores, y en

nunca— a través de la diferenciación entre imagen y sensación²¹⁴.

Aunque la cualidad de la sensación nunca es simple y es definida en relación a causas dadas en situaciones determinadas, toda sensación deja una imagen, que es de la misma naturaleza que la sensación, pero que puede ser revivida con independencia del recuerdo de la sensación que le dio origen. De esta manera se conciben imágenes cuya reviviscencia se da con independencia de las circunstancias situacionales de la sensación, y que puede ser considerada aislada de las causas de su producción. Estas reviviscencias son imágenes puras, o sea fenómenos puros, entendidos en un sentido diferente que el del darse inmediato. La imagen, separada de la sensación, se presenta aislada, como puro fenómeno de conciencia, y puede ser suscitada a voluntad. Ejemplo de ello es otra vez la imagen de una naranja, no de esta o aquella naranja que hemos visto en una situación determinada, sino la imagen virtual de una naranja cualquiera²¹⁵:

[...] todo fenómeno simple, elemental de conciencia manipulado infinitas veces por el trabajo intelectual [...] por ello acaba desprendiéndose de toda asociación circunstancial, exactamente como un triángulo o línea recta, que nada nos recuerda ni es materia de un reconocimiento. [...] un fragmento de rojo, una naranja, un triángulo no despiertan cadenas asociativas generalmente y la meditación puede concentrarse en ellas sin las continuas derivaciones asociativas que la atención soporta cuando trata de detenerse en un grupo de imágenes correspondientes a una agrupación concreta y ocurrida efectivamente de sensaciones. (VIII: 142)

Tendríamos aquí entonces una concepción de fenómeno simple por ser pura imagen, que no se asocia a una sensación originaria, ni a alguna naturaleza originaria. Aquí el fenómeno puro es puro en cuanto se lo concibe como fenómeno de conciencia, imagen pura, que se ha simplificado, hasta quedar libre de asociaciones o de causaciones con otros fenómenos. Es notable además que se lo concibe como un

particular, en su concepción de la secuencia inmediata y de la existencia personal como existencia continua, la concepción cambia, el fenómeno simple no basta para dar una respuesta satisfactoria al problema metafísico, la existencia implica asociación, variedad. Cfr. *Infra* en 5.2.2.2. Metafísica de la afección, la praxis y el ser”. No obstante eso, el fenómeno simple nunca perderá su papel de constituyente último del fenomenismo, es decir que el atomismo se mantiene. Ver *supra*, en 4.2.4. El fenómeno puro y la inespecificidad de lo sensorial, p. 195, 1ra cita de VIII: 410. Esta cita corresponde a la última compilación que aparece en *OC.*, T. VIII, donde Obieta agrupa textos escritos entre 1930 y 1950. Serán las relaciones las que cambiarán su *status* en la metafísica, alcanzando una consideración diferente de la que las ligaba al comienzo exclusivamente a la apercepción, podrán tener un modo distinto de aquel, tanto en la noción de secuencia inmediata o creencia, como en la idea de una “recepción activa” (VII: 125) del fenomenismo o “acontecer” las relaciones pueden alcanzar una consistencia eterna.

²¹⁴ El desarrollo de esta idea se encuentra en VIII: 125-153. Texto fechado por Obieta en 1908, que comienza con la exposición de la inespecificidad de la cualidad de las sensaciones para luego mostrar cómo la sensación específica se configura por una relación causal al órgano de percepción del cuerpo.

²¹⁵ Ver en 4.2. Las imágenes, la diferencia entre “recuerdo” y “reviviscencia” y citas de VIII: 142, *supra*, p. 140.

producto del trabajo del intelecto sobre la sensación. La sensación ha dejado la imagen, y el intelecto la ha aislado al considerarla con independencia de las otras muchas con que pudiera relacionarse. Sería fenómeno simple según esta versión cualquier imagen singular que puede ser considerada por la conciencia como un fenómeno aislado. Dentro de esta versión del fenómeno puro entrarían también las secuencias inmediatas depuradas, o imágenes de sucesos, como puede ser por ejemplo la de la salida del sol, o la de herida.

4.2.4.2. Tres acepciones para fenómeno puro y simple

Debemos concluir interpretando en tres sentidos diferentes la concepción del fenómeno puro:

i. En un primer sentido el fenómeno simple será el darse inmediato del fenómeno en la sensibilidad. Al que la conciencia atiende desdoblándose, y complejizándose. Este desdoblamiento hace surgir imágenes; el fenómeno originario (simple) es encontrado por la atención, que se hace de él imágenes múltiples, pero es anterior a esas imágenes. El fenómeno es conocido en sí de manera inmediata en cuanto vivido. Y el pensarlo constituye un acto distinto del serlo, es un desdoblamiento.

ii. En un segundo sentido el fenómeno simple es la afección simple de placer o dolor, en cuanto ésta es fenómeno primario e inconfundible.

iii. En un tercer sentido el fenómeno simple remite a imágenes simples desprendidas de toda referencia a alguna sensación concreta vivida que se han simplificado por el uso del intelecto, se han desprendido de toda asociación a otros fenómenos y han perdido todo tono hedónico, se han vuelto neutrales en relación a la afección. Se trata de fenómenos no originarios sino derivados, pero independizados de su origen, en cuanto son puros fenómenos de conciencia que nada contienen de la causalidad de la sensación que pudo haberles hecho aparecer. Presentan su cualidad con independencia de sus relaciones causales, y con independencia de la afección, incluso aparecen como totalidades unificadas de variedades, que neutralizan su multiplicidad en una sola visión y se recortan en una singularidad imaginaria libres de todo contexto de circunstancias; se trata aquí de las imágenes en sí mismas, aislables y distinguibles las unas de las otras (la imagen pura de una naranja, la de un matiz de

rojo, la de una secuencia depurada).

En este tercer sentido el fenómeno puro es llamado simple por tener una realidad puramente imaginaria; en tanto imaginario es del orden de la multiplicidad, de la repetición y de la variación. En el segundo, por ser pura afección hedónica o dolorosa y, en el primer sentido, esta afección se manifiesta como una pura inespecificidad singular que contiene a la vez en potencia lo múltiple, por su posibilidad relacional y su aptitud de repetición imaginaria, pero que es simple en cuanto es la misma afección pura inconfundible, que al recordarse se multiplica. Es esta percepción inespecífica la que se divide en los dos elementos puros que se presentan como los elementos constituyentes del fenómeno: la multiplicidad de las imágenes, por un lado, la afección inconfundible, por el otro.

4.2.5. La relación entre las imágenes y la afección

Por una parte, Macedonio distingue una escala entre las especificidades de lo sensorial que va desde lo visual a lo térmico, pasando por lo táctil, lo auditivo, lo olfativo, lo gustativo, según el grado de afectividad involucrada en las sensaciones, desde el menor grado de afectividad en la imagen visual al mayor grado en la sensación de temperatura. Por otra, afirma que una sensación es más fácilmente evocable cuanto menor sea el grado de afectividad que involucre. Así, de las imágenes geométricas, puramente visuales y nada afectivas, se evoca el recuerdo con suma facilidad, mientras que el calor y el frío sentidos son de muy difícil remembranza; cuando evocamos el frío, traemos a la memoria por lo general imágenes visuales asociadas a él más que la sensación térmica en sí. La mayor facilidad de evocación de las imágenes visuales hace que sean las preferidas por la inteligencia, las imágenes táctiles las complementan y estas dos junto con las imágenes auditivas constituyen casi exclusivamente los componentes del discurso representativo (VIII: 144-153).²¹⁶

La razón de esta relación es que recordar es volver a sentir, traer a la presencia un estado que se vuelve a presentar. Recordar una imagen visual mínimamente afectiva no implica ninguna dificultad, porque las imágenes visuales no nos afectan casi, y no transforman nuestro estado de manera sustancial, se trata de modificaciones mínimas.

²¹⁶ Ver *Infra*. 5.1.5. La irrealidad de la afección, p. 264, cita de VIII: 333.

Las imágenes recordadas conviven fácilmente con las imágenes que ocupan actualmente el horizonte de la conciencia. En cambio, los sentimientos (el placer, el dolor, la alegría, la tristeza) requieren de gran fuerza afectiva para ser sentidos nuevamente, y su evocación modifica en gran medida el estado actual. De ahí que las sensaciones que involucran placer o dolor sean de difícil evocación: “no es lo mismo recordar una naranja, fenómeno levísimo que no modifica en nada nuestro ambiente interior, que recordar la cólera que en tal situación experimentamos” (VIII: 75).

No obstante, obsérvese que, cuando un fenómeno fuertemente afectivo es reciente, su recuerdo suele ser muy poderoso, y la menor imagen puede suscitar el retorno del afecto con el consiguiente cambio en el ánimo del estado presente.

Esta gradación afectiva justifica, como dijimos arriba, que las imágenes visuales y táctiles sean las preferidas por la inteligencia, y sean las que mejor sirvan como signos en el discurso, ya que, si las imágenes que sirven de signos fueran de afectividad intensa, desviarían constantemente, con las afecciones que los signos mismos provocan de la atención a las cosas designadas. Si los signos del discurso fueran sabores u olores intensos, el propio placer y dolor que los signos provocaran darían por sí mismos una ocupación a la conciencia que la sacaría del tema que el discurso pretende suscitar:

Lo visual y lo auditivo se prestan por ello admirablemente para constituir los instrumentos elementales del Pensamiento y del Arte. Si estas sensaciones y sus imágenes asumieran la intensidad de placer o dolor de que son susceptibles los olores y en mayor grado los sabores y las sensaciones térmicas, serían tan imposibles la Meditación como el Arte. El sufrimiento y el goce que acompañarían, en este supuesto, a cada una de las mil imágenes que pululan en nuestra conciencia cuando meditamos, interrumpirían y desorientarían incesantemente la atención. (VIII: 145)²¹⁷

Además, todas las imágenes tienen forma, límites que las diferencian y separan de las demás imágenes, mientras que los estados afectivos en cambio pueden ser tan intensos que pierdan toda limitación, pueden llegar a serlo todo para la conciencia,

²¹⁷ Esta misma teoría está presente en su estética y fundamenta su posición respecto de que el arte no debe apelar a las sensaciones, y que cuantos menos elementos agradables a la sensación se utilicen en la técnica artística, mejor: “el instrumento o medio de un arte no debe tener intrínsecamente, en sí mismo, ningún agrado, lo que no pasa con los colores en pintura, los voluptuosos acordes en música, etcétera. La palabra hablada, sin sonoridades, inflexiones, bella voz, gestos, vale lo mismo que la palabra escrita para la Prosa, pero siempre la voz humana tiene alguna sensorialidad; victorioso queda el insípido garabato, gusanillo del papel, que se llama escritura, que ningún arte posee, absolutamente libre de impurezas” (III: 245). Cfr. nota 249, p.230, en 5.1.3.1.2. La sensación como el todo de la conciencia y la existencia de imágenes de los estados afectivos.

como ocurre con los dolores muy fuertes o con los deseos intensos. En la medida en que los estados afectivos lleguen a tener una intensidad tal que pierdan todo contorno, toda diferencia con lo que no son ellos mismos, dejarían de poder ser pensados, absorbiendo la totalidad del pensamiento lo destruirían. Macedonio representa esta relación con la imagen de una palanca:

[...] para pensar y evocar nuestra estructura psicológica actúa como una palanca; en un extremo está la sensación, imagen, recuerdo afectivo que se quiere pensar o evocar, y en el otro está: [...] la cenestesia general, el conjunto total de las sensaciones orgánicas que está recibiendo la conciencia actualmente, variable según el estado fisiológico de cada momento y según los agentes psicológicos, emociones, sensaciones deprimentes o excitantes que hayan actuado recientemente sobre el individuo. Para levantar y mantener en la conciencia un estado se **requiere** tanto más rica o abundante cenestesia cuanto más intenso sea aquel: la intensidad afectiva es el equivalente del peso o gravedad. (VIII: 77)

La dificultad de pensar lo afectivo es una cuestión de intensidad, no de cualidad; en realidad ningún estado de afección es impensable, pero cuanto más intenso es el estado que se quiere evocar mayor es la intensidad del esfuerzo que es preciso realizar para evocarlo y mantenerlo en la atención.

De aquí se desprende otra crítica para la filosofía de la representación, que ha privilegiado a la representación visual por encima de toda otra imagen, teniendo en gran estima las representaciones geométricas y matemáticas, las más aptas para ser desplegadas en el campo homogéneo del espacio-tiempo, y que se ha desarrollado exhaustivamente en el ámbito de estas imágenes hasta el punto de confundir el concepto con la imagen visual, haciendo que tomemos habitualmente a la vista como metáfora del pensamiento e identifiquemos vagamente a la visualidad con la inteligencia (VIII: 285-286).

La filosofía de la representación privilegia así la dedicación a lo que es menos intenso e importante en el ser, y pone a lo menos significativo como medida de lo más significativo, olvidando la afección casi por completo al menos, dice Macedonio, hasta Schopenhauer.

Finalizamos este apartado señalando que, en lo que toca a las imágenes, que son el tema de esta sección, queda, según lo anterior, establecida una relación general que dice que, a mayor intensidad afectiva de un estado, menor delimitación imaginaria. En la medida en que los estados afectivos no se identifican con las imágenes sensoriales que suscitan, pues solamente las imágenes virtuales se identifican consigo mismas (las imágenes desprendidas del recuerdo y del componente causal de la

sensación que les da origen), cuanto mayor afectividad implique un estado que se quiera comunicar, por simple que sea el estado, requerirá a la vez de mayor complejidad y capacidad de distanciamiento de las imágenes que se eligen para suscitarlo. Esto no significa que los estados afectivos no sean comunicables, o que no sean descriptibles, pensables o inteligibles. Además de comunicarse de modo directo, por transmisión simpática, son suscitables también mediante imágenes signos, pero su expresión en imágenes es indirecta. El desarrollo de este tema pertenece al capítulo siguiente.

Capítulo 5: La afección

Sección I: 5.1. El concepto de fenómeno afectivo

5.1.1. Preliminares

Retomemos nuevamente la tesis de Macedonio sobre la existencia para situar en ella su teoría de la afección. Casi al final de *No toda es vigilia* dice:

Llamo estado a toda ocurrencia de la sensibilidad, o sea: sentimientos, sensaciones de dolor y placer e imágenes. Esto es todo lo que existe en toda forma concebible de existencia o Ser. Es todo lo que somos y todo lo que es, en múltiple variedad o especificidades simples. (VIII:332)

Toda la existencia o “fenómeno” está constituida por imágenes y afección. Macedonio se refiere a “estados de dolor y placer y estados de imagen” (VIII: 54, n.). No es obvio qué debemos entender por esta “afección”, que la mayor parte de las veces aparece escrita con mayúscula. No es que sea definida como algo misterioso u oculto; al contrario, se la explicita con referencias a la experiencia inmediata: se trata de los estados del ánimo, los sentimientos, las emociones, los deseos y temores. La definición más general que recibe es la de ser *placer o dolor*, pero estos estados del ánimo cobran un sentido distinto del habitual. Detrás de la aparente sencillez de las palabras y expresiones se ciernen problemas filosóficos no sólo concernientes a la dificultad de los temas abordados, sino también internos a la teoría de la que forman parte y que exigen además de la inclusión de procedimientos de torsión de la experiencia corriente, de aquellas dislocaciones críticas del contenido usual de las palabras que hemos visto cuando tratamos las imágenes, la apertura de la perspectiva hermenéutica que abra el horizonte de valoraciones desde los cuales se realiza esta metafísica. Pues la tesis de la afección excede a la crítica y se constituye como una afirmación, una propuesta para la inteligibilidad de la existencia que proyecta la eternidad de la pasión.

La enunciación de las dos instancias, imagen y afección, como los dos únicos componentes del fenómeno se realiza al modo de una descripción. Es lo que la contemplación ha encontrado en la experiencia. Pues desde la actitud que Macedonio llama *descripcionista* (VIII: 393) no se trata de remontarse a un principio de explicación racional sino de describir lo que la contemplación encuentra en el fenómeno sensible.

La diferenciación de elementos constituyentes de lo existente aparece muy temprano en los escritos metafísicos, desde 1908. En los primeros textos se halla unida a referencias expresas a la obra de Schopenhauer, y allí Macedonio establece un paralelo entre su diferenciación última entre los fenómenos y la que establece Schopenhauer entre voluntad y representación:

Schopenhauer es quien ha meditado y señalado con más fuerza la diferenciación constituida por la Afección y la Representación, llamando a la primera Voluntad caracterizándose su exposición por esta subdivisión general. (VIII: 73)

Ambas concepciones difieren en aspectos esenciales, puesto que para Schopenhauer la voluntad es la cosa en sí; en cambio, para Macedonio, aunque la afección tiene una importancia fundamental respecto de las imágenes en la existencia, es, no obstante, como éstas, fenómeno; y también porque para Macedonio ningún fenómeno se determina, como afirma Schopenhauer, por el principio de razón. Sin embargo, Macedonio otorga gran importancia a la filosofía de Schopenhauer, hemos visto que le atribuye la introducción de la afección en la metafísica²¹⁸, y tiene al autor alemán como un modelo de pensador:

El pensamiento genialísimo de Schopenhauer, su novísima iniciativa estriba en la incorporación de lo afectivo en el campo de la Metafísica y, ciertamente, no caben afirmaciones más típicamente metafísicas que las suyas relativas a esa sustancia que él asigna así al sujeto como al objeto denominándola Voluntad y declarándola negativamente afectiva, es decir, caracterizada siempre por un matiz hedónico negativo; en suma definiéndola como esencial y constantemente dolorosa.

Para Schopenhauer la esencia no noumenal, pues la declara vagamente perceptible en la introspección, del sujeto como del objeto, del yo como del mundo exterior, es la Voluntad, un "esfuerzo", un "deseo". (VIII: 67)

A pesar de tomar de Schopenhauer sugerencias decisivas, Macedonio se opone —como Nietzsche²¹⁹ a su idea de que la voluntad sea algo esencialmente negativo para

²¹⁸ Ver en Introducción 1, II: p. 6 y allí cita de VIII: 67.

²¹⁹ Nietzsche se refiere a la influencia que recibió de Schopenhauer y a su posterior distanciamiento en los siguientes términos: “Cuando expresé mi gratitud a mi primer y único educador, Arthur Schopenhauer —hoy la expresaría con mucha más fuerza aún—, estaba, por lo que respecta a mi persona, en medio de la disolución y el escepticismo moral y, como dice el pueblo, ya no creía «más en nada», tampoco en Schopenhauer: precisamente en esa época surgió un escrito, mantenido en secreto, «sobre verdad y mentira en sentido extramoral», —pero ya en el «Nacimiento de la tragedia» y en su doctrina de lo dionisiaco aparecía superado el pesimismo schopenhaueriano” (Nietzsche, 2008, 6 [4]). Respecto del modo en que lo “dionisiaco” se opone a la doctrina de Schopenhauer dice: “El arte trágico [...] es caracterizado como la conciliación de Apolo y Dioniso: al fenómeno se le otorga, por parte de Dioniso, la más profunda significatividad: y ese fenómeno es sin embargo negado y negado con *placer*. Esto, como consideración trágica del mundo, está dirigido contra la doctrina schopenhaueriana de la *resignación*” (Nietzsche, 2008, 2 [110]). Muy cerca de la búsqueda macedoniana se encuentra Nietzsche cuando escribe: “El derecho al gran *afecto* —¡Reconquistarlo para el hombre de conocimiento! después

la existencia y contradictorio consigo mismo, de que en ella se encuentre la fuente del mal y el sufrimiento, y que la sabiduría consista en abandonarla:

Dice Schopenhauer al respecto:

[...] la negación de la voluntad de vivir, que es aquello que se denomina resignación total o santidad, nace siempre del aquietador de la voluntad que supone el conocimiento de su contradicción interna y de su nihilidad esencial [...] La verdadera salvación, la liberación de la vida y el sufrimiento, no son pensables sin una negación total de la voluntad. Hasta entonces cada cual no es más que esa voluntad misma cuyo fenómeno es una existencia evanescente, una aspiración siempre vana y siempre fracasada, y ese mundo lleno de sufrimientos aquí presentado, al que todos pertenecen irremediamente del mismo modo. (2009a [1844]: 479)

Por el contrario, Macedonio encontrará en la afección, en su afirmación y en su cultivo, la gran posibilidad metafísica de la existencia: “Lo fundamental para la eternidad que nos aguarda es la cultura de la Afección” (VIII: 379).

Cuando, como se hace habitualmente, la experiencia es determinada como constituida de elementos objetivos y subjetivos, lo afectivo, los estados del ánimo son considerados la parte más exclusivamente subjetiva de la misma; se conciben como contingencia subjetiva, algo en relación a lo cual el sujeto está encerrado en sí mismo y engeguado. La posibilidad de una apertura al mundo de ese sujeto se busca, en cambio, en sus referencias al objeto. Tanto el autoconocimiento como la libertad, además de las posibilidades de interacción en el mundo, se consideran tanto más potentes cuanto mayor sea la independencia del sujeto respecto de esas contingencias de su afectividad. Así encuentra también Schopenhauer a los estados de la voluntad, envueltos en *el velo de Maya* del yo, por lo cual su filosofía aspira a una contemplación que se halle liberada de ellos:

[...] cuando el conocimiento se desgaja de la esclavitud de la voluntad y la atención no se dirige ya a los motivos del querer sino que capta las cosas fuera de su relación con la voluntad, es decir, las contempla de forma puramente objetiva, sin interés ni subjetividad, totalmente entregada a ellas en la medida en que son representaciones y no motivos: entonces aparece de un golpe por sí mismo el sosiego que siempre se buscaba por aquel camino del querer pero siempre se escapaba, y nos sentimos completamente bien. Es el estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquel instante nos hemos desembarazado de aquel vil afán de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene. (Schopenhauer, 2009a [1844]: 232)

de que la des-simismación y el culto de lo «objetivo» han creado también en esta esfera una falsa jerarquía. El error llegó a la cima cuando Schopenhauer enseñó: el único acceso a lo «verdadero» reside *precisamente en desprenderse del afecto*, de la voluntad; el intelecto liberado de la voluntad *no podría hacer otra cosa* más que ver la verdadera y propia esencia de las cosas” (Nietzsche, 2008, 9 [119]).

Pero Macedonio se encamina cada vez más decididamente a dejar de lado la división de los fenómenos en subjetivos y objetivos, rechazando los dos extremos del diagrama de la representación: en primer lugar, la existencia de elementos objetivos o externos, pero en segundo lugar también las instancias internas o subjetivas²²⁰, y lo que habitualmente entendemos por afecciones cambia radicalmente de naturaleza y carácter en su concepción. Las sensaciones, sentimientos y emociones, lo que generalmente pensamos como lo más evanescente, contingente, caprichoso, voluble, de nuestra experiencia vital, serán entendidos por él como el primordial asunto de la conciencia y aun como lo único que da sustento y sentido a la existencia. Diríamos incluso que se trata de lo único que Macedonio tiene por “real” o “verdaderamente real”, si no fuera porque la palabra “realidad” alude en sus escritos a la experiencia corriente dominada por la creencia causal en un mundo externo a la conciencia²²¹, Aunque no siempre utiliza la palabra con este sentido y en los textos anteriores a *No toda es vigilia* la “realidad” significa muchas veces lo mismo que “fenómeno” y que “sensibilidad”, cuando Macedonio dice por ejemplo que “los hechos del Ser, la Realidad, lo que existe, son puramente esas percepciones como meros fenómenos, es decir, sin sujeto percipiente ni objeto percibido” (VIII: 60)²²². Lo cierto es que desde la época de *No toda es vigilia* el “fenómeno” habrá tomado el carácter del “ensueño”, y “la realidad” dará nombre a la imagen que contiene suposición causal:

[...] la Realidad que pretendiendo ser algo además de lo que es y más que el Ensueño, que es entero y concluido en él cual quiere ser, se hizo problemática y necesitada de documento. (VIII: 247)

“Ensueño” es la palabra que desde entonces nombra los fenómenos-imágenes, los que, a diferencia de la supuesta realidad, ocurren sin postulación causal. La afección es anterior a ambos, previa a esta “realidad” y previa también a los sueños; ambos en tanto imágenes son creaciones suyas²²³. La afección, como veremos, no será

²²⁰ Cfr. *supra*, 3.4. Inexistencia del sujeto.

²²¹ “El Mundo o Ser como realidad, es decir, como auto-existente antes y después de la sensibilidad, de la percepción, el mundo como «dado» es el error [...]” (VIII: 282).

²²² Hemos citado estas mismas palabras en el 3.4.1. La dialéctica del psiquismo, p. 94, en conexión con la crítica del sujeto.

²²³ “En cuerpo despierto (Vigilia), la afección, que es constante en nuestro ser [...] exige cosmos (visual-táctil total o principalmente) que la presencie. Este pequeño capricho de la Afección es la famosa Realidad, Materia, imponente, campo de recorridos asombrantes de la vocación astronómica y químico-física. [...]”

El Mundo (material) es un sueño de la Afección; el Ensueño es idénticamente un mundo de la

entonces lo real ni lo verdadero, sino más que lo real y lo verdadero, pues contiene en sí la posibilidad de la existencia de la realidad y de la irrealidad, el fenómeno afectivo es más cierto, más auténticamente existente y más originario que toda realidad, y que todo sueño. Es lo autoexistente increado, lo siempre presente, pero no la cosa presente, no el ente, sino el presenciar, lo que podríamos llamar, aludiendo a Rodolfo Kusch, “el estar” (2000 a: 481), o “lo no teorematizado del vivir”²²⁴, que está en íntima relación con el existencial heideggeriano del encontrarse²²⁵. Un presenciar que, en tanto acto de presencia, no es algo que está presente, no es algo definido, no tiene imagen, no es tampoco un sujeto, un ser alguien, no es un ser real, pero que sin embargo no deja de diferenciarse en sí mismo, y que, en este diferenciarse, está abierto al no ser sí mismo, a ser otro, un presenciar que carece de identidad y de definición, pero que sin embargo existe, se expresa y se impone como lo más importante.

En las antípodas de la actitud de Schopenhauer, que busca la salvación en la negación de la irracionalidad de la voluntad (o afección) para Macedonio vale la afirmación: “Ante todo hay un mundo, y es el único importante, el de la Afección” (VIII: 263).

5.1.2. La diferenciación de lo afectivo

Todo “estado” es de imagen o de afección. La palabra “estado” es, igualmente que “fenómeno”, señalada por Macedonio como provisoria, puesto que no existe nada que no sea “estado”, no es ninguna imagen específica. Lo mismo que ocurre con las palabras “ser”, “sensibilidad”, “conciencia”, pero notemos que aquellas se diferencian de éstas, aunque sea sólo lógicamente, como lo particular a lo general: “fenómeno” y

Afección” (VIII: 328).

²²⁴ Cfr. con las siguientes palabras de Kusch: “En el estar no se da la continuidad de un pensar filosófico sino la quebradura de la razón. Hace a la discontinuidad insalvable de lo racional. Se aproxima al mero vivir, a lo no teorematizado del vivir. Apunta, como dijimos, a lo sapiencial con todas sus implicancias. Por eso no hablaría del drama de la razón, sino de una razón abaratada en nombre del drama del puro vivir” (Kusch, 2000 a: 481). Y también con estas otras, en las que se refiere a la “deconstrucción del sujeto” (2000 b: 539): “Esto abre una problemática que pertenece a un pre-recinto o hueco pre-filosófico que podríamos llamar del *estar*, en donde no cabe tanto la reflexión sobre un ser constituido, sino más bien, sobre la *previa experiencia originadora del ser*” (Kusch, 2000 b: 537). A lo que más adelante agrega: “En tanto se rastrea la ambigüedad original de todo pensamiento sobre el ser, ya no se apunta a pensar al ser sino más bien el *estar* como propio de un hueco pre-filosófico, donde el estar abre el problema de qué pasa si el sujeto borrado obra su mediación (2000 b: 541).

²²⁵ Al que aludiremos luego en este apartado. Ver *infra*, p. 214 y nota 228.

“estado” nombran a lo sensible individualizándolo, mientras que “conciencia”, “ser”, “sensibilidad”, “existencia” lo hacen de manera general. En ese sentido consideramos que las primeras son más apropiadas que las últimas al uso que les da el autor, pues incluso cuando habla del “ser” se refiere a singularidades. Todas las variedades del ser son estados sentidos que se distinguen posteriormente como estados de imagen o estados afectivos. Recordemos también que la palabra “estado” es definida como “ocurrencia de la sensibilidad” (VIII: 332), y que en su idea está implícita, además de la singularidad sensible o conciente, la presencia: “Un estado que no es presente o que no es mío no tiene concepción” (VIII: 338). La singularidad en tanto sentida es siempre mía, pues otra conciencia no sería presente. Dado que Macedonio no acepta que se pueda hablar de categorías generales del ser, presenta su distinción como una descripción del modo en que se ha presentado el fenómeno hasta el presente en su experiencia singular, se trata de una descripción del pasado sentido, o sea de una singularidad o de una serie de singularidades de la memoria. Para evitar que su clasificación se convierta en una generalización, o en una categorización abstracta antepuesta a la experiencia acude, en uno de sus últimos escritos, “Descripción Metafísica”, a la categoría de lo nuevo, la cual, por paradójica necesidad, no puede generalizarse. La afección tiene algo de apriorístico, en la medida en que puede decirse que su afirmación está implícita en el punto de partida metafísico. No es contingente; una vez entendido el fenómeno como lo sentido, la afección está destinada a decantarse como lo primordial, aquello sin lo cual no hay fenómeno, aunque esto no determine en modo alguno el cómo de la afección, su tonalidad, el contenido y los modos de su presencia. Las imágenes frente a ella son lo contingente del fenómeno: puede existir afección sin imagen, pero no imagen sin algún modo de afección sensible, aunque más no sea la presente en la leve sensación de una línea visual, la de un contraste o un límite.

Todas las variedades del ser se incluyen en estos dos tipos: “sentimientos, sensaciones de dolor y placer [incluidos ambos grupos entre las afecciones] e imágenes” (VIII: 332). Las ideas, juicios, razonamientos, reflexiones son imágenes, y además hay cantidad de fenómenos que son combinaciones de ambos tipos, como la creencia, donde el juicio está unido a un sentimiento de seguridad o simple confianza o de esperanza o temor:

[...] *la creencia o convicción, el juicio, el recuerdo, la asociación, etcétera* son imágenes o afecciones o estados combinados de ellos en lo que se puede percibir claramente, separadamente, a ambos componentes. (VIII: 183)

Entre los estados combinados se incluyen también los actos y voliciones, las resoluciones pues Macedonio afirma que “la «voluntad», los actos y voliciones: son sensaciones y deseos que sólo por la cooperación del cuerpo aparecen como hechos aparte” (VIII: 83).

Las imágenes pueden presentarse como sensaciones, y en este sentido aparecen como algo exterior. Las afecciones en cambio, no: “el dolor-placer no se presenta nunca en lo Exterior” (VIII: 55, n.).

También los deseos, los temores, las emociones, las pasiones, la atención, que pertenecen de modo eminente a la esfera de la afección, nombran ya estados puramente afectivos, ya la preeminencia afectiva de estados en sí combinados.

Podríamos decir que en el desarrollo de la teoría y crítica de las imágenes Macedonio se mantiene dentro de una discusión con la filosofía moderna, y que desarrolla para cuestionarla argumentos en un estilo clásico de pensar, que se refiere a sus objetos mediante conceptos que transforman las ideas que tenemos de las cosas, oponiéndoles a las imágenes aceptadas como reales otras imágenes que operan como obstáculos a esa aceptación y hacen perder firmeza a nuestras ideas previas de las cosas tratadas, descolocando de este modo nuestras creencias o abriendo brechas en ellas, mediante el recurso de interponer casos impensados que trastornan los límites establecidos, y permitiendo la generación de nuevas asociaciones imaginarias, asociaciones que suelen romper el orden lógico y desafiar a la inteligencia con paradojas²²⁶.

Así, cuando trata de las imágenes, Macedonio juega con los fenómenos conocidos y con las creencias establecidas, buscando sus reveses y mostrando los

²²⁶ Macedonio juega con las imágenes desafiando a las leyes, y desafiándonos a nosotros a traspasarlas. Todo el discurso está transido de esa actitud inquietante y filosófica. Se ve con mucha claridad por ejemplo en la siguiente propuesta: “Si nos imaginamos que la Realidad fuera constituida por solo dos fenómenos, o diferenciaciones, o cualidades, o especificidades, por ejemplo, el dolor y lo amarillo, ineludiblemente tendríamos que concebirlos a uno y otro en relación recíproca tanto temporal como espacial. El amarillo *se* produciría antes o después del dolor, en el tiempo, y estarían distantes o próximos, en el espacio. Sin embargo, podríamos decirnos por qué el amarillo y el dolor, únicos fenómenos, única Realidad, no podrían producirse simultáneos. Procúrese concebirlos como dos únicos fenómenos simultáneos y se verá que es tan imposible como imaginarlos ocupando el mismo espacio” (VIII: 45).

límites en que se desvanecen.

Pero con la afección se abre un ámbito de cuestiones más evanescentes y difíciles de tratar, en primer lugar, porque las referencias que enmarcan aquello de que se habla escapan o exceden a la imaginación. El sentido de “la afección”, la entidad referida por la palabra es en sí por ello problemática, y su tratamiento abre una exploración diferente: refiriéndose a la *perplejidad* de la existencia, que es una emoción, un estado afectivo, dice Macedonio para evidenciar la problemática de su enunciación: “puedo mostraros que quiero referirme a un árbol señalando con mi mano. No puedo señalar así dónde y cómo la sentís a la incomodidad de conciencia de «lo ser» o «existencia»” (VIII: 376).

Además porque, constituyendo la afección el epicentro de su concepción afirmativa, Macedonio elabora su idea abriéndose paso en un terreno casi virgen, donde el diálogo y las discusiones con el lenguaje y los conceptos de las doctrinas filosóficas de la tradición, cuyas tensiones podrían ayudar a la composición de las tesis, la tocan de modo superficial. Macedonio considera que la filosofía ha privilegiado siempre a la imagen frente a la afección, y que la afección es la cuestión más descuidada de nuestra larga historia metafísica, filosófica y científica. La teoría de la afección constituye la osadía de la filosofía macedoniana, y por ello está abierta a la posibilidad de la errancia y la oscuridad. Pero, un pensamiento que no se anime a la posibilidad de errar, que sólo transite por lugares seguros y conocidos no será un verdadero pensar. Atreverse a pensar es abrir nuevos caminos y exponerse a lo desconocido, a lo todavía no fundado ni asegurado. Asumir ese peligro y sostener el cuestionamiento en él es lo que hace de Macedonio un pensador. Y es en el elemento de lo afectivo donde nuestro autor encuentra la afirmación y la certeza a cuya búsqueda se encamina el empeño metafísico que vulnera la lógica de la representación.

Siguiendo una indicación que hace Daniel Attala, podemos decir en principio: si las imágenes son el *qué* del fenómeno sensible²²⁷, las afecciones, en cambio, serían su *cómo*, caracterizado éste como tono afectivo. Las imágenes son *aquello* que se

²²⁷ Dice Attala: “Macedonio clasifica el repertorio de los estados psíquicos en representativos y afectivos. Los primeros poseen un contenido objetivo, el *qué* de la representación” frente a ellas “Los estados psíquicos afectivos son estados no representativos. Consistentes tan sólo en un grado de placer o de dolor, preponderan hasta tal punto en la vida de los seres humanos que en el fondo quizá la Representación no sea otra cosa que Afección” (Attala, 2007b: 237).

presenta a la sensibilidad y la afección refiere al modo como sentimos. Esto es, con qué ánimo, con qué sentimientos se da el fenómeno. Pero entendería mal esta indicación quien interpretara este “qué” como el objeto dado a la experiencia, y adjudicara el “cómo” a los sentimientos con que la subjetividad tiñe la experiencia de aquellos, pues aquí el “qué” no es sino imagen y con el “cómo” aludimos a la existencia misma de los fenómenos, pues “el ser”, “la existencia”, en cuanto afección no es un “qué”, una esencia o un ente determinado, no tiene imagen., mientras que el “cómo” alude a lo siempre sintiente en cuanto así es la presencia misma, lo que arriba hemos llamado el *presenciar* del fenómeno. Macedonio expresa la diferencia entre las dos instancias constituyentes del fenómeno diciendo que las imágenes se distinguen por sus formas o límites, mientras las afecciones carecen de contorno y figura individual, son variaciones de intensidad informes con sus dos notas principales de dolor o placer:

Cuando queremos pensar en una naranja se nos aparece prontamente y con toda nitidez en evocación; y si, en lugar de evocarla, la percibimos actualmente, en sensación visual o táctil, tanto más se presta a pensarla, mientras el dolor o placer presente es aún más informe e inasible para el pensamiento que el pasado, porque domina y llena el ser sin presentar contornos o forma. (VIII: 74)

Un sabor tiene, por un lado, una específica imagen, es por ejemplo salado; por otro, presenta una intensidad de agrado o de desagrado. Pero la intensidad de una afección puede ser tal que esa afección y sólo ella sea toda la realidad existente para la conciencia en un momento dado, es decir, que sólo ella abarque el todo del ser, que no exista nada en el mundo que se le diferencie:

Un dolor intenso (y otro tanto un placer) insume en sí todas las energías biológicas, mentales y musculares, y cuando una sensación dolorosa se prolonga o reviste brusca intensidad solo queda ella en la conciencia, o mejor dicho ese dolor es todo el hombre, toda la conciencia; en ese momento el "ser", la conciencia, el hombre es ese dolor, es *eso* y nada más. (VIII: 77)

Lo que Macedonio llama “Afección” también puede asimilarse a los estados del ánimo como son pensados por Heidegger en *El ser y el tiempo* en cuanto los considera una estructura fundamental de la *constitución existencial* del *Ser ahí*:

El *ser ahí* es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo. La ausencia de un estado de ánimo definido, que a menudo se sostiene igual e incolora largo tiempo y que no debe confundirse con un estado de ánimo francamente “negativo”, dista tanto de ser una nada, que justamente en ella se torna el “ser ahí” insufrible para sí mismo. El ser es vuelto como una carga. Por qué, no se *sabe*. [...] Y a su vez puede un estado de ánimo “levantado” levantar la patente carga del ser. (Heidegger, 1980: 151)

“Quien se observe”, dice Macedonio, “verá que no hay un solo instante en que no estemos o conformes o descontentos con nuestro ser” (VIII: 77). Y también

interpreta las diferencias afectivas en términos de cargas, comparándolas con el “peso o gravedad” (VIII: 77). Además del hecho de que los dos pensadores hacen de lo afectivo un constituyente fundamental del ser.²²⁸

Hemos visto ya que para Macedonio las sensaciones específicas (imágenes sensoriales de color, sabor, etc.) son por su origen en la sensación, relaciones²²⁹, y que en cambio considera que el placer y el dolor son siempre fenómenos puros y simples, aunque pueden componer complejos asociándose a otros fenómenos, los considera sensaciones inespecíficas o anónimas. La prueba que ofrece de ello es que el placer y el dolor se conocen inmediatamente por sí, sin dar lugar a dudas respecto de su existencia, mientras que podemos dudar aún de las cualidades más simples de la sensación, como, por ejemplo, de si hemos sentido frío o calor, e incluso describe casos en que se generan dudas acerca de si una experiencia ha sido de una imagen visual o de una auditiva²³⁰. Hemos visto al final del capítulo anterior²³¹ cómo Macedonio concibe que es “el cuerpo” el que “crea la discernibilidad” de las sensaciones pero que afectivamente “un sonido y un color” pueden ser la misma cosa (VIII: 404).

Estas consideraciones van sustentando la tesis de la preeminencia fundamental de la afección sobre la imagen: “La Afección es lo único que nos importa en realidad, pues la Presentación nos importa secundariamente y para los fines de la

²²⁸ Para Heidegger la estructura fundamental de la existencia está conformada por el estado de ánimo, al que llama “el encontrarse”, pero también por “la comprensión” y “el habla”. Estas dos últimas estructuras no son concebidas por Macedonio como constitutivas del fenómeno. “La comprensión” heideggeriana no es asimilable a “las imágenes” macedonianas, si buscáramos poner en relación ambas ideas habría que centrarse por el lado de Macedonio en las relaciones entre afección e imágenes y en lo que Macedonio esboza como el proyecto de desarrollo de una “cultura de la afección”. Lo que diferencia profundamente ambas interpretaciones es que para Heidegger estas estructuras son aperturas del existente en el mundo, comprensión y habla articulan esta mundanidad. Mientras que Macedonio desconecta al fenómeno de toda referencia al mundo, revocando la estructura del “ser en”, considerada como una proyección de la apercepción sobre el fenómeno. Macedonio se refiere a Heidegger en varios pasajes escritos alrededor de la década del 40: “justamente me aleja mucho de él su “Estar-en-el-Mundo”, admirando siempre sus sorprendentes ahondamientos” (VIII: 370). Según Julio Prieto “en la medida en que apunta a un desplazamiento de la metafísica el desarrollo del pensamiento heideggeriano presenta interesantes puntos de contacto con el de Macedonio” (2007a: 116-127). Por su parte, Dante Aímino afirma: “Macedonio coincide con Heidegger como pensador de la finitud radical (y con otros pensadores de la existencia), en cuanto piensa la trascendencia como un señalamiento de la apertura constitutiva del *Dasein* [...]” (2010: 208).

²²⁹ Ver 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial.

²³⁰ Estos casos testigos de la dubitabilidad de cualquier creencia generalizada obran como refutaciones, como puestas en cuestión de la creencia, debilitan la certeza, abren brechas en lo que parece cerrado o, en términos de Macedonio, en las inmediaciones de perfecta continuidad, y es este debilitamiento de la creencia lo que permite movilizar los conceptos.

²³¹ Ver cita de VIII: 404 en 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, p. 193.

Afección” (VIII: 403).

Y esta acentuación del papel de la afección en la teoría desemboca finalmente en la formulación de una Metafísica de la afección contrapuesta a la metafísica tradicional de la representación, como lo muestra el siguiente pasaje:

¿Qué os parecería, lectores de metafísica que me leéis, si olvidándonos de toda la Metafísica de la Presentación o Representación [...] tentáramos, exclusivamente y por solo el tratamiento *descriptivo*, obtener de una Metafísica de la Afección (persona, espíritu, con sus notas constantes de Placer o Dolor) la posesión de total claridad de actitud de conciencia, sin nota de misterio? (VIII: 375)

Aunque la afección siempre fue uno de los integrantes fundamentales del fenómeno, la *Metafísica de la afección* es un concepto más bien tardío en la obra. Sin embargo, uno de los problemas que lo atraviesan es el de la relación entre la afección y el pensamiento y este tema, fundamental a la hora de comprender el significado de su concepto, ha sido planteado por Macedonio desde los primeros escritos metafísicos. Analizaremos estos primeros planteos en el siguiente punto.

5.1.3. ¿Cómo pensar la afección?

Hemos visto, implícita en el punto de partida de la teoría macedoniana, la idea de la metafísica como conocimiento perfecto, sin residuo alguno de desconocimiento del ser o la realidad²³², cuyo enunciado versa: “la perfecta satisfacción de la inteligencia es una promesa esencial de toda metafísica” (VIII: 70).

La tesis que sostiene que lo que existe es principalmente afección tendrá que enfrentar como problema el obstáculo de la *irrepresentabilidad de lo afectivo*. Dado que todo pensar es imagen o trabajo con las imágenes, pues Macedonio afirma que “nada es pensamiento si no está ligado a una imagen privativa no sustituible” (VIII: 392), o que “concebibilidad e imagen son la misma cosa, (y basta con Imaginabilidad)” (VIII: 338)²³³; y por otra parte, dado que la afección, dentro de la dupla constituyente de todo lo real (afección e imagen), es lo otro que la imagen, lo que no es imagen, queda planteada la siguiente dificultad: si no es imagen o, peor aún,

²³² Ver *supra* 1.3. La salida de la escena cartesiana, cita de VIII: 46-47, p. 37.

²³³ Otras citas confirman la insistencia con que esta idea encausa el pensamiento de Macedonio: “De todo el pensar no puede resultar más que una descripción de la Experiencia” (VIII: 365), ver cita ampliada de VIII: 365. *Supra*, en 1.3. La salida de la escena cartesiana, p. 34.

Cfr. También cita de VIII: 391 en 4.1.1. La inteligencia y las palabras, p. 127.

si no se puede representar con imágenes, ¿cómo podemos pensarla o conocerla?

Macedonio aborda primeramente esta cuestión en diálogo con Spencer, quien sostiene que todo conocimiento consiste en la comparación de semejanzas y diferencias entre las percepciones, de modo que no puede ser sino relativo:

Si todo acto de conocimiento es la formación en la conciencia de una relación paralela a otra relación externa, la relatividad del conocimiento es evidente. Si pensar es establecer relaciones ningún pensamiento puede expresar más que relaciones” (Spencer, 1945 [1862]: 79-80, §25).

La imposibilidad de conocer lo que es en sí afecta no sólo al mundo externo, a la totalidad de la existencia y a la existencia como tal, sino que se aplica incluso a nuestros estados de conciencia considerados con independencia de sus relaciones con lo externo. Respecto de los últimos dice:

Para que una percepción psíquica sea conocida, es preciso que lo sea de este y del otro modo, como semejante o disemejante a otra anterior. Si no se la piensa en conexión con otras, si no se la distingue o identifica por comparación con otras impresiones, no es reconocible, no es tal impresión. Un último estado de conciencia, como otro cualquiera, no puede ser conocido, si no se perciben sus relaciones con otros estados anteriores. Pero la percepción de esas relaciones constituye ya un estado posterior al último, lo que es una contradicción. Presentemos aún la dificultad bajo otra forma: si un cambio incesante de estados es la condición de existencia de la conciencia, cuando el supuesto último ha sido alcanzado por la terminación de los precedentes, el cambio ha cesado; luego la conciencia ha cesado también; luego ese supuesto estado, no es tal estado de conciencia, luego no hay último estado de conciencia. (Spencer, 1945 [1862]: 60, §19)

Ofrece también como prueba de las limitaciones de nuestra capacidad cognoscitiva para el caso el hecho de que:

Por lejos que vayamos en nuestra memoria, recorriendo nuestra vida pasada, siempre nos será imposible fijar nuestros primeros estados de conciencia; la perspectiva de nuestros primeros pensamientos se pierde en una densa oscuridad, en que nada recordamos. (Spencer, 1945 [1862]: 59, §19)

Y pone en simetría la imposibilidad de recordar nuestros primeros estados y la de reconocer el término final de nuestro estado actual:

Lo mismo sucede en el extremo opuesto. No tenemos conocimiento inmediato de la terminación futura de nuestras series de afecciones, y aun no podemos asignar límite en el tiempo a las que actualmente nos modifican. En efecto, cualquier estado psíquico que miramos como el último, no lo es realmente, pues en el momento que lo consideramos ya formando parte de la serie, no es presente, sino pasado; no es producido, sino reproducido en nuestro pensamiento. El estado verdaderamente último es el que se verifica al considerar el que acaba de pasar, es decir el acto de pensar que un estado interior era el último. De suerte que el fin de la cadena se escapa al pensamiento, como su principio. (Spencer, 1945 [1862]: 59-60, §19)

Estas acotaciones sirven para apuntalar la posición agnóstica, es decir la idea de la existencia incognoscible de lo incondicionado, ya que muestran que:

Al lado de la conciencia definida cuyas leyes formula la lógica, hay otra conciencia indefinida, cuyas leyes no pueden ser formuladas. Al lado de pensamientos completos, y de incompletos que son susceptibles de ser completados, hay pensamientos que no es posible completar y que no son menos reales por eso, puesto que son afecciones normales de la inteligencia. Notemos ahora: que todos los argumentos que nos han servido para demostrar la relatividad de todo conocimiento, suponen clara y distintamente la existencia positiva de algo más allá de lo relativo. Decir que no podemos conocer lo absoluto es afirmar implícitamente que lo absoluto existe. Cuando negamos que se pueda conocer su esencia, admitimos tácitamente su existencia, y eso prueba que lo absoluto está presente al espíritu, no como nada, sino como algo. (Spencer, 1945 [1862]: 80-81, §26)

Macedonio por su parte ha asentado que las imágenes tienen formas definidas, y, en tal sentido, presentan límites o contornos por medio de los cuales se diferencian unas de las otras; esta limitación intrínseca de las imágenes, su forma, es lo que permite distinguirlas, pensarlas o concebirlas, y es lo que la afección no presenta. Si la inteligencia es articulación de imágenes y pensamos con imágenes: ¿en qué relación queda entonces el pensamiento con la afección? La conclusión de que las afecciones no pueden ser pensadas entra en contradicción con la posibilidad de la metafísica: “Imaginarse que un metafísico pueda admitir aspecto alguno inconocible, residuo alguno de ininteligibilidad del “ser”, supone que la naturaleza del problema no ha sido sospechada” (VIII: 70).

Si la afección no pudiera ser pensada o concebida lo que es más importante en el ser resultaría inaccesible a la inteligencia, y el conocimiento metafísico tendría que declararse imposible, como sostiene Spencer. Pero Macedonio se opone a la resolución agnóstica del conocimiento con toda determinación. Pensar la afección tiene que ser, pues, posible. De modo que diremos que sí, que la afección puede pensarse, pero ¿de qué modo?

Además de como articulación de imágenes el pensar es caracterizado por Macedonio como atención a la experiencia presente o pasada²³⁴, y en la idea de “imagen” ya está presente la idea de recuerdo, la acción de la memoria:

La inteligencia es sólo la Memoria. [...] ¿de dónde podría venirnos algún elemento nuevo que no sea la memoria sola? Pero la Memoria es la Atención: lo atendido puede ser mucho menos vasto que lo vivido. Atender es mirar, escuchar, tantear, atender a lo que está ocurriendo o atender al recuerdo de lo que ocurrió (reflexión). (VIII: 201)

En la vida cotidiana solemos “pensar” en los estados afectivos, tenerlos en

²³⁴ Ver 4.1. la concepción nominalista de una inteligencia entendida como articulación de imágenes.

mente, a veces nos preguntamos qué le pasa a alguien que vemos preocupado, otras notamos que nuestro ánimo cambia, y en ocasiones percibimos los hechos o sucesos como angustiosos o alegres, y los recuerdos pueden venir envueltos en su atmósfera anímica. Sin embargo, no es sencillo determinar de qué se trata con esas ideas afectivas. Por un lado, señala Macedonio que “nuestros estados de ánimo están en variación incesante minuto a minuto, segundo por segundo, casi, como el inestable matiz del mar” (VIII: 146). Por otro, también suele ocurrir que recordamos escenas de gran intensidad afectiva sin poder recuperar los sentimientos que las poblaban; sabemos por experiencia que, a diferencia de las imágenes, las afecciones son difíciles de recobrar por la memoria, del mismo modo que es muy difícil representarse un dolor intenso ajeno, aunque conozcamos la clase de dolor que aqueja a la persona que lo padece, no logramos nunca ponernos del todo en el lugar del que sufre intensamente y es casi imposible traer a la conciencia la sensación de un dolor intenso del propio pasado, hacerse una idea cabal de un sufrimiento cuando no lo estamos padeciendo actualmente. Lo mismo ocurre con la sensación térmica, que es, entre las sensaciones, una de las que Macedonio considera de mayor afectividad. Recordar el frío en un día caluroso de verano es algo extrañamente inasequible; cuando lo intentamos llegan a nosotros las imágenes visuales que acompañaron escenas en que sentimos frío, como la de la escarcha en el pasto o la del cuerpo temblando, bufandas y camperas, pero la sensación térmica no aparece. Sabemos, no obstante, que sabemos perfectamente qué y cómo es el frío y que cuando vuelva lo reconoceremos al instante. Otro tanto experimentamos con las sensaciones de sabor y las olfativas. Dice Macedonio:

Es error general el de creer que hay verdadera reviviscencia de un estado intenso afectivo, cuando sólo se han evocado las imágenes de las sensaciones visuales, auditivas, táctiles, musculares de una escena o hecho dado. (VIII: 149)

La razón de esta dificultad que ofrecen los recuerdos afectivos estriba, según Fernández, en que traer a la atención una afección pasada significa sentir nuevamente lo mismo, cosa que podemos realizar a través de la memoria por evocación, pero como este sentir nuevamente la afección pasada trastorna necesariamente la afección presente, efectivizar esos recuerdos requiere de mucha mayor energía psíquica o esfuerzo que la que requieren los recuerdos de imágenes visuales o auditivas, los cuales aparecen desligados de las sensaciones actuales. Cuando evocamos imágenes visuales, éstas nos recuerdan el pasado mediante representaciones pero no trasladan nuestro

cuerpo a las sensaciones que recordamos. Las imágenes de esos estados conviven con lo actual en el pensamiento, sin mezclarse con las sensaciones del momento; en cambio, cuando evocamos afecciones, o bien éstas no responden a nuestro llamado o, si lo hacen, nos traen los mismos sentimientos que ya tuvimos. La evocación afectiva nos transporta en cuerpo y alma al mismo estado que evocamos, en todos los casos la única manera de recuperar sentimientos es sintiéndolos otra vez. Aunque estos sentimientos revividos tienen menor intensidad que cuando aparecieron espontáneamente como circunstancias presentes, este menor grado de intensidad desaparece a veces cuando los recuerdos refieren a hechos a la vez muy intensos y muy recientes.

Además de las reviviscencias obtenidas por evocación existen también reviviscencias afectivas espontáneas, respecto de ellas señala Macedonio que suelen constituir verdaderas alucinaciones: cuando alguna circunstancia del entorno presente empuja nuestros recuerdos hacia otra situación pasada que “suscitó en nosotros sensaciones o emociones de gran violencia”, entonces los mismos sentimientos pasados:

[...] en brusca evocación invaden nuestra conciencia y la imagen de lo sufrido es tan efectivamente un sufrimiento actual que iniciamos actos y palabras de defensa como las que ardientemente deseáramos hoy hubieran sido nuestros efectivos actos y palabras en la dura emergencia, hasta que, apercibiéndonos con alivio de que felizmente *soñamos* no dormidos, desterramos de golpe al mundo de los sueños la escena y sus revividas torturas clausurando el campo espiritual con un movimiento de inhibición total de la conciencia. (VIII: 147)

De estos estados de evocación espontánea del pasado afectivo, que pueden irrumpir con vehemencia alucinatoria cuando refieren a trastornos emocionales recientes, dice Macedonio que hacen vacilar al realismo, sustituyendo el tiempo presente por el “tiempo metafísico”, ya que el hombre así conmovido se sorprende a sí mismo conduciéndose en la “práctica” como una “irrealidad”:

[...] la reviviscencia de la emoción es tan completa que, forzando el *juicio* por el cual afirmamos corresponder a una situación pasada y consumada, se hace sentir con toda eficacia en el terreno de la Voluntad determinando resoluciones, actitudes y actos, una viva alucinación de actualidad, un desprestigio momentáneo de la jerarquía del Presente, esa poderosa Divinidad como la llamaba Goethe. El *realismo natural* de todo hombre vacila y el Tiempo “práctico” se asimila por accidente al Tiempo metafísico, es decir, se conduce como una irrealidad. (VIII: 150)

5.1.3.1. El planteo del problema de la representación de los estados afectivos en tres escritos de 1908

En lo que sigue analizamos tres escritos que deliberan acerca de si existen imágenes afectivas. Y muestran el recorrido que hace Macedonio desde su primera formulación de una respuesta al problema, en discusión con Spencer, hasta la asunción de la posición que será definitiva.

5.1.3.1.1. El contorno o límite en el argumento agnóstico (VIII: 63-85)

En el ensayo llamado “La Metafísica” (VIII: 63-85) Macedonio plantea y responde al “argumento de irrepresentabilidad de lo afectivo (placer-dolor)” (VIII: 73-79). Presenta el problema, como indicamos en el título, en los términos de un razonamiento “agnóstico” que fue “detenidamente desarrollado por Spencer” y esgrimido por este último como esclarecimiento “contrario a la metafísica” (VIII: 73). Interpretando con sus palabras el pensamiento del teórico inglés²³⁵ dice Macedonio que aquel alega que:

[...] el tono hedónico de los estados de conciencia es imperceptible, o inaperceptible, o irrepresentable y que, por tanto, la faz fundamental del ser queda inaccesible a las operaciones intelectuales. El dolor y el placer se sienten, pero no se traducen en imágenes por la inteligencia. Esta manipula sensaciones, percepciones y sus residuos o imágenes auditivas, visuales, táctiles, térmicas, etc., pero no logra concebir el dolor y el placer porque concebir es simplemente imaginar, formar o extraer una imagen de un estado o cosa para “juzgar” acerca de ella y toda imagen tiene forma, límite, lo que no ocurre con el placer-dolor. (VIII:73-74)²³⁶

En primer lugar, Macedonio responde a este argumento diciendo que de los estados afectivos hay reviviscencias, y las reviviscencias son estados actuales; y que así como no hay diferencia de naturaleza entre un recuerdo y una sensación²³⁷, lo mismo ocurre con los sentimientos y las emociones. De modo que los sentimientos son tan evocables como las sensaciones, pues el recuerdo de una emoción es la misma

²³⁵ Ver arriba, en 5.1.3. ¿Cómo pensar la afección?, los argumentos de Spencer, pp. 216-217.

²³⁶ Aunque Macedonio no lo menciona, también han de pesar en las presentes consideraciones las ideas que Schopenhauer expone en el parágrafo 11 de *El Mundo como voluntad y representación*, acerca del sentimiento. Dice allí que su concepto no tiene un contenido propio como no sea el de no ser algo abstracto, de manera tal que la variedad más heterogénea puede ser designada por él, ya que posee únicamente ese sentido negativo. *Vid. Infra* en 5.2.1.1. Las imágenes como especificación de la afección, p. 284 y nota 286, la cita de Schopenhauer, 2009a [1844]: 62.

²³⁷ Ver 4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación.

emoción (VIII: 74)²³⁸:

[...] todas las evocaciones son de igual naturaleza; son reviviscencias, son estados actuales, no sombras o residuos. El recuerdo de una emoción es una emoción actual; el de un dolor físico o moral, un dolor actual, y el mismo, el recuerdo de una sensación y percepción es una sensación nueva y la misma, sin diferencia alguna de naturaleza y sí solamente de intensidad. (VIII:74)

Afirma entonces que al ser lo afectivo tan evocable como la sensación es “como ella pensable” y dice: “al menos bajo este aspecto el argumento carece de importancia” (VIII: 75).

Pero luego avanza una nueva posible argumentación por parte de su opositor: se puede contraponer la idea de que “los estados afectivos presentes o evocados, son siempre irrepresentables” (VIII: 75); aunque dispongamos de la presencia de los sentimientos, esta presencia no es pensable porque no es representable. Entonces Macedonio formula la siguiente interrogación: “¿la propiedad de un estado de ser o no representable es correlativa con la de ser o no pensable?” (ídem)

La pregunta queda abierta.

Mientras tanto Macedonio, después de aseverar que la “evocabilidad no es tampoco condición del pensamiento” ya que puede pensarse sobre algo actual (VIII: 76), pone de relieve “una razón más fundamental” para sostener la concebibilidad de lo afectivo. Esta dice que “todo fenómeno o estado es afectivo, y quizá es sólo afección” (ídem), remitiendo a la primera teoría de la inespecificidad de la sensación, la que afirma que todo fenómeno es reductible a la afección, y es en el fondo dolor o placer:

[...] la diferencia que existe entre lo auditivo y lo táctil, por ejemplo, es puramente de intensidad de dolor y placer [...] Siendo pues todo estado un hecho puramente afectivo no pueden ser unos pensables y otros no. (VIII: 76)²³⁹

Luego explica por qué él entiende que es tan fácil evocar una imagen y tan difícil hacerlo con un estado intensamente afectivo. Se trata de la idea de que para “pensar o evocar” (VIII: 77) la psiquis actúa como una “palanca” ²⁴⁰ (ídem). De un lado está “el recuerdo afectivo” y del otro “la cenestesia general, el conjunto total de las sensaciones orgánicas que está recibiendo la conciencia actualmente” (ídem). Entonces, el recuerdo de un estado afectivo intenso requiere de una concentración de

²³⁸ Ver las dos citas de VIII: 74 en 4.1.2. La inteligencia y las imágenes, pp. 128-129.

²³⁹ Ver *supra* 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, pp. 188-192, ver también cita extendida de VIII: 76 en 4.2.3.1.1. p. 181.

²⁴⁰ Hemos citado este argumento en 4.2.5. La relación entre las imágenes y la afección, ver cita de VIII: 77 en p. 203.

la atención de una intensidad, aplicada en el momento actual al esfuerzo de mantener el fenómeno en la conciencia, incluso mayor que la que tuvo el fenómeno recordado cuando espontáneamente embargó nuestra conciencia. Lo afectivo, afirma, “es el equivalente del peso o gravedad” (idem). Un dolor intenso puede insumir “todas las energías biológicas, mentales y musculares”. Y entonces la conciencia es absorbida por ese dolor. Ese dolor no tiene ningún contorno: “no queda nada [...] que pueda marcar el contorno de aquel estado” y por lo tanto termina diciendo que:

[...] excluida así toda simultaneidad (que es la contigüidad psicológica) con otros estados, *el fenómeno no es pensado*, porque pensar es percibir el contorno, o sea la diferenciación de un estado con respecto a otro, pensar es poner las cosas en concepto de espacio y tiempo, es decir, de inmediación, de ubicación, de contigüidad, de simultaneidad. (VIII: 77-78) ²⁴¹

Como podemos ver, aquí caracteriza al “pensar” con las notas de la representación, y entiende “representar” con uno de los rasgos principales otorgados al pensar que es el diferenciar, el distinguir, considerando que “sujeto”, “objeto”, “espacio” y “tiempo” son los instrumentos, las herramientas, o bien los resultados de esa discernibilidad. Por otra parte, acepta la oposición que decía que un estado afectivo actual puede no ser pensado, no ser representable aun cuando esté presente; o que al menos es así en los casos de afección muy intensa. Se detiene a continuación en la explicitación del sentido de estas categorías del pensar:

El Espacio es la simultaneidad no transiente; el Tiempo es la contigüidad no estante; el Yo o sujeto es lo que se mueve para el Espacio y lo que está inmóvil para el Tiempo: El Yo es aquello con respecto a lo cual el Tiempo se mueve y que es lo móvil con respecto al Espacio. Las Cosas (Espacio) *están*: el Hombre se acerca o aleja de ellas; los Hechos (Tiempo) *pasan*, acercándose (Futuro) o alejándose (Pasado) de él. (VIII: 78) ²⁴²

Esto último parece dar una respuesta afirmativa a la pregunta arriba: “¿La propiedad de un estado de ser o no representable es correlativa con la de ser o no pensable?” (VIII: 75). Entonces quizá ¿deberemos cerrar el tema respondiendo que lo afectivo no es pensable porque no es representable? Esta condensada definición del papel de los conceptos constituyentes de la representación ¿está aquí definiendo exigencias al pensar, y por tanto descartando el pensar cada vez que fallen estas categorías, o está simplemente recogiendo y determinando las categorías bajo las

²⁴¹ La cursiva es nuestra.

²⁴² Cfr.: 3.3. Inexistencia de Tiempo y Espacio 3.3.1.2 Espacio y tiempo como presentaciones de variedad y 3.3.1.3 Presente, pasado y futuro.

cuales piensa el argumento que se discute? ¿Es lo mismo la diferenciación, el papel que juegan en el pensamiento las imágenes privativas no sustituibles (VIII: 391) con que concebimos las cosas, que la puesta en juego de estos conceptos en la representación? ¿Qué ocurre con estos conceptos en los casos señalados de “indiscernibilidad de la sensación”?

Veamos otra caracterización de la relación entre el pensar y la realidad, perteneciente a otro texto titulado “Bases en Metafísica” y fechado por Obieta en el mismo año que la discusión que nos ocupa, que puede dar alguna luz sobre el sentido que puede tener para Macedonio aquí la palabra “pensar”:

En la Realidad, que debiera llamarse, mejor, la Fenomenalidad, en el Ser, en la Materia, y el Espíritu, no existe Ley, Orden, Necesidad alguna. Entonces ¿qué puede hacer la Inteligencia? ¿Cómo puede hablarse de Conocer, de Interrogaciones, de Soluciones? Respondo: en primer lugar, la inteligencia desempeña ya algún rol cuando afirma; en segundo lugar, todo Conocer no es más que conocer fenómenos; conocer el dolor, el rojo, lo amargo el contacto, lo frío, lo aromático.

Pero el pensamiento parece, en cambio, tener alguna objeción a toda esta sencilla evidencia; habla de tiempo, de espacio, de relaciones necesarias, o de Necesidad, causalidad. Parece haber encontrado algo más que el fenómeno o sensación y no poder prescindir de ello, aunque, sin embargo, no encuentra en *eso* los caracteres de la existencia; no puede suprimirlo en el Mundo ni en la Conciencia pero advierte también que no puede. (VIII: 62)

El pensamiento parece poseer unas formas propias de las que no puede prescindir y, no obstante, esas formas lo alejan del conocimiento. Mientras el “conocimiento” es perfectamente posible y somos capaces de atender y comprender el “fenómeno”, el “pensar”, en cambio, falla, porque no puede prescindir de una serie de cosas que no forman parte del fenómeno, el “pensar”, según lo anterior, introduciría unas formas no fenoménicas, irreales, y con ello se tornaría incapaz de conocer.

Aquí el pensar se diferencia entonces del conocer. Mientras éste capta la realidad, el pensar, en cambio, utilizado habitualmente para establecer relaciones prácticas, suele ser una actividad vacía, impotente para alcanzar la realidad o fenomenalidad, suele caer en una especulación vana de conceptos puros puestos en relación unos con otros. La diferencia puesta aquí en juego entre conocer y pensar es una diferencia de tradición empirista. El pensar sería interpretado como el trabajo de la racionalidad.

Macedonio llevará este empirismo, que desconfía del puro y vacío pensar, a desconocer todas las leyes del pensar y ante la posibilidad de una visión que atraviese esas leyes, una visión independiente de cualquier necesidad lógica formal o

transcendental.

La respuesta que se desprende de lo que aquí Macedonio sostiene sobre las limitaciones del pensar, en dirección a las dificultades de pensar lo afectivo, es la crítica. Es cierto que existen esas limitaciones, pero el “pensar” mismo puede “advertir” estos límites, puede ver la impotencia resultante de su incidencia en el intento de conocer lo real, y viendo sus propias limitaciones puede hacerse capaz de intelección. Es lo que define la tarea de la metafísica. Mediante ésta el pensar piensa sus propios límites; de ahí las dificultades que ofrece esta disciplina y el efecto paradójico de muchas de sus afirmaciones. No es otro el sentido en que entiende en el mismo texto a la metafísica como contemplación:

La contemplación es el esfuerzo de atención conducente a depurar la percepción de los fenómenos o estados; nos sustrae, por un esfuerzo disociativo, de la eficiencia y peculiaridad de la apercepción; llega, mediante la inspección concreta y lógica de cada forma de ubicación, es decir, por el camino corriente y obligado para todo acomodamiento de la percepción, a la evanescencia de esas formas, con lo que la perplejidad metafísica se disuelve naturalmente; realizase la plenitud de Intelección y el Fenómeno nos aparece auto-existente, *es* decir, inteligible. (VIII: 50)

Retomando ahora la discusión con el argumento agnóstico, podemos decir que la afección sólo aparece a la conciencia como afección presente y, cuando es muy intensa, no puede ser pensada, percibida distintamente, en virtud de que embarga de tal modo la conciencia que hace desaparecer cualquier otro posible estado colindante, abarcando ella sola todo lo que es.

Es importante señalar que el hecho de que a veces la afección no pueda ser distinguida de otros estados pone de manifiesto un carácter esencial de su naturaleza: su poder ilimitado. Pero aun en los casos en que este poder se manifiesta y queda actualmente indiferenciada puede ser recordada, lo que hace pensar que puede ser inteligida. Al tomar en cuenta la caracterización que hace Macedonio de la evocación de afecciones intensas, resulta que su intelección requiere de la puesta en juego de fuerzas del ánimo aplicadas en la contemplación. Entonces la intelección de la afección exige por un lado que se tenga en cuenta que las leyes del pensamiento son impotentes en este terreno, lo que quiere decir, de una parte, que no se trata de deducir sus propiedades, sino de percibirlas y, de otra, que no acontece en el tiempo y el espacio y que no puede ser identificada como una imagen, ni como una cosa o sustancia. La afección no puede pensarse como una cosa que limita con las otras, pero es revivida, percibida, y puede por tanto ser pensada (incluso pueden determinarse algunas

características generales que presenta). Por otro lado, significa además que su pensamiento requiere de un esfuerzo de concentración de la atención, lo que queda indicado por la metáfora de la palanca. El pensamiento debe concentrar gran energía en la atención prestada a la afección viviente para no ser absorbido completamente por ella, pues la atención que contempla y distingue se verá, por decirlo así, embargada por su objeto y, será tentada a desmayar en manos de los sentimientos suscitados en la conciencia, arrastrada en los estímulos y temores que el placer y el dolor de la afección hagan presentes. Esta segunda característica es enfatizada al final del discurso que discute con Spencer. Retomemos este argumento que concluye diciendo: “No existe, pues, ningún imposible para la Metafísica: el problema es sencillamente el de realizar un esfuerzo mental suficiente” (VIII: 79).

Pero antes de afirmar esa conclusión median otras dos postulaciones:

La segunda de ellas establece una analogía entre los estados afectivos y los de imagen al señalar que Spencer afirma que también hay ciertas cosas que no son del orden afectivo y que por su “magnitud o número” no son concebibles. Así por ejemplo las grandes velocidades como la de la luz y la electricidad o las distancias entre los astros. Macedonio sostiene contra Spencer que “la magnitud, celeridad o complejidad” no puede constituir objeción para la inteligibilidad de cualquier objeto:

[...] la velocidad de una onda luminosa por muchos miles de quilómetros que quepan en un segundo de su movimiento es adecuadamente concebida por el pensamiento, es perfectamente *imaginada*. (VIII: 79)

Sostiene además otra cosa: que lo que puede ser un problema para la ciencia no lo es para la metafísica. A la metafísica le importa la existencia y no la descripción de las variedades de lo que existe, y “una naranja tiene tanta existencia como el universo astronómico” (VIII: 78).

La otra postulación expresa una idea que está aquí apenas esbozada, pero que orbita en el texto desde el comienzo de la discusión y que tendrá un ulterior desarrollo en el escrito que analizaremos a continuación. Dice:

Es manifiesto que un dolor no puede ser traducido en imágenes o representaciones, que también son dolores y placeres, por la razón de que nada puede ser representación o traducción de otra cosa. (VIII: 78)

Esto parece estar diciendo que la reviviscencia de un dolor es el mismo dolor y no tiene representación, de donde podemos deducir que a la reviviscencia, al presentarse de vuelta la misma afección, hay que concebirla de otro modo que como

re-presentación, y esto no puede dejar de suscitar la idea de que la afección misma, siendo presente, no debe pensarse como presentación.

Pero en esta idea resuena también otra. Macedonio sospecha que el problema de la representación de la afección puede provenir sólo del hecho de que se identifica “imagen” con imagen visual:

La forma parece tan esencial a la imagen que se pone como tipo de ésta la visual, como lo revela el hecho de emplearse espontáneamente el verbo “ver” como equivalente al verbo “conocer” o “saber” y así decimos: “No *veo* claro en este asunto” o “Este axioma es *evidente*”.

No podemos asir, concebir, ver o representarnos el dolor y por consiguiente traducirlo en términos de la inteligencia. (VIII: 74)

Primero aquí Macedonio separa la reviviscencia del dolor de las formas representables en general, considerando como la más típica de estas últimas a la percepción visual, y entonces dice que así como habitualmente pensamos las imágenes con el modelo visual cuando es evidente que las hay de otros tipos, así es posible incluir a la afección en una generalización de la existencia de imágenes asociadas a todas las otras impresiones, por ejemplo las “térmicas”, y formula la conjetura de que también las afecciones dejan imágenes, que por supuesto son diferentes de las visuales y que serían imágenes inespecíficas sin formas de puro dolor o placer.

Es la idea que veremos reaparecer, mucho más articulada en otro texto de 1908, que carece de un título original y se nos presenta con una indicación de Adolfo Obieta diciendo que se han perdido sus tres primeras páginas. Se encuentra en las *OC.* en una agrupación de escritos bajo el varias veces recurrido nombre de “Metafísica” (VIII: 125-153). La abordaremos en el siguiente párrafo.

5.1.3.1.2. La sensación como el todo de la conciencia y la existencia de imágenes de los estados afectivos (VIII: 125-153)

En este texto encontramos de nuevo a lo afectivo como tema principal, esta vez enfocado más precisamente en la cuestión de su evocación y en función de una decisión acerca de si existen o no imágenes afectivas. Hay en él un buen cúmulo de caracterizaciones generales de lo afectivo. Y puede leerse como una meditación en respuesta a los problemas planteados por el argumento agnóstico. El texto comienza hablando de la “irrealidad psicológica de toda especificidad” de la sensación, tema que ya hemos visto que está íntimamente ligado al problema de la afección, porque es con esta cuestión que comienza a distinguirse lo que es propio y distintivo de su concepto.

En la segunda parte, bajo el título “El material de la conciencia” y particularmente en el apartado llamado “Sensación e Imagen” (VIII: 139) trata de la reviviscencia de lo afectivo, aunque aquí piensa a la afección como caso especial de sensación en general.

Debemos tener en cuenta esta idea que constituye el punto partida de este texto particular: la de que el todo de la conciencia está constituido *exclusivamente* por *sensaciones*; es decir que “sensación” es aquí sinónimo de “estado psicológico”, lo cual implica una diferencia importante respecto de la afirmación de que la existencia sentida se constituye de afección o sensación e imagen, que es lo que se afirma en la mayoría de los escritos. En este texto particular dice:

Toda nuestra realidad interior está constituida exclusivamente por las sensaciones²⁴³. No es inoficioso informarlo porque no solamente los juicios y las creencias, sino los sentimientos, los deseos, las emociones, el “recuerdo” y las decisiones, los llamados fenómenos de la voluntad, suelen ser mirados como estados psicológicos especiales, intrínsecamente diferentes de las sensaciones. (VIII: 138)

A continuación pasa revista a las diversas sensaciones que pueblan la conciencia y nombra a las sensaciones visuales, táctiles, auditivas, térmicas, musculares, los diversos estados del apetito muscular e intelectual, los del trabajo y la fatiga muscular, intelectual, sexual, y los del sueño, los estados de hambre, de sed, y los estados de dolor puro sin especificidad. Las mismas sensaciones se presentan ya como estados actuales, ya como imágenes, y son todo lo que hay.

La sensación es pensada en un sentido amplio como estado de la sensibilidad en general, y se la distingue de las imágenes sólo según se trate de presentaciones actuales o reviviscencias, o sea según sean presentaciones primeras o posteriores de lo mismo. Cuando, posteriormente sea hecha la distinción entre imágenes y sensaciones por la existencia o inexistencia de lazos causales, la sensación, como presencia derivada, será despojada de esta omnipresencia y asociada al principio de realidad, al tiempo que las imágenes tomarán la delantera como constituyentes del ser y se verá a lo afectivo como algo diferente frente a ambas²⁴⁴. Pero visto que aquí todo es

²⁴³ Nos hemos referido a esta afirmación en 4. Las imágenes, p.118, cuando mencionamos la diferencia que existe en los primeros escritos de 1908 respecto de la determinación de lo sensible y señalamos el paso de la idea de la reducción de la imagen a la afección a la de la irreductibilidad de ambas instancias.

²⁴⁴ Podría parecer ocioso estudiar un argumento que ya sabemos que ha sido dejado de lado por el autor más adelante. Creemos por el contrario que, en virtud de las dificultades que ofrece la aclaración de algunas de las posiciones de Macedonio, resulta necesario reconstruir los caminos problemáticos que dieron lugar a respuestas diferentes, esto permite observar las desigualdades en el contexto de su

sensación, se establece acorde a ello diferencias entre las distintas sensaciones según su grado de afectividad, idea en la cual se reitera de otra forma la explicación de la dificultad de evocar lo afectivo referida arriba, donde se aludía a este esfuerzo evocativo con la metáfora de una “palanca”²⁴⁵. Ahora encontramos una caracterización de la afección que, tomando esa idea como base, se enuncia en un estilo que recuerda a la psicología científica, una especie de ley, presentada con la clara intención de determinar características generales de lo afectivo que apoyen la postulación de que se puede pensar:

[...] diremos que el grado de evocabilidad o reviviscencia de las sensaciones está en razón inversa a la afectividad de éstas; aquellas susceptibles de mayor intensidad grata o dolorosa son las de más difícil evocación. (VIII: 144)

Luego explicita algo que ya había sido dicho con elocuencia en el argumento previo pero de una forma muy general: el hecho de que las afecciones muy intensas absorben toda la conciencia. Ahora se determina cómo opera esa absorción. Poniendo en relación la fuerza con la dominación, explica que la posesión de la conciencia y el señorío de los afectos se producen mediante el dominio por parte de estos de las asociaciones de imágenes, permitiéndoles el paso sólo a aquellas que les conciernen e impidiendo las otras sensaciones:

En la *lucha por la conciencia* que se entabla entre las diversas sensaciones e imágenes, las más débiles son las que logran ocuparla más constantemente; las más fuertes aparecen con muy poca frecuencia, pero cuando se abren paso absorben todo el campo de la conciencia, imponen exclusivamente las tramas asociativas que les son propias, expulsando toda imagen que no les concierne, clausurando la conciencia al ingreso de toda sensación que no tenga igual intensidad afectiva y dominando despóticamente el mecanismo voluntario. (VIII: 144-145)

A partir de la relación inversa que se establece entre la afectividad de las sensaciones y su grado de evocabilidad, queda determinado además que “la jerarquía afectiva” de los sentidos se da “en orden contrario al de su intelectualidad”. Y es entonces que aparece la idea de que la propia debilidad de las imágenes visuales, táctiles y auditivas es lo que permite que sirvan como instrumentos-signos en el arte y en la ciencia, ya que, si estas sensaciones fueran de afectividad intensa estorbarían a la atención hacia aquello que indican. (VIII:145)²⁴⁶.

producción y así evidenciar y explicar las discrepancias.

²⁴⁵ Véase supra, 4.2.5. La relación entre las imágenes y la afección. cita de VIII: 77 p. 203.

²⁴⁶ Cfr. 4.2.5. La relación entre las imágenes y la afección, p. 202, ver allí citas de VIII: 145 y de III: 245 en n. 217.

Es así que, después de multiplicar los ejemplos de evocación y reconocimiento de las diversas sensaciones, desde las más débiles hasta las más intensas, Macedonio afirma que no sólo creemos erróneamente que recuperamos en la memoria un estado afectivo intenso cuando sólo hemos recordado imágenes visuales, auditivas etc.,²⁴⁷ sino que también inversamente:

[...] es general el no advertir la frecuencia e importancia de las [...] reviviscencias. [...] suele creerse que no hay reviviscencia afectiva de los fenómenos intensos de dolor y placer; este error proviene de la constatación del resultado negativo de los esfuerzos deliberados de evocación de esos estados; mas ello no obsta para que en el movimiento espontáneo de la vida de conciencia se produzcan perfectas evocaciones de ellos cuando son traídos naturalmente por asociación o recuerdo. (VIII: 149)

Ya están puestas todas las piezas para que el argumento se dirija a demostrar que sí existen imágenes de los estados afectivos. Sensaciones y afecciones se encuentran en una escala de acuerdo con la cual la facilidad de evocación de las imágenes está en relación inversa a su intensidad afectiva. En un extremo están las imágenes visuales, las más fáciles de recordar que por su indiferencia afectiva son también las más fáciles de olvidar, en el otro extremo se encuentran las imágenes afectivas intensas, tan inolvidables como rebeldes a su evocación voluntaria. Macedonio pone como ejemplos las reviviscencias de estados emocionales como los de “la vergüenza, el enternecimiento, el enojo, la depresión” y da forma de ley también a la relación a que nos hemos referido arriba²⁴⁸ entre la intensidad, la cercanía y la espontaneidad de la reviviscencia de las afecciones: “Su reviviscencia es tanto más fácil o frecuente y vivaz cuanto más intensa fue la emoción y cuanto más reciente”. (VIII: 150).

Encontramos aquí, de esta manera, otra respuesta a propósito del problema planteado con el argumento agnóstico, que puede considerarse una elaboración de aquella idea que mencionamos al final del análisis de esa discusión, de la cual dijimos que aparece postulada como un esbozo: la de que la metafísica de la representación ha pretendido absurdamente traducir la afección a imágenes *visuales*, y que la absurda pretensión de visualizar el placer y el dolor se ha generado a partir de otro no menos insensato prejuicio por el cual se identifica el pensamiento con las sensaciones

²⁴⁷ Ver cita de VIII: 149, *supra*, en 5.1.3. ¿Cómo pensar la afección? p. 218.

²⁴⁸ En 5.1.3. ¿Cómo pensar la afección? Ver citas de VIII: 147 y VIII: 150, p. 219.

visuales, error que tiene su explicación en el hecho de que, al ser las imágenes visuales las sensaciones más débiles afectivamente, son las que de una manera general sirven de signos en los trabajos de la inteligencia, confundiendo así al pensamiento con sus signos²⁴⁹. Como es imposible realizar la búsqueda traducción, tener una sensación visual del placer o del dolor, se ha creído que el placer y el dolor eran impensables, y que no se podían evocar. Pero esto no es así. Es cierto que los afectos no pueden verse, pero esto ocurre por la simple razón de que ninguna cosa puede ser traducida a otra. La idea que se forja entonces es la de que no es cierto que los afectos no tengan imagen: en la medida en que son estados concientes dejan siempre imágenes en la conciencia.

En efecto, el tema del apartado “Sensación e Imagen” que estamos analizando se introdujo con un discurso relativo al “vocablo imagen” (VIII: 139). Diciendo nuevamente que éste se emplea preferentemente para referir a “estados visuales” pero que sin embargo el término conviene a *todas* las reviviscencias de “nuestra estructura mental”, de modo que tenemos “imágenes térmicas, táctiles, auditivas, visuales, musculares” (VIII: 140). Y anuncia que llamará imagen a “a todo residuo o

²⁴⁹ Por ejemplo, las líneas de las letras no perturban la atención al sentido de las palabras.

Esta teoría de los signos, que, como hemos mencionado ya, cumple un papel importante en la concepción estética de Macedonio (ver 4.2.5. La relación entre las imágenes y la afección p. 202, n 217), tiene un claro antecedente en las tesis de Schopenhauer sobre la afección y la sensación. Asimismo, se puede ver en la siguiente cita la forma de entender a la afección como algo no representable a la que Macedonio, aunque con diferencias, se mantendrá más cercano. En *El mundo como voluntad y representación* § 18 dice: “está totalmente equivocado quien denomina el dolor y el placer representaciones: no lo son en modo alguno, sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: son un forzado y momentáneo querer o no querer la impresión que este sufre. Solo se pueden considerar inmediatamente como simples representaciones, y así excepciones a lo dicho, unas pocas impresiones sobre el cuerpo que no excitan la voluntad y sólo mediante las cuales el cuerpo es un objeto inmediato de conocimiento, ya que en cuanto intuición en el entendimiento es ya un objeto mediato igual que todos los demás. Me refiero aquí en concreto a las afecciones de los sentidos puramente objetivos: la vista, el oído y el tacto, aunque sólo en la medida en que esos órganos son afectados de la forma peculiar, específica y natural a ellos, forma que constituye una excitación tan sumamente débil de la elevada y específicamente modificada sensibilidad de esos órganos, que no afecta a la voluntad sino que, sin ser perturbada por ninguna excitación de esta, se limita a proporcionar al entendimiento los datos de los que resulta la intuición. Toda afección de aquellos instrumentos sensoriales más intensa o de otra clase resulta dolorosa, es decir, contraria a la voluntad, a cuya objetividad también pertenecen. —La debilidad nerviosa se manifiesta en que las impresiones, que solamente deben poseer el grado de intensidad suficiente para convertirlas en datos para el entendimiento, alcanzan un grado superior en el que mueven la voluntad, es decir, suscitan dolor o bienestar, aunque con más frecuencia dolor, si bien este es en parte vago y confuso; de ahí que no sólo nos haga experimentar dolorosamente los tonos aislados y la luz intensa, sino que también en general ocasione un patológico humor hipocondríaco sin que nos percatemos de él con claridad (Schopenhauer, 2009a [1844]: 119).

reviviscencia o evocación de sensación” y a “ninguna sensación actual” (VIII: 141).

Bajo este léxico, el texto se encamina a demostrar que todos los estados afectivos dejan imagen en la conciencia, idea que expresa finalmente en los siguientes términos:

Viene, así, a sernos fácil demostrar que la circunstancia de no ser deliberadamente evocable una sensación no debe hacernos creer que no hay imagen de ella en la conciencia y así hemos de pensarlo desde que todo estado es reconocible y es inadmisibile que una sensación pasada fuera reconocida al volver a producirse una segunda vez si no hubiera dejado imagen en la conciencia. (VIII: 149-150)²⁵⁰

De modo que aquí, lejos de defender la inexistencia de imágenes para los estados afectivos, defiende netamente la idea de que los estados afectivos intensos, contra lo que pudiera parecer, dejan imágenes. Teniendo en cuenta que el texto refiere a los estados de sensación y sus reviviscencias, sin pretender aislar lo propio de la afección como diferente de la imagen, y teniendo también en cuenta que aún no se establece en este texto una diferenciación muy decisiva como es la que distingue las sensaciones y las imágenes no ya por su actualidad originaria o su cualidad de repetición, sino por la presencia o ausencia de relación causal, podemos tomar esta demostración con el carácter de lo provisorio. Pero no podemos dejar de notar que la definición de los estados afectivos como estados sin imagen no es tan fuerte y definitiva como podría sugerir el texto en que se discute el argumento agnóstico. Porque, aunque no se tengan en cuenta aquí precisiones que podrán ser relevantes en el futuro para la discusión del tema, sí se tiene en cuenta la idea de la inespecificidad de los estados afectivos.

Es de notar también que las imágenes no son pensadas en este texto como lo que tiene “forma o límite”, sino que se piensan las “sensaciones” de “forma o límite” como unas imágenes visuales especiales. Buscando una explicación a la aplicación preferente del término “imagen” para las sensaciones visuales dice:

Sea porque la reviviscencia visual es la más fácil, o bien porque de todas las sensaciones la visual es aquella cuya reviviscencia o recuerdo es más nítida y parecida a la sensación actual, o bien porque entre las visuales está la de la forma o límite que es la de más fácil evocación y la más nítida, lo cierto es que sólo en el orden visual nos sentimos inclinados a dar el nombre de imagen lo mismo a la sensación que al recuerdo, y también obsérvese que la generalidad de las personas no parece darse cuenta de que los otros sentidos y especialmente el táctil, el auditivo, el térmico y el muscular, son de relativamente fácil y frecuente reviviscencia y las

²⁵⁰ Más tarde Macedonio negará la existencia del reconocimiento como fenómeno: Cfr. *infra* cita de VIII: 372, en 5.2.5. La eternidad y la muerte, p. 334.

imágenes o residuos de sus sensaciones pululan en nuestra conciencia permitiéndole
infinidad de juicios que sin ellas no se formularían. (VIII:140)

5.1.3.1.3. La distinción entre afección e imagen y la conclusión definitiva: no hay imágenes de los afectos (VIII: 183-189)

Pasemos ahora al texto *La naturaleza de la conciencia* (VIII: 183), también de 1908. En él se define que el contenido de la conciencia:

[...] está constituido por dos estados irreductibles: la imagen o representación (sensación, recuerdo de sensación, percepción) y la afección o dolor y placer de emoción y de sensación. *No hay más realidades psíquicas que estas.* (VIII: 183)

Citamos arriba, en el análisis del texto anterior, que conduce a la conclusión de que existen imágenes de los estados afectivos, unas afirmaciones muy similares a éstas extraídas de VIII: 138 pertenecientes a un texto que ya en su título: “El material de la conciencia” muestra formar parte de la misma preocupación que el que ahora nos ocupa: “La naturaleza de la conciencia”. Ambos pasajes se refieren a los elementos constitutivos de la conciencia. La diferencia entre ambas es que allí se habla exclusivamente de “sensaciones”, éstas son todos los fenómenos que hay; y aquí en cambio los elementos constitutivos son “afección e imagen”, irreductibles entre sí, los cuales pueden claramente percibirse por separado, aunque aparezcan en muchos fenómenos combinados. ¿Por qué este cambio de concepción?

Para representarse el contenido de la conciencia Macedonio recurre aquí a la idea de la presencia de un amigo atormentado por circunstancias de amor intenso y que viene a pedirle consejo:

Todo lo psíquico está ahí [...]

Allí hay emociones, hay recuerdos, inhibiciones de gestos y movimientos, inhibición de ciertas imágenes, activa circulación asociada de otras imágenes, interrupciones de esta asociación por la atención, recuerdos de perfumes y de contactos. Allí existe una conciencia agitada y coloreada por todos los movimientos y todos los matices que puede revestir una conciencia.

Todo nuestro “asunto” está allí sin que falte nada. ¿Y cómo sabemos todo esto? ¿Acaso se puede “ver” una imagen, un deseo, un estado de “cólera”? (VIII: 184)

A lo que inmediatamente responde: “Nada de esto «vemos» porque sólo se puede «ver» la materia”. Pero aquí se está refiriendo él mismo con “ver” a cualquier tipo de imagen, ya que agrega:

Si pudiéramos “ver”, “oler”, “tocar”, “saborear”, “sentir” el calor o el frío, lo áspero o lo suave, el ancho y el largo de un “estado psicológico” habríamos operado la reducción de lo psíquico a lo físico. Pero esto debemos dejarlo para entretenimiento de los que “fotografían espíritus” y ven y tocan “conciencias” y psiquis y que con el

deseo de espiritualizarlo todo nos están demostrando que no pueden concebir el espíritu sino como materia.

El espíritu, como la virginidad, en el momento en que son “tocados” y “palpados” han cesado de ser tales. (VIII: 185)

¿Cómo sabemos lo que ocurre a nuestro amigo? Responde: “Representarse una emoción ajena es sentirla, como *recordar* una emoción propia pasada es volver a sentirla”, pero para poder sentir la emoción de otro es necesario que nos una a la persona en cuestión un lazo afectivo de amor o de odio: “No existiendo ese lazo podríamos *saber* qué emoción agita a una persona, mediante diversas inferencias, pero sin *representárnosla*” (idem).

Este decidido y vehemente rechazo de la sensorialidad de lo psíquico de corte espiritualista pondrá en juego las nociones de materia y espíritu para reacomodar nuevamente los constituyentes de la conciencia. Las imágenes de la conciencia serán ahora contrapuestas a las sensaciones orgánicas, constituyendo el material psíquico de las mismas. Considerado en sí mismo este material psíquico es independiente de la hipótesis causal de una materia exterior que nos afecta en sensaciones físicas. De este modo quedan deslindadas, por un lado, las imágenes psíquicas; por otro, las sensaciones, a las que atribuimos la causalidad de algún objeto externo. Las imágenes de los objetos externos, consideradas con independencia de todo componente afectivo, son lo que constituye a los objetos materiales. Pero, poniendo en juego la tesis de la indiscernibilidad de sensación e imagen, ocurre que:

[...] nuestras imágenes son tan idénticas a los cuerpos y objetos que concebiríamos perfectamente que el universo estuviera constituido por imágenes, no por objetos; en nada se alteraría con el cambio. (VIII: 186)

Según esto todas las imágenes pueden ser percibidas tanto exterior como psíquicamente. Se puede:

[...] ver, oír, tocar, (oler, saborear y sentir la temperatura quizás no) todo lo que constituye el mundo exterior sin verlo, oírlo ni tocarlo en la realidad, por ejemplo, en el ensueño, o durante el trabajo imaginativo [*sic*] o meditativo. (VIII:187)

Mientras que lo afectivo no es nunca perceptible en el mundo exterior. De modo que, termina diciendo Macedonio: “Hay algo común al mundo exterior y el mundo psíquico, que es la imagen y algo propio únicamente del mundo psíquico que es la Afección” (idem).

La afección queda aquí, pues, deslindada finalmente de toda imagen por ser aquel componente de la conciencia que nunca puede ser percibido como algo exterior.

El hecho de que la afección pueda ser revivida y pensada debe entonces, según

esta última determinación, ser deslindada del recuerdo de imágenes y pensada de otra manera.

Podemos ver los tres escritos analizados (el del argumento agnóstico, que niega la posibilidad de pensar la afección a falta de imágenes; el que sostiene la existencia de imágenes de la afección, entendidas éstas como reviviscencias de sensación y; el que sostiene la inexistencia de imagen de la afección entendida ahora como algo distinto de la sensación) como una larga discusión dialéctica, que va haciendo surgir distinciones sutiles. La última de las posiciones analizadas es la definitiva y será mantenida en los años posteriores.

No se ha avanzado mucho entre el primer y el tercer escrito, pero ahora el hecho de que las afecciones no puedan ser representadas se ha hecho consustancial con esta metafísica. El concepto de irrepresentabilidad de la afección ha sido apropiado por Macedonio, aunque en un sentido muy distinto del que tenía en Spencer, para quien esto significaba que la afección no puede pensarse. Para Macedonio significará que el pensamiento debe concebirse de otro modo que como representación. Debemos ir en busca del modo en que Macedonio tendrá que entender el pensamiento para que incluya la posibilidad de pensar la afección. Sabemos que este modo no deja de implicar el hecho de que pensamos con imágenes, y que todo pensar es atender a aquello que se piensa, entonces debemos buscar el modo en que este pensar con imágenes pueda, sin embargo, contener una atención que piensa lo que no es imagen, es decir, la afección.

Mientras tanto, hemos visto en estos escritos de 1908 cómo Macedonio ha transformado sustancialmente el concepto de imagen y el de sensación respecto de su propio punto de partida. Y ha quedado indicado que, mientras las imágenes son de tal modo que resultan coherentes con la concepción de un mundo exterior y material, o sea con la realidad tal como se ha pensado en la metafísica tradicional, la afección encuentra serios obstáculos para poder ser concebida en esos términos.

Volvamos ahora a la pregunta inicial: ¿Cómo pensar la afección si pensamos con imágenes y no existen imágenes de ella? ¿Qué significa pensar cuando se trata de la afección?

La afección no es una cosa delimitada, no es objetivable, es reconocible en su reviviscencia, pero no se puede identificar conceptualmente. El dolor y el placer son

inespecíficos y suelen aparecer sin que podamos determinar sus causas o localizaciones, las cuales no son el dolor ni el placer mismos, ni pueden explicarlos, sino relaciones con las cuales intentamos determinarlos en la práctica.

Pensar es atender, la atención misma depende del interés, y el interés es deseo, pues ponemos nuestro deseo en las cosas a que prestamos atención. El interés es afección. Pensamos con imágenes, pero las asociaciones entre imágenes están dominadas por el interés. De ahí que, a través de las imágenes, podamos suscitar los estados afectivos a los que queremos atender.

5.1.3.2. La afección en la “crítico-mística”

Después del largo paréntesis de 16 años que, según las fechas de los textos publicados, transcurren desde los primeros escritos metafísicos de 1908 hasta los que aparecen a continuación en las *OC.*, paréntesis interrumpido por un sólo pequeño artículo sobre la muerte que data de 1920, encontramos que Macedonio en 1924 retoma su escritura metafísica con múltiples referencias en torno a la mística, a la que llama *Crítica del ser* (VIII: 193) en oposición y complementación de la *Metafísica* o *Crítica del Conocimiento*. Esta apelación a la mística había aparecido ya en 1908, pero en los años previos a la publicación de *No toda es vigilia* la alusión es constante.

En el texto de 1908 (“Metafísica”, VIII: 163), dice:

Después de tantas exploraciones empieza a orientarse mi busca metafísica hacia una inesperada identificación de la Metafísica y el Misticismo, y, en verdad, una vez fuera de la Ciencia (¿y qué hay de más legítimo y urgente que colocarse fuera de la Ciencia cuando no se trata ya del industrialismo del vivir, de la vida como constante acaparamiento y prevención de causa y efectos, sino de la vida como individuación del “ser”?) ¿Qué otro pedido del espíritu hay además del de resistimiento a la presentación científica?

La tarea de la metafísica es la refutación de la presentación práctica, o sea de la Necesidad, o sea del Mundo como determinismo o serialismo o pluralismo.

Hecha esa refutación, desautorizado el pluralismo, libertado el Espíritu de la inteligencia, el misticismo debe comenzar. (VIII: 167-168)

¿Constituye esta apelación a la mística una respuesta a la cuestión de cómo pensar la afección?

El modo de pensar que ha seguido la filosofía moderna, y que ha desembocado en el agnosticismo de Kant y Spencer, es el que asume la actitud del científico, actitud que Macedonio identifica con la “presentación práctica del mundo” y con la “metafísica de la representación”, las cuales dominan en el concepto habitual de

realidad; forma de pensar cuyo destino es la manipulación de los fenómenos, pero que carece de valor para el conocimiento de la existencia. Veremos más adelante cómo en *No toda es vigilia* la “presentación práctica del mundo” será llamada “realidad” a secas:

[...] a la asignación de valor para la categoría "realidad" se puede objetar lo que ya he alegado contra las metafísicas de la Representación, que son, más que metafísicas, capítulos extra de las matemáticas. Si considero lo esencial del mundo de la representación: Tiempo, Espacio, este mundo, todo él es inesencial. (VIII: 269)

La insignificancia de la representación, su inesencialidad, resulta de que no puede pensar la afección, de ahí el vacío existencial al que nos arroja. Para la forma de pensar que atiende orientándose hacia lo que puede ser objetivado, la afección nunca entra en consideración. Esta forma de pensar, ignorante de la afección, desemboca en la imposibilidad de pensar la existencia a la que declara incognoscible. En virtud de este diagnóstico Macedonio se propone escapar de las modalidades conceptuales de la tradición moderna y acoge con la mística la viabilidad de un modo por completo diferente de ser y pensar. No se trata de un modo de pensar nuevo, de un nuevo proyecto de mundo, sino de un retorno que se encamina a retomar las potencias extraviadas de la existencia. La indicación más fuerte y más clara que nos da de este retorno es negativa: la mística no es acción. La acción práctica, utilitaria, rebaja a la existencia, la subordina. El ser mismo se degrada cuando todas las perspectivas están encaminadas por la manipulación. Macedonio dice que la mística “repugna” de ese ser dado que la representación pretende referir y controlar:

[...] que la Sensación nos sea dada, que la Sensibilidad esté sometida al Mundo, a las Variedades o Especificaciones que éste le brinde y le niegue, es la repugnancia primaria de la Mística. (VIII: 309)

Frente al ser dado en la sensación y reconstruido bajo la ley de causalidad, la mística reclama la autoexistencia sin fines, sin conceptos ni causas ni razones; la gratuidad del ser experimentada de la forma más directa e inmediata. Sin embargo, su señalamiento por medio del discurso, justamente por el hecho de que lo que se trata de señalar es una diferencia abismal respecto de las convenciones prácticas en que se basa la diligencia del lenguaje, es de improbable efectividad. Macedonio recurre a figuras veloces, condensadas de sentido que irrumpen en la memoria como sentencias: “Un estado que no es presente o que no es mío no tiene concepción” (VIII: 338). Y las caracterizaciones son mayormente negativas, responden a la crítica:

Estado místico es vivir sin noción de comienzo de sí mismo, sin noción de cesación,

sin noción de historia individual, sin noción de identidad personal, sin noción de identidad y reconocibilidad del cosmos, sin noción de unidad del cosmos, sin noción de unidad de la persona, sin rumbo de marcha ni perfil de unidad, sin noción de subordinación a un Creador. Estado místico es vivir como autoexistente increado. (VIII: 362)

Esta autoexistencia se encuentra muy cercana a la idea de “soberanía del ser” (1986 [1954]: 178) y de “operación soberana” (*ibid*: 188) que Georges Bataille opone al “proyecto” (*ibid*: 16) en que somos introducidos por la racionalidad discursiva, por la razón práctica implícita en el discurso:

[...] la diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio, e incluso, tanto como un medio, un obstáculo; lo que cuenta no es ya el enunciado del viento, sino el viento”. (1986 [1954]: 23)

La “experiencia interior”, que a veces también Bataille llama “mística”, deshace la acción y al sujeto, diluye lo “sólido”, puesto que toda solidez subordina al pensamiento a algo establecido, conocido o dado: “Toda operación que refiere el pensamiento a la posición de un sólido, le subordina” (1986 [1954]: 191). La definición separa, solidifica en cosas, pero la experiencia es un continuo. El viento no tiene nombre ni definición.

Macedonio en 1908 afirma que con la crítica de la representación y sus categorías, (tiempo, espacio, causalidad, etc.), se desvanece la eficacia que el concepto de “Realidad o Pluralismo”²⁵¹ (VIII: 170) tiene sobre la conciencia, abriéndose el camino de la metafísica. Aquí “pluralismo” significa separación, mediación, instrumentación, objetivación, significa que hay un mundo que es lo *dado*, por un lado, que hay un *yo*, por el otro, que es una identidad, y que entre ambos se establece una relación, mediada por la inteligencia aperceptiva. “Pluralismo” se entiende como una derivación de dualismo, del dualismo yo-objeto. La crítica conduce a deshacer tal separación, a reunir la experiencia consigo misma. Destierra toda objetivación para avistar la continuidad de lo sentido, el fenómeno.

Ninguna entidad se sostiene fuera del fenómeno. Ni tampoco nosotros mismos;

²⁵¹ En un principio Macedonio mantiene una posición anti-pluralista que en los últimos escritos abandonará. Pero aquí debe entenderse el “pluralismo” como la posibilidad de la existencia de lo otro incognoscible. La idea de que existen mundos paralelos es asimilada a la idea de la posibilidad de la existencia de algo fuera de la sensibilidad, idea que es desechada por postular la existencia de lo no sintiente ni sensible. Esta postulación está a la base del concepto de materia o mundo externo, así como de la existencia de otras sensibilidades. El concepto de “Realidad” es el de “Pluralismo” porque la realidad se concibe como externa al fenómeno.

“crítica del ser” llama Macedonio al momento de acceso a la mística, en el que se disuelve al yo. ¿En qué se diferencia la crítica del ser de la crítica del conocimiento? La crítica del conocimiento desconecta la eficiencia de la lógica y de la practicidad de la contemplación del fenómeno, investiga las fallas con que la inteligencia interrumpe la visión; la crítica del ser se encamina a anular la diferencia impuesta por el conocimiento representativo, a disolver la escisión entre el yo y el fenómeno, y con ello va tan lejos como para destituir la noción de muerte. La crítica del conocimiento se dirige a los conceptos, alcanza a mostrar que lo que parece real es sólo imagen; la crítica del ser, a la afección, y apunta a mostrar la eternidad, la continuidad; es la afirmación de que no somos otro que el fenómeno que percibimos. La crítica del Ser toma a la existencia como actitud, la mística es “la actitud de connatural, idéntico, co-eterno con el ser” y esto es “existir sin yo” (VIII: 203). La disolución mística no es alcanzada por el idealismo de la conciencia, este último se extravía del conocimiento: al constituir al yo como fundamento del mundo objetivo permanece dependiente de la solidez dada. Permanece, diría Bataille, en un pensamiento subordinado, dominado por el discurso, y con él, por el proyecto, por el pensamiento práctico. El yo no es otra cosa que la imagen de nuestro cuerpo, algo evanescente, como las demás cosas. Es del orden de la pluralidad. La disolución del yo remite en principio a la presencia de la unicidad del ser en cada estado. El pensamiento metafísico lleva desde la contradicción entre la unidad y lo múltiple²⁵², por medio del trabajo paradójico²⁵³ hasta la indicación hacia la presencia pura, indivisa, del ser. Como es exposición al misterio, sobrelleva el apremio de la unicidad, y sustenta la decisión de resolverlo. Sentir el llamado del misterio y encomendarse a encontrar el hilo de sus laberintos, tomar la decisión que pone al alma en contacto de la extrañeza del ser, es lo que Macedonio llama “vocación mística” aquella que el noumenismo desconoce o traiciona. La unidad a que anima esta invocación es afectiva, no busca sólo la unidad del concepto, o no la de un concepto exento de afectividad, lo que traiciona a la mística es esa posibilidad de que el concepto se independice de la afección, se vuelva inafectivo. La unicidad buscada a través del

²⁵² Por ejemplo: “Es contradictorio y vacío creer representarse que un mundo impresiona a otro. Si la materia impresionara a la sensibilidad, la impresión misma ¿qué sería?” (VIII: 195).

²⁵³ Por ejemplo: “Debemos llamar *estados* a todo fenómeno, físico o psíquico, porque no media diferencia alguna entre ver una naranja e imaginar una naranja, a menos que se acepte la existencia de una «materia»” (VIII: 50).

concepto es fundamentalmente la de esa afección que, en cuanto escisión originaria, placer-dolor, es polaridad, tensión. Así como en el dolor de la perplejidad se pierde la confianza en la totalidad, pero en el hecho de que esa pérdida le acontezca a todo, lo involucre a todo, ya se anuncia la posibilidad de la reunión, la de una afirmación superior.

“La vida como individuación del «ser»”²⁵⁴ no es la vida del yo, la construcción de nuestra identidad nos mantiene en la separación, nos opone a lo otro, cosas y personas, como a algo ajeno, ya dado, y nos trae como consecuencia la experiencia mediada por el concepto, la experiencia instrumental, que se sujeta a parámetros para alcanzar metas previstas y finalmente, al fin de un camino que no deja de eludirla, encuentra la muerte como frustración total y absoluta. La idea de nuestro yo impone y sostiene todas las limitaciones y separaciones que mantienen a las experiencias en la estable solidez de la materia, manteniéndolas inmunes a la afección, como instrumentos de un proyecto que implica la conservación de un orden del que el yo es subsidiario. Inmunidad de las cosas y los estados de cosas a la afección que no siempre se cumple, pero cuando lo hace se traduce en el sinsentido de la materia y en la resignación inevitable ante una muerte vacua.

La prueba de que el yo no es místico, de que el yo es ajeno y contrario al misterio, Macedonio la hace ver a sus lectores en el amor. La mística del amor, máxima intensidad afectiva, disuelve los yoes en una comunicación que los supera, los excede y transforma. Por esa disolución los amantes alcanzan una perfección que Macedonio llama “Altruística o Pasión” (VIII: 242), el ser en otro y por otro; no una perfección del sujeto, sino una perfección del Ser.

Como dijimos arriba²⁵⁵, a partir de 1924, la atención metafísica de Macedonio está centrada en el estado Místico, ahora el “Ser” recibe el calificativo de “almismo” o “psiquismo”. El ser es “almático” (VIII: 194) y nuevamente aparece el problema del “lenguaje infiel”, y de la paradoja intrínseca al problema del fenomenismo del ser, pues al decir “psiquismo” parece que hablamos de un dualismo que no existe. Para que haya psiquis, ésta tiene que diferenciarse de algo que no lo sea, y no hay eso otro de lo cual la psiquis se diferenciaría: “el ser es único”: “Llevarle almático, psiquismo,

²⁵⁴ Ver cita de VIII: 167-168 arriba, en este mismo apartado, p. 235.

²⁵⁵ Al comienzo de esta sección, p. 235.

sueño, es todavía dualismo, es lenguaje infiel. El ser es único, específica y causalmente, y, por lo tanto, inclasificable” (VIII: ídem).

Macedonio afirma, en consonancia con Schopenhauer, que “el solo pensamiento místico” es “la identidad Ser-Presente” (VIII: 195) y agrega por su parte que la “Intensidad” es la “categoría de la mística” (ídem). Asevera haberse dado cuenta de algo sumamente importante, que abre su camino hacia la resolución del misterio: esto es que la realidad, el mundo, no son dados; y que, en la idea de que existiera, por un lado, el yo y, por otro, lo que sea dado a ese yo en la experiencia hay un gran error (VIII: 211). El ser es sin finalidades, sin cosas, sin determinaciones estables, sin limitaciones, ni perfiles. Como la luz de la siesta hace transparentes a los cuerpos, la unicidad del ser licúa las cosas, deshace todas las formas dadas.

A la destrucción de la idea de ser *dado* o realidad *dada* en la experiencia corresponden esas expresiones que fuerzan al lenguaje a nombrar al fenómeno fuera del esquema del objeto, “somos lo percibido; y lo que «somos» cuando percibimos nada es sino el estado de percepción sin sujeto”, y “todo «lo somos» no «lo percibimos»” (VIII:195) ²⁵⁶, “somos nuestros estados” (VIII: 200) y “ocurrimos nuestros estados” (VIII: 311).

Así, Macedonio asume con la mística la afirmación de la unidad del ser. La mística siente la unidad del ser; esta unidad involucra una Presencia que no es un *estar frente* sino un *presenciar* que se caracteriza por la Intensidad. El momento místico es la máxima intensidad de la intelección. Para la mística todo el ser es afección pues percibe la pluralidad de imágenes como especificaciones afectivas.

Es importante tener en cuenta que esta consonancia entre afección e imágenes no es pensada a partir de una equivalencia, sino a partir de una paradoja. Las imágenes son y no son afección, consideradas en sí mismas no lo son, pueden separarse de ella y existir independientemente; pero, consideradas desde la unicidad del ser, pertenecen a la afección y constituyen sus expresiones.

Pensar la afección está entonces en íntima relación con la posibilidad de percibir no una unidad que estaría dada, sino la unicidad entre percibir y ser, la unidad de la afección y las imágenes, del principio y el final, del dolor y el placer; sería mejor

²⁵⁶ Vid *supra* 3.4.3. La experiencia sin sujeto, y allí cita de VIII: 195, p. 102.

decir *percibir en unicidad con el ser* o mejor aún *percibir y a la vez ser lo percibido*. Esta unicidad, afirma Macedonio, aparece en la mística. Pero no hace una descripción conceptual de la experiencia mística. En los ensayos metafísicos la menciona, da algunas indicaciones, pero no nos la describe, como no sea mediante caracterizaciones fugaces, como por ejemplo: “Toda la mística está en este aserto: Ser y Presente son una sola noción” (VIII: 194), o “el sólo pensamiento místico: la Identidad Ser-Presente, comporta que ser y no ser es imposible, lo mismo *en distinto tiempo* que al mismo tiempo” (VIII: 195). Otra de las caracterizaciones dice: “La intensidad es la categoría de la mística” (VIII: 195), significa que la mística entiende las diferencias en términos de placer y dolor. El placer y el dolor son el continuo que une las diferencias. Pero la explicitación de estas referencias conduce siempre otra vez al discurso hacia la crítica. Explicitarlas es volver siempre sobre la paradoja, sobre las causas de la perplejidad, sobre lo que no es lo místico. Esta crítica debe permitir que la visión mística sea posible, sirve para despejar el camino hacia ella. La mística, una actitud de total claridad, familiaridad y continuidad con las intensidades afectivas, afirma Macedonio, es posible después de la crítica. El discurso metafísico menciona y refiere, tiene como horizonte e indica mediante paradojas la actitud mística, pero no nos la describe, no describe experiencias que sirvan como ejemplo de acceso a esa actitud, sino experiencias que llevan a abandonar sus impedimentos, la plenitud mística no está en las palabras, los rigurosos conceptos crítico-metafísicos no pueden dar la inmediatez de esa actitud, ni tampoco estipular formas ni mostrar contenidos que perfilen esas experiencias:

El conocimiento de la *actitud* mística que algunos hombres han adoptado y expuesto vagamente, es un “hecho” humano que ha importado mucho ciertamente, en excitar y quizá señalar un rumbo a mi obra propia, sin aportarme sin embargo ninguna *luz*. Por lo demás en general no creo en *trasmisiones* efectivas de doctrinas o verdades: lo único que la lectura o exposición puede es estimular descartando las que no merezcan interés. (VIII: 212)

La mística aparece expuesta en forma de poesía, en aquella forma particular de poesía que Macedonio llama “poemática del pensar” (VII: 126), a la que define como el intento de que “el mundo (la contingencia) sólo exista por consentimiento de la conciencia en su naturaleza de amor, que como tal vive de lo idéntico” (VII: 125). En términos de esta poemática metafísica de la cual suelen formar parte introducciones teóricas, la mística encuentra una más apropiada expresión para, por ejemplo, decir:

Si aclaráramos, lo que no me es dable ahora –y quizás nunca en mi forma actual

psicofísica–, estos hondos problemas de la Posibilidad Psíquica Pura, conoceríamos que los Cuerpos no son más que intermediarios, no poseedores, de un Psiquismo Universal siempre existente, lo único que siente, con toda simultaneidad, aun la simultaneidad del Principio con el Fin, del Deseo con su Satisfacción, conoceríamos también que la sucesividad no es forzosa al ser y que la única realidad o ser es el psiquismo. (VII: 97)

En el “Poema de trabajos de estudios de las estéticas de la siesta” (VII: 133-136), la hora de “la siesta” es metáfora del estado místico. Es “tensión” de luz en que las “cosas recogen sus perfiles hasta un mero ser, adivinado”, momento en que los cuerpos se vuelven “invisibles de luz”; es la “noche del deslumbramiento” en que prospera la “intelección” que no marcha, que no va detrás de las cosas, sino que se mantiene en la tensión de la luz vibrante que licua cosas y rumbos.

Macedonio, como Bataille, encuentra el momento extremo del ser, el “mayor dato de la inteligibilidad” en una licuefacción, en un movimiento “reventicio”, por el cual todo se desvanece, y se pierde, no para dar lugar a la nada, sino a una vitalidad de energía pura deslumbrante, “cegadadora”, “violenta”, una apertura que pone a prueba las fuerzas de la intelección, con “hundimientos, distendimientos, ahogos en pesadillas, incorporaciones de los yacientes dormidos”. Como si sólo por la exposición a esa energía pura de luz insoportable, que se mantiene viva en sí, sin marcha, sin concepto, fuésemos posible comprender la naturaleza de ensueño de las cosas. La unicidad mística no se expresa en el reposo del continuo, sino en la tensión que mantiene a las sombras “más espesas que no tiene la noche” condensadas en los pies, nítidas y como acorraladas por la luz. La siesta no es el ensueño del durmiente, sino del deslumbrado que mantiene su atención despierta, aun cuando no haya un camino que recorrer, una meta a donde llegar, sino sólo un presente vibrante. No se trata de un trasfondo de todas las cosas, ni de un principio emanativo, sino como de una condición de fuerzas intelectivas o de la atención, de la lucidez y el temple de lo que se mantiene en sí, que no va hacia otra instancia y que no pasa, de lo que, sin nombre, sin concepción rige todo lo que es, atravesándolo.

No toda es vigilia tiene como punto de partida esta idea de la metafísica como crítico-mística. Enseña que el *ensueño* es la concebibilidad del Ser. Y es aquí donde encontraremos la respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿Cómo pensar la afección? La afección no es un objeto del pensamiento y la afección en sí no piensa, pero el momento de la atención crea ensueños, que la dispersan y que pueden enajenarla de sí. El pensar no se pone fuera de la afección para pensarla, no se pone frente a la afección,

“el ser no es dado” al pensar (VIII: 195), el pensar es del mismo ser o afección, surge de modo que, al volverse sobre sí se convierte en imagen y se conserva en un registro distinto del presente. Si no hubiera ensueño (imágenes), afirma Macedonio, la afección no sería concebida, y sin concepción sería la nada misma. No hay imágenes del dolor o del placer, pero de ellos, de su diferencia, brotan todas las imágenes, los recuerdos, y éstas constituyen concepción de aquellos:

“El ser es porque es un Sueño, es decir, una plenitud inmediata. El ser sería la nada si no fuera inmediato al alma como es el Ensueño, si fuera como la Materia y el Yo, no sentido sino inferidos, sin concepción, es decir, sin imagen”. (VIII: 244)

El ser es innombrable, pues nada se le diferencia. El placer y el dolor en cambio son nombrables, evocables, presenciabiles. Aunque no pueden ser imaginados en sí, no sólo forman parte de la variedad sensible, son la diferencia primigenia. La afección es la unidad de los contrarios, se desagrega en intensidades y de ellas surgen espontáneos los apegos y enemistades de la memoria, las imágenes y cualidades que se asocian para dar forma a los seres, los sucesos y las cosas; y entonces las intensidades también se disgregan y distinguen, hay cantidad de matices de especialización de las intensidades según las relaciones en que entren con las imágenes: placer y dolor de sensación, de sentimiento, de emoción, deseo y voluntad, confianza, esperanza, miedo, etc. Las imágenes recortándola interpretan la afección, le ponen marcas, rostros, son sus gestos, su expresión y hacen posible su evocación.

Podríamos decir que el ser se diferencia como placer y dolor y así se siente y, a su vez, este sentir placer-dolor se especifica en imágenes, y así se conoce, se individualiza, recuerda y despliega: “la mística presiente toda variedad” (VIII: 311-312).

El puro sentir placer y dolor, que es el contenido significativo del ser, por sí mismo carecería todavía de concepción, carecería de voluntad y deseo. Éstos surgen a partir del desdoblamiento por el cual la afección recuerda y se proyecta en ensueños, quiere, odia, imagina y piensa. Pero el contenido significativo del ser se pierde si la desagregación y separación, la pluralidad, olvida su copertenencia a la tensión de los contrarios y de lo disperso, la copertenencia de la alegría y el horror, del deseo y el temor.

Puede leerse esta concepción mística de Macedonio como un retorno desde la filosofía de la representación hacia una forma de pensar que alzó sus alas en el

Renacimiento. Por ejemplo en Nicolás de Cusa, en Giordano Bruno, que está presente en Spinoza y en Leibniz. Según esta concepción el ser es uno y a la vez toda la multiplicidad, el ser se pliega, se despliega y se repliega, lo mismo se vuelve otro, sin salir de sí. Un pensamiento que fue llamado pensamiento de la inmanencia del ser, que en el Renacimiento se opuso a la concepción de la trascendencia de Dios, y que atraviesa algunos siglos para ser finalmente olvidado en la concepción resultante de la concurrencia del pensamiento cartesiano y el empirismo fisicalista de Galileo y Newton, con la instauración del dualismo del sujeto y del objeto.

El placer y el dolor se manifiestan en todo por la intensidad. Si tomamos distraídamente la noción de “intensidad” nos parecerá una categoría de medida más, tan matemática como la extensión, incluso una estrategia de conversión de la afección en representación, la conversión de la cualidad en cantidad. Pues la intensidad es el grado de fuerza con que se manifiesta lo sensible. Lo específico de las intensidades reside en que éstas miden siempre las fuerzas o cargas, es decir que son fundamentalmente medidas afectivas; mientras la extensión es la medida de lo externo, sobrepuesta a las cosas desde afuera mediante la impostura de un espacio homogéneo. Por lo que se puede decir que tiene su origen en los parámetros que utilizamos para determinarla, las intensidades tienen en cambio su origen en lo inmediato de la sensibilidad, y sólo derivadamente pueden ser llevadas al dibujo extensivo de una regla. Las intensidades tienen un grado incluso con independencia de los parámetros que determinen la exactitud de su número, resaltan, contrastan entre sí, surgen como fenómenos midientes. Algo es más intenso cuando nos afecta más, y este más se da con prescindencia de que sepamos con qué varas podríamos compararlo y establecer su cantidad. Podría decirse que lo mismo ocurre con la amplitud, pero si algo nos afecta por su inmensidad, entonces se trata de una intensidad. Las intensidades brotan y jerarquizan lo sensible. Dan la medida desde sí, son las “cosas midientes” de las que en cierta ocasión dice Macedonio que hacen aparecer al mundo muy desordenado “totalmente contingente, caprichoso”, mientras que cuando lo pensamos por las “cosas medidas, nos parece muy ordenado y sujeto” (VIII: 411).

Las intensidades no requieren de parámetros previos ni de un mundo que las explique ni de un sujeto que les dé sentido, no están dadas de antemano, el orden surge con ellas; por lo que ellas desafían al que les precede, lo desorganizan, ponen a girar

al mundo de nuevo en su torno; por lo que puede decirse que generan comienzos, ponen las diferencias y generan los criterios de diferenciación. En otras palabras, las intensidades son medidas metafísicas, medidas del ser, ellas hacen que el “ser” comience:

[...] el ser es lo que comienza (y con él comienza el tiempo), lo que no está subordinado como una posterioridad de algo, o mejor dicho es posible el Tiempo si el Ser tiene pluralidad, es decir si en él hay cambio. Comenzar tiene pues una equivalencia con ser eterno. Este Ser que comienza es lo para todos ininteligible. (VIII: 207)

La paradójica unicidad del ser será al final simplemente derogada, no hay unidad del ser ni del mundo, sólo hay intensidades capaces de comenzar todo, de cambiarlo todo y, por eso también, capaces de mantenerlo todo en la eternidad.

¿Puede existir un Mundo semejante, ser un Mundo, ser predicable de unidad, identificable? Cuando todo se presenta en un largo y abundante repetirse durante un lapso, cuando se nos da una vida bonancible o penosa durante unas semanas, disgustados o contentos lo sentimos familiar. Todo esto cambia de repente, y muy distante de nuestra previsión (por la tautológica evidencia de que si lo hubiéramos previsto nos hubiéramos acomodado sea a evitarlo, sea a soportar el cambio, o a disfrutar de él si es un cambio placentero, y ya no sería apenas un cambio [...]). (VIII: 411)

“La intensidad es la categoría de la mística” (VIII: 195), esto primero significa que todas las diferencias y separaciones no son sino diferencias de intensidad, que lo mismo se traduce en todo. La visión no es diferente de lo visto, ni una visión de otra visión, todas se reúnen y encuentran atraídas por la fuerza afectiva del todo. Ya en las decisiones metafísicas del final, cuando la variedad enuncia la existencia de mundos distintos, cuando entre un sabor y otro no hay algo común, las intensidades dan las medidas del recuerdo y del olvido. Esto significa que los órdenes surgen del propio acontecer sensible, sin posibles previsiones. Las intensidades ofrecen la “jerarquía de la afección”, indican el peso del acontecer. La afección es el apremio del ser, organiza el sentido con los criterios de lo sensible. La mística es la actitud que se expone al peso de la inmediatez, al mandato de la contingencia del ser, es la intelección que se capta a sí misma como vida del todo. Pero no sólo la intelección mística, también el amor, y quizás en mayor medida, es obediente a ese mandato de las intensidades afectivas, como actitud sensible y vidente de la creación y evanescencia de las formas en torno a la intensidad viviente del goce y la pena que ordenan e imperan sobre la percepción.

Las intensidades son las diferencias afectivas, el orden de lo inmanente, reconducen las formas a la energía que las crea, dan la nota con que la afección

envuelve todo percibir y actuar.

La afección envuelve al pensar y la claridad de éste depende de aquella, hay cosas que requieren para ser vistas de un temple afectivo impecable de una decisión sin titubeos; otras a que sólo se tiene acceso si se puede dudar, debilitar el ímpetu de la seguridad; otras que exigen enfrentar a tal o cual emoción dominante para ser concebidas; etc.

5.1.3.3. El pensar no tiene formas

Asociada a la mística encontramos una transformación del concepto de pensamiento respecto de aquel que vimos desarrollar en la discusión del argumento agnóstico²⁵⁷. Allí se afirmaba en cierta ocasión con Spencer que “pensar es poner las cosas en concepto de espacio y tiempo, es decir, de intermediación, de ubicación, de contigüidad, de simultaneidad” (VIII: 78)²⁵⁸. En los escritos previos a la publicación de *No toda es vigilia* esa concepción es negada y transformada. Leemos:

La inteligencia no tiene necesidades (formas), leyes, principios. Si las tuviera, la realidad, aunque fuera “dada”, sería otra vez ininteligible. Si hubiera formas de juicio (Tiempo, Espacio, o el Principio de Razón tan vastamente alegado por Schopenhauer); si sólo pudiéramos percibir el ser dentro de ciertas formas de juicio, nuestra percepción no tendría garantía de parecerse a lo percibido; ni siquiera, a menos de una credulidad pueril, tendríamos instrucción alguna que nos justificara no la seguridad, la más exigua probabilidad de que coincidiera la naturaleza del ser con lo que la Inteligencia creyera percibir. (VIII: 201)

La inteligencia no tiene formas, la necesidad de los conceptos de relación es descartada. Las imágenes permiten el ordenamiento temporo-espacial, pero no están condicionadas por ese ordenamiento y hay asociaciones inespaciales e intemporales. Pensar sigue siendo “memoria” y “atención”, pero esta atención que recuerda y revive lo sentido no pone nada de sí en lo atendido. Y es ahora cuando se manifiesta que la labor de la inteligencia no es otra que la de nombrar, nominar: “la inteligencia no tiene más calidad, actividad, que la de una nominación de los estados o hechos; nada les adiciona ni adivina” (VIII: 203-4). Pero esto no significa que el pensamiento necesite de las palabras, “la palabra no se necesita para pensar: sólo sirve para hablar” (VIII:

²⁵⁷ Ver arriba: 5.1.3.1.1. El contorno o límite en el argumento agnóstico, ver citas de VIII: 79 y de VIII: 78, p. 225.

²⁵⁸ Ver p. 222, cita de VIII: 77-78 en 5.1.3.1.1. El contorno o límite en el argumento agnóstico.

204). El nominar, por lo tanto, no es habla sino diferenciación de estados o hechos, es lo que permite recordarlos. Se trata de imágenes: “al niño se le señala la mesa con la mano y se la nombra” (VIII: 204).

Lo mismo vuelve a decir en *No toda es vigilia*; ya lo habíamos mencionado²⁵⁹, en este lugar no utiliza la palabra “nominación” sino “registro”: “la palabra no es necesaria al denominado pensamiento. Éste o la inteligencia nada añade al fenomenismo del ser, y por tanto nada *es* más que un registro de lo que llamamos el pasado” (VIII: 305).

Nominamos nuestros estados afectivos y, como antes se mostró, podemos revivirlos y recordarlos. Como no tienen imagen no podemos aislarlos en determinaciones fijas. No obstante, como las imágenes se asocian a afecciones, podemos suscitar el recuerdo de estados afectivos a partir de las imágenes asociadas ellos. Las artes realizan suscitación de emociones artísticas, son artífices de emoción. La percepción de nuestros estados afectivos es ya un incipiente pensar en ellos, que se intelectualiza al diferenciarlos y asociarlos a imágenes. Los estados afectivos no se distinguen de lo que nosotros somos y ejercen mayor o menor señorío sobre las imágenes y sobre nuestro cuerpo y gestos. Como el pensamiento no tiene formas, puede captar perfectamente lo que no tiene imagen. Aunque no pueda comunicarlo a otros. Lo que no se puede pensar, lo que constituye un límite para el pensamiento es lo que no es sentido.

Pensamos los estados afectivos cuando distinguimos que los sentimos o que los sentimos volver. Son además los estados más influyentes en la existencia. Y según Macedonio son “lo único que importa en el Ser, en la Vida y en el Arte” (VIII: 285).

La concepción de un pensamiento no lógico, sin formas inherentes, entendido como atención y memoria, en concordancia con la idea de que el pensamiento siempre tiene su contenido en la experiencia propia, y de que toda sensibilidad es *nuestra*, busca despejar el camino para la comprensión de lo afectivo. La afección gana el terreno de la indagación. La dificultad de suscitar voluntariamente el recuerdo de los afectos no es sino un obstáculo menor. Atenerse a esa circunstancia para decidir que su captación por la inteligencia no es posible, o que es defectuosa, es olvidar que la memoria tiene

²⁵⁹ En 1.3 La salida de la escena cartesiana, p. 30, ver allí cita de VIII: 305-306.

con los afectos un lazo más incorruptible que con las imágenes y pueden ser recordados independientemente de las imágenes a las que se asociaron en el pasado. Las imágenes son fáciles de recordar, pero también de olvidar, mientras que los afectos son tan difíciles de olvidar como de evocar: “la memoria es sumamente frágil para las imágenes y tan fuerte y larga como la vida para lo emocional” (VIII: 290).

La afección es, pues, pensable, tal como cada uno puede verificarlo en sus propios estados afectivos, e incluso puede ser suscitada en nosotros mismos y en otros artificialmente a través de signos de imágenes.

5.1.4. La preeminencia de la afección

La fundamental importancia de la afección sobre la imagen (o representación o presentación), su prioridad en la existencia, es sostenida por Macedonio mediante varios y distintos argumentos:

- Por un lado, se basa en la mencionada *certeza* del sentimiento de placer o dolor frente a la posible incertidumbre de las sensaciones específicas que aparecen en forma de imágenes. Esta certeza no debe ser entendida como la certeza de algo, sino como la certeza del sentir mismo. Estamos seguros de sentir, y esta certeza consiste en cierto tono hedónico que se polariza hacia el placer o el dolor. Aunque no sepamos definir qué es lo que nos ocurre, sí podemos saber, dice Macedonio, si nos sentimos bien o mal²⁶⁰. De esta certeza de la afección da cuenta el hecho de que, aunque casi todos cuestionan la validez de las imágenes de los ensueños, nadie pone en duda la de sus afecciones. Todo el mundo está de acuerdo en que lo sufrido o gozado en sueños es tan cierto como lo sufrido o gozado en la vigilia, aunque consideren que las causas de esos sentimientos son imaginarias.

- Por otro lado, se adjudica esta certeza a la *inmediatez* de la afección. Las imágenes, en cambio, separadas en sus formas, están por lo general mediadas por relaciones muy complejas aunque puedan haber perdido esa complejidad.²⁶¹

²⁶⁰ Ver en 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, el desarrollo del concepto de complejidad de la cualidad de la sensación y allí varias citas de VIII: 35, VIII: 37, VIII: 307, VIII: 128, VIII: 126, VIII: 76, VIII: 127, VIII: 37, VIII: 38 y VIII: 136, pp. 189-192.

²⁶¹ Macedonio admite la existencia de variedades simples de imagen como colores, sonidos, y sabores, sobre todo en los escritos posteriores a *No toda es vigilia* conviven las tesis de la inespecificidad de la sensación y la idea de que las imágenes simples de sensación son de “constante experiencia gracias

- Tanto la certeza como la inmediatez son características que evidencian la *simpleza y pureza* del fenómeno afectivo, siendo así lo afectivo aquello que más propiamente responde al concepto de *fenómeno puro y simple*, y constituyendo una referencia inequívoca del mismo. Mientras que en toda imagen se ha introducido ya una labor de la inteligencia, una actuación de la atención y la memoria, que desdobra la afección, la separa, enfoca, individualiza y divide.²⁶²

- Además las afecciones tienen *mayor alcance e incidencia en el ser* que las imágenes. Aquellas son, por decirlo así, más predominantes en la existencia. Pues, aunque pueden existir tanto afecciones sin imágenes como imágenes sin afección, en el primer caso se trata de estados que importan y son significativos tanto en la metafísica como en la vida y en el arte, mientras a los del segundo Macedonio les niega todo valor²⁶³. Como estados de afección sin imagen se puede mencionar además de las afecciones muy intensas de que hablamos arriba²⁶⁴, aquellos en que, por ejemplo, una pena sin objeto o una pura alegría se desborda sobre todas las cosas sin que ninguna de ellas la pueda justificar. Los sentimientos que dominan la inteligencia y la voluntad e imponen su peso a personas, cosas y acontecimientos, así como los que existen en el alma a pesar de todas circunstancias y los que se mantienen en sí, indiferentes a todo lo que pasa a su alrededor e impermeables a toda influencia externa, esos sentimientos, poderosos frente a las cosas, son frecuente motivo de inspiración poética:

Mi alma está hoy triste hasta el cuerpo. Todo yo me duelo, memoria, ojos y brazos. Hay una especie de reumatismo en todo cuanto soy. No influye en mi ser la claridad límpida del día, cielo de un gran azul puro, marea alta parada de luz difusa. No me ablanda nada el leve soplo fresco, otoñal como si el estío no olvidase, con que el aire tiene personalidad. Nada es nada para mí. Estoy triste, pero no con una tristeza definida, ni siquiera con una tristeza indefinida. (Pessoa, 1996 [1982]: 159)

Los estados anímicos pueden existir independientes de toda imagen:

al mecanismo atencional” (VIII: 410). Cfr. *supra* 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, 1ª cita de p. 195 de VIII: 410. Para el concepto de inmediatez de lo afectivo ver 4.2.4.2. Tres acepciones para fenómeno puro y simple.

²⁶² Esta pureza y simpleza inmediata de lo afectivo es lo referido cuando Macedonio dice que “en el puro sentir psicológico un sonido y un color” pueden ser la misma cosa (VIII: 404), ver *supra*, 5.1.2 La diferenciación de lo afectivo, p. 214 y Cfr. 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial (allí ver cita ampliada de VIII: 404, p. 193) y 4.2.4.2. Tres acepciones para fenómeno puro y simple.

²⁶³ Ver cita de VIII: 333, *Infra*: 5.1.5. La irrealidad de la afección, p. 264.

²⁶⁴ Cfr. en el presente capítulo: 5.1.2. La diferenciación de lo afectivo, p. 213 y allí 1ª cita de VIII: 77 y en 5.1.3.1.2. La sensación como el todo de la conciencia y la existencia de imágenes de los estados afectivos, p.228, y allí cita VIII: 144-145.

Las locuras y otros estados crean sensaciones de pavor sin necesidad de imágenes de tigres formadas sobre sensaciones; en suma: sin inventar rinocerontes ni tigres, sin asociaciones. (VIII: 416)

Y esa suficiencia del afecto, tanto si domina como si se retira de todo lo demás, nos indica su peso, el rebasamiento invisible e indefinido de su presencia respecto de las cosas.

- Este mayor alcance de lo afectivo, este *ser más* que las imágenes lo encuentra Macedonio también en la nota de la *continuidad* que atribuye a la afección frente a la discontinuidad de las formas que aparecen y desaparecen incesantemente de la conciencia: “la Afección es un presente continuo sin intervalos”, afirma (VIII: 378). Las imágenes tienen una existencia separada por sus límites, no son separadas sólo porque varían, la separación no reside en la sola variación, ya que los estados de la afección varían continuamente pero no se separan. Lo discontinuo tiene lugar en virtud de las relaciones, son las asociaciones y causalidades que se deshacen las que provocan las discontinuidades del ser, cuando se rompen y se pierden; o porque, puesto que toda relación es parcial, existen simultaneidad de asociaciones que no se asocian entre sí, permaneciendo separadas. Todas las asociaciones y causalidades que hacen a la fijeza de las cosas son contingentes y suelen perderse produciendo rupturas. Esas faltas de relación entre estados, dan lugar a la falsa creencia en la nada y en la muerte. Si nos atenemos únicamente a las imágenes tenemos la impresión de que todo es frágil y evanescente. La continuidad de la existencia reside en la afección.

Siendo la afección un continuo, la multiplicidad de imágenes se relaciona primordialmente con ella, y no sólo se relaciona, sino que se le asimila y depende de su interés. El continuo brotar de las imágenes está indisolublemente unido a las afecciones que le acompañan sin identificarse con ellas, pero sin tampoco diferenciárseles numéricamente como si de dos cosas distintas se tratara, pues el dolor y el placer no son cosas. En cualquier cosa, así sea en una planta de lechuga destinada a una ensalada, está contenida la afección, en el trabajo de cultivo, en la fugacidad de su frescura, en el interés pecuniario del productor y del verdulero, en el hambre, en la cultura culinaria y dietética, y todo un enjambre de deseos e intereses le hacen lucir así, en la cocina, como alimento. Todas las imágenes tienen adheridas afectividades asociadas que forman parte esencial de su presencia. Ningún objeto tendría imagen, si no fuera por las valoraciones que la afectividad le encuentra. Es lo que pasa por

ejemplo cuando, escuchando concentrados una historia, dejamos de oír las voces y palabras que la describen, o de ver la tinta y el papel en que está escrita, cuando el poder del ensueño nos trae las imágenes haciéndonos partícipes del interés y afectos de la historia descrita. Y tanto es así, que lo cierto es que las imágenes son un producto de la afección. Es la afección la que las encuentra y ve, es la afección la que se desdobra instigada por el deseo, por la curiosidad o por el miedo, y atendiendo a aquello que busca retener o evitar, las recorta y encuentra: “la Afección se muestra directamente creadora del mundo de imágenes que le convengan” (VIII: 329).

Incluso consideradas en la forma elemental de cualidades simples de sensación, las imágenes que sólo son colores, sabores, olores, sensaciones táctiles, o auditivas, sueltas o desligadas, poseen afectividad. Macedonio señala que las sensaciones que diferenciamos como térmicas, musculares, olfativas y gustativas tienen siempre una marcada intensidad de agrado o desagrado, mientras las imágenes visuales, táctiles y los sonidos, aunque califiquen como las más inafectivas (y por ello sirvan de signos), no dejan de impresionarnos aunque sea mínimamente; una luz o un sonido pueden ser dolorosos, ciertos colores nos resultan bonitos o desagradables.²⁶⁵ Dentro de los límites de cierto grado de intensidad las sensaciones nos afectan apenas y pueden integrarse en nuestro círculo de movimientos como signos. Pasados esos límites, las sensaciones comienzan a afectarnos, a resultarnos placenteras o dolorosas, comienzan a interponerse, a modificar nuestro tono afectivo general, dejan de ser signos y se convierten en intensidades, en existencias o estados.²⁶⁶

- Pero la razón más decisiva de la jerarquía de la afección es que se le atribuye

²⁶⁵ Aunque existen algunas imágenes no afectivas, por ejemplo, las imágenes geométricas, siempre tiene que haber un mínimo de afección para que haya sensación: las líneas nos impresionan sensiblemente, aunque de modo tan leve que no llegan a producir ningún dolor o placer.

Al caracterizar su “Empiricismo Radical” Macedonio dice que éste es la: “afirmación de que todo lo que no está en la Presentación (estado no intrínsecamente afectivo) está en la Afección-, es decir, es «estado sentido», o no es nada”. Por “no intrínsecamente afectivo” debemos entender estados que ejercen diferencias mínimas en la sensación, y que al no llegar a resultar ni dolorosas, ni placenteras pueden convivir con otras sin generar modificaciones significativas, y pueden ser usadas como signos, servir de instrumentos para referir otras cosas recordadas o pensadas. Ver *infra*, cita de VIII: 333, en 5.1.5. La irrealidad de la afección, p. 264.

²⁶⁶ Hemos dicho ya que esta teoría está inspirada en ideas Schopenhuerianas sobre las sensaciones y los signos (Cfr. *El mundo como voluntad y representación* § 18; (2009a [1844]: 119). Ver *supra*, en 5.1.3.1.2. La sensación como el todo de la conciencia y la existencia de imágenes de los estados afectivos, n. 249, p. 230 y n. 217, p. 202.

el ser *autoexistente*. Su eventual independencia respecto de toda otra cosa se implica en su *autoexistencia*. No hay razones ni causas ni comienzo ni fin de la afección. Hemos visto que es *simple y sin relación*; ha sido llamada *fenómeno puro*, lo que no quiere decir que la afección no se relacione a nada. Al contrario, a todo se vincula. Pero no existe en virtud de esas relaciones, sino previamente. La afección es lo previo en virtud de lo cual toda relación se posibilita, ella existe y subsiste por sí. Ninguna otra cosa puede explicarla.

Una naranja o un árbol son cosas que existen en virtud de relaciones complejas, suponen plexos de creencias, son productos de la asociación y la memoria. El hecho de que las cosas sean imaginarias no las hace falsas. Son fenómenos, y como tales auténticas, pero son lo imaginario del fenómeno. Que las imágenes sean construidas, fugaces, contingentes no les quita importancia, pero esta importancia radica en la afección a la que van unidas.

La afección ostenta una existencia despojada de todo rasgo representativo, de toda mediación. Macedonio suele acudir a la comparación entre sueño y mundo externo para mostrar la irrealidad fenoménica de todas las imágenes: “la misma sensibilidad, que es ocupada a veces por los ensueños, a veces por la hipotética vigilia, halla continuamente derogadas la una por los otros” (VIII: 267). Las imágenes son contingentes, fugaces, perecederas. En este sentido es pertinente señalar que, aunque la afección tiene en el ensueño un ámbito privilegiado de expresión, ella misma no se incluye en el concepto de ensoñación:

Hay dos zonas en el sueño como en el Ser: Afección y Representación, que forman el todo de la conciencia; la Afección es la más influyente, y hedónicamente la única importante. Y lo único que estricta, psicológicamente es ensueño es la imagería: las presentaciones de imágenes cualesquiera; lo demás es la Afección, pues miedo dormido o despierto es lo mismo, y es lo importante. (VIII: 261)

La afección no es ensueño ni es contingente como las imágenes, que pueden ser derogadas o desaparecer. Incluso “de la Afección, como no es contingente, no tiene sentido preguntar si comenzó o no” (VIII: 397). Aunque tampoco sería apropiado decir que la afección sea necesaria, ya que la necesidad es una relación. La necesidad haría de ella una instancia derivada, y justamente es originaria, autoexistente.

Existir sin afección es un sinsentido. Y, aunque la vida está llena de sinsentidos y lo que no tiene sentido ocurra muy a menudo, el no ser afectados por ese sinsentido no existe. Ni cuando realizamos cálculos, o estudiamos determinaciones objetivas, ni

cuando determinamos nuestra acción sólo por las precisas necesidades que imponen sus metas, ni cuando nos adecuamos a una situación sin más deseo que el de pasar inadvertidos, o asistimos a compromisos estériles, llega a ocurrirnos una desafección completa del ánimo, una nulidad del sentir. En toda ocasión se cumple la cuota de dolor-placer que se une indefectible a la ocurrencia de todo estado. La pretensión de excluir de ellos nuestra sensibilidad se apoya en un inocente defecto de actitud. Por el hecho de que no estemos atentos a la existencia, sino a cosas de índole instrumental, pretendemos que podemos no sentir, en la hipótesis de que es posible descontar nuestra presencia de las cosas, pretensión semejante a la de la actitud del niño que, para no ser visto, cierra los ojos. En la pura representación no existimos, y por eso tampoco sentimos. Pero siempre hay afección cuando la representación se hace presente y somos el que se figura las cosas, o representa el papel.

Ahora bien, este presente de la afección, según Macedonio, no se acaba jamás: “El no-ser es una verbalidad sin ningún sentido, como el ser; la Afección es un siempre” (VIII: 386-387).

- La continuidad y autoexistencia de la afección son para Macedonio expresiones de la *eternidad*. El no ser representable de lo sentido no es un signo meramente negativo, el carácter ilimitado es un contenido afirmativo de la sensibilidad, una potencia. Si Spencer encontraba en la falta de límites de la conciencia una prueba de la imposibilidad de conocer, Macedonio dirá por el contrario que esta ilimitación nos pone ante la posibilidad del conocimiento de lo eterno, que nos revela que somos inmortales:

[...] somos inmortales, con estados eternos y estados mortales o Variedad; (cuya variedad implica subsecuencia de lo diferente y por tanto subsistencia del sentir lo subsiguiente, pues los estados o duran iguales o se sustituyen diferentes, pero en ningún caso hay cesación, pues el Tiempo nada es, nada separa). (VIII: 331)

Los argumentos que hemos visto desarrollar en ocasión de la negación de la nada²⁶⁷ hay que aplicarlos a la afección, porque aquel presenciar, que no se separa de ninguna manifestación sensible, aquello que desmiente la existencia de intervalos en la presencia, es la afección.

²⁶⁷ Ver supra 3.1. La nada no es.

5.1.4.1. La afección y la realidad

Las notas de certeza, inmediatez, simpleza, independencia, autoexistencia, continuidad, eternidad, formulan la soberanía de la afección frente a las imágenes.

Una realidad que no es sentida no es. Una realidad que no implica ningún tipo de afección de la conciencia no puede existir. La afección es la constancia siempre presente del ser, nada existe sin afección. Aun cuando podamos representarnos figuras simples y complejas afectivamente indiferentes, no podemos decir que esas figuras existan, ni que nosotros existamos en su representación: los triángulos, y las estadísticas no son más que relaciones espaciales o espacio-temporales, no fenómenos. A la inversa, cuando pensamos el fenómeno, lo que de él nos afecta se nos escapa; pero tampoco hace falta pensarlo para que la afección acontezca, sea. Y en todo lo que tiene sentido, según Macedonio, hay afección. Siempre nos sentimos de alguna manera, y aunque no podamos definir esa manera sin dificultad, tenemos la constancia inmediata del sentir. Esa constancia inmediata, ese sentirnos siempre es lo que Macedonio concibe como lo más importante de la existencia, aquello sin lo cual ésta sería menos que la nada e ininteligible.

¿Acaso esta jerarquía de la afección no significa que la afección es *más real* que las imágenes? La realidad es el problema de la metafísica y, dado que esta jerarquía es metafísica²⁶⁸, parecería que se debe traducir en un mayor grado de realidad de la afección respecto de todo lo demás²⁶⁹.

Arriba dijimos que Macedonio utiliza la expresión “realidad” en forma diversa, Primero, como sinónimo del fenómeno en general, luego como sinónimo de la postulación práctica del mundo externo²⁷⁰. En el primer caso constituye el asunto de la metafísica y abarca imágenes y afección; en el segundo, no abarca a la afección ni

²⁶⁸ En “La Metafísica” de 1908 por ejemplo dice Macedonio que la metafísica es “el esfuerzo de visión no aperceptiva de la Realidad”. Mientras que en *No todo es Vigilia* dice: “Sostengo que la crítico-mística [que es otro nombre para decir metafísica] tiene por principal asunto la Afección (todo lo que es placer o dolor: de sensación, de sentimiento, de emoción, de apetito)” (VIII: 333).

²⁶⁹ Al respecto dice Dante Aimino: “lo único cierto es el tono hedónico que acompaña a las afecciones sensibles” (Aimino, 2010: 94) y más adelante afirma que el carácter de la afección de ser “reconocida sin más dato que ella misma (VIII: 79), le provee de la certeza máxima, aunque no inteligente de la voluntad de vida: la *certeza animal*. La facultad del entendimiento o la razón (su distinción no importa aquí) interpone una distancia entre la conciencia y su afección, escisión que no acontece en los fenómenos del placer y el dolor” (2010: 121).

²⁷⁰ En este apartado, 5.1.1. Preliminares, pp. 208-209.

a todas las imágenes, sino sólo a las que tienen justificación causal y encierran la suposición de una subsistencia independiente de los objetos que representan. Estas últimas constituyen el concepto de lo que esta metafísica se encamina a refutar. En este último sentido, que encontramos sobre todo a partir de *No toda es vigilia*, la “realidad” constituirá casi un nombre para “lo que no es”, aunque se pretende lo más cierto, o sea, para la suposición de “la materia” (VIII: 244-245) o “del mundo exterior” (VIII: 415). Un nombre para el engaño que hace pasar a la nada por lo verdadero, y que puede hacerlo en virtud de que, a veces, por “caprichoso acontecimiento en el fantasismo del ser”, “lo que no es”, lo no sentido, se conjuga con “lo que es”, la sensibilidad (VIII: 244-245).

Pero aun en *No toda es vigilia* “realidad” aparece a veces con el sentido general de “sensibilidad”. Por ejemplo, al comienzo de “El Mundo es un almismo” dice en el antiguo estilo: “El campo fenomenal que llamamos Mundo, Ser, Realidad, Experiencia, es uno solo, el de lo sentido” (VIII:255). Esta “realidad” en el primer sentido aparece siempre unida (como “Ser”, “conciencia”, “fenómeno”, “sensibilidad”) al problema de ser una referencia equívoca de lo que, por ser único, y aplicable a todo, es indiferenciable, y por tanto “indecible”:

[...] no habiendo mas ser que lo sentido, esta modalidad es indenumerable, no es modalidad, es «indecible» [...]. Las inadecuaciones verbales en que acabo de incurrir e incurriré y que en todas las lecturas de metafísica tropezamos, son una dolencia de la comunicación de ideas. (VIII: 255)

Macedonio dice en *No toda es vigilia* que niega que estas palabras que nombran “el ser” tengan un significado, pero que esto no quiere decir que niegue el ser en sí (VIII: 255) Ya lo hemos visto²⁷¹, dice que el ser no es nombrable, pero tampoco negable, en el mismo sentido afirma en otro lugar:

Las abstracciones “estado”, “lo sentido”, “sensibilidad”, son vanas en mística, pero en dialéctica dirigida contra la tesis de existencia de lo no-sentido (la materia y la sensación ocurriendo en otros “yo” son legítimas en su provisionalidad. Alguien afirma que lo no- sentido (Materia u otros Yos; el pasado sentido) tienen realidad, existencia; nos es preciso afirmar opuestamente que sólo lo sentido y actual es. (Fernández 2010: 233)

La palabra “realidad”, entendida como “lo sentido”, “el estado”, “el ser”, esto

²⁷¹ En 3. Categorías críticas, Itinerarios de la analítica ver cita de VIII: 255-256 en p. 67-68: donde se distingue dos clases de conceptos sin imagen, los que tienen un sentido dialéctico, como ser, conciencia, etc. y los que no tienen ningún sentido como espacio, tiempo, yo etc., como explicamos a continuación.

es, en su sentido innombrable, cumple una función en la comunicación de ideas, una función “dialéctica”, forma parte de las expresiones que se utilizan para refutar otras “inadecuaciones verbales” (VIII: 255), que tampoco tienen ningún contenido específico, pero que están inscriptas en las creencias como fantasmas a los que es necesario referir para erradicar de la conciencia²⁷²:

[...] en *su* único uso posible, la comunicación, pueden usarse con inadecuación para aludir y refutarlas, a otras inadecuaciones verbales que hay ya en la mente del lector o interlocutor. No hay ninguna imagen o percepción propia, exclusiva, como contenido de la palabra materia, y de las palabras tiempo, espacio, yo, substancia, noúmeno. Eso *es* lo que quiero decir cuando los niego. (VIII: 255)

Así pues, vemos juntarse los dos sentidos de realidad en una disputa dialéctica, en la que el primer significado de realidad tiene por única función provisional la refutación del segundo.

De la afección también afirma Macedonio que no tiene imagen, pero de otro modo de aquel en que dice que no lo tiene “la realidad” o “la sensibilidad”, puesto que la afección es distinta de los otros fenómenos. Aunque su discernimiento ofrezca dificultades, se diferencia justamente de las imágenes, y por tanto es nombrable, no se aplica a todo lo que es. Podríamos decir que lo que la constituye, lo que separa a la afección del “ser” indiferenciable son sus tonos opuestos. Hay una infinidad de matices y variedades de afectos de sensación, de sentimiento o de emoción que se polarizan hacia la diferencia primaria del dolor-placer. Por un lado, en tanto afección, se diferencia de lo que ella no es, las imágenes; e internamente se diferencia en sí misma como dolor y placer. De modo que puede ser nombrada, ya por contraste con las imágenes, ya sin apelar a ningún contraste, por sí misma, por su diferenciación interna.

El placer y el dolor no son cualidades, atributos del sentir, como el color y el sabor, sino que el sentir mismo se constituye como la diferencia entre ellos. El sentir sólo es posible como diferencia intrínseca. Si la afección, que carece de formas, no se diferenciara en sí misma polarizándose en sus tonos opuestos, si siendo continua fuera también igual, no la sentiríamos. La diferencia respecto de las imágenes no basta para diferenciarla, puesto que se afirma que siempre está junto a todas las imágenes. Si no presentara diferencias propias, jamás nos percataríamos de su presencia, pues no sería discernible de las imágenes a las que acompañara siempre con la misma tonalidad. Y

²⁷² Se trata del mismo sentido provisional y dialéctico del que hemos hablado en 3.4.1. La dialéctica del psiquismo a propósito de la crítica del sujeto.

como en la concepción de Macedonio no hay ser que no sea sentido, si la afección no se constituyera como diferencia en sí misma, no existiría.

Aunque la afección no tiene la delimitación de las imágenes, y por eso es más evanescente y es irrepresentable, aunque para pensar una afección que no es un presente espontáneo (para recordarla) es necesario recurrir a lo que ella no es, es decir a imágenes que la susciten evocándola, ocurre que si se logra hacerla aparecer con la evocación, aparece en sí misma, como distinta de las imágenes, embargando a la conciencia en su inmediatez y modificando el estado anímico actual por el sentir pasado que se evoca. La dificultad de su evocación reside en que la afección al no delimitarse espacialmente como las imágenes, no se recorta como individuo virtual en el espacio imaginario, no se estabiliza en una definición, sino que se produce diferenciándose y lo hace en nuestro ánimo, su diferenciarse es cambio vivo, modificación de estados. De modo que la palabra que la nombra no es una palabra vacía, sin sentido, sino un contenido pleno de nuestra sensibilidad.

La falta de definición, que es también el carácter ilimitado, se debe a la simplicidad de su aparición, en virtud de la cual, consistiendo en variaciones, no admite variaciones simultáneas:

[...] la afección no consiente simultaneidad: no se puede sentir al mismo tiempo un dolor y un placer, o dos placeres diferentes, ni un hecho escena afectante puede tener simultáneos [...] puedo definir viceversa a la simultaneidad como no dolor ni placer, y aun a la representación por la simultaneidad. (VIII: 222)

De modo que no podemos tener dos estados anímicos a la vez; podemos tener primero uno y luego pasar al otro, pero no ambos juntos. Cuando decimos que estamos felices por A pero tristes por B, la diferencia la hacemos por las cosas o imágenes asociadas al estado, pero el resultado en el ánimo es el de un único estado pasajero, uno en el que se equilibran el contento y el pesar o, en todo caso, uno que se convierte en otro, dos estados consecutivos, un ánimo inestable en el que se pasa por ejemplo del amor al odio y de nuevo al amor, como ocurre a veces en algunas deliberaciones sentimentales.

5.1.4.1.1. El concepto macedoniano de realidad externa

Volvamos sobre el sentido de la palabra “realidad”. Hemos visto ya que tanto el primer sentido de la palabra como sinónimo de “ser” y “conciencia” como el

segundo sentido de “mundo externo” y “materia” son ambos “inadecuaciones verbales” (VIII: 255), pero inadecuaciones entre sí opuestas, teniendo el primero por única función la de refutar al segundo.

El contenido de “la realidad” como mundo externo requiere de una aclaración, porque es necesario apreciar su falta de contenido desde dos perspectivas diversas: en la perspectiva de la metafísica macedoniana significa a las imágenes que tienen nexo causal, pero además tiene el significado de una pretensión que la metafísica sensible no puede aceptar, una perspectiva cuyo significado no es del todo atravesado por el pensamiento, cuya idea permanece turbia y dependiente de raras suposiciones. Este significado no metafísico (o perteneciente a la mala metafísica) de “realidad” es expuesto por Macedonio del siguiente modo:

Sólo es realidad, sólo no es puro sueño lo que tenga ser, lo que exista antes y después que nosotros lo percibamos o sintamos, y lo que, por tanto, cuando lo percibimos, no es lo que percibimos, no es nuestra percepción, pues si existe por sí antes que lo percibamos, nuestra percepción no ha de cambiarlo; será tan ajeno a nosotros durante nuestra percepción de él como en los momentos en que nuestro espíritu nada piensa, o siente, o percibe de él. (VIII: 260)

Desde la perspectiva no metafísica (o de mala metafísica) lo que constituye la realidad en el segundo sentido, es decir, entendida como mundo externo, no son las sensaciones sino sus causas, y se pretende que esas causas sean algo totalmente distinto que las sensaciones que permiten conocerlas, se pretende que tienen una existencia independiente de la percepción. Esta idea es sintetizada por Macedonio en dos definiciones diferentes:

La Realidad ha sido, a mi juicio, definida de dos maneras: lo que existe aunque actualmente no esté en ninguna sensibilidad; lo que está todo ello unido causalmente. El subjetivismo no puede acordar consideración a la primera fórmula: le falta toda noción de lo que pueda ser el *existir* de algo que no sea sonido, color, sabor, placer, etcétera. Estar en una sensibilidad es ser alguno de estos estados; no ser alguno de ellos es no ser.

La definición por la causalidad es perfectamente inteligible pero no fácilmente verificable. (VIII: 404)

La concepción de una realidad externa independiente es para Macedonio un error inaceptable y de graves consecuencias, pero eso no implica que sea completamente rechazada la idea de mundo. Será aceptada como válida bajo ciertas restricciones: a condición de que sea pensada como asociación causal de imágenes, es decir, de que sea entendida como creencia en la contigüidad inmediata de algunas imágenes, esto es, en el sentido humeano, como creencia en la ligazón invariable de imágenes. La sucesión constante es lo que produce la idea de que, dada una imagen,

se sigan de ésta efectos predecibles o esperables, es decir que creemos que ya sabemos qué imagen le sucederá a otra (la causalidad en este sentido es de aparición constante en la vida cotidiana, por ejemplo, la creencia de que siempre que abramos tal puerta aparecerá ante nuestros ojos la misma habitación). Este tipo de asociación causal se aplica comúnmente también a cualquier suceso inesperado, forjándose así la idea de Mundo externo que implica la creencia en que, cualesquiera sean los sucesos inesperados que acontezcan, éstos son realidades de ese mundo si acontecen siempre ligados del mismo modo a por lo menos otro acontecimiento de ese mundo.

Mundo Exterior hay, puesto que me hace sufrir, y Mundo Exterior es aquel de presentación no anunciada, aunque previsible de cesación en su presentación; también autónomo de nuestra voluntad, y que además se presenta conforme a la llamada ley de causalidad. (VIII: 404)

La definición de la realidad por causalidad es aceptada por Macedonio pero, nuevamente, restringiendo su alcance: hay que reconocer que opera solamente “a veces”, vale decir, quitarle su estatuto de ley. La vida, “la vigilia”, el mundo cotidiano obedece causalmente, no de un modo constante ni continuo, sino solamente algunas veces, las cuales se combinan con muchas otras veces en que las creídas causalidades no se cumplen. Si se aceptara este reconocimiento, entonces

[...] diríamos que este vivir a veces era causalista y a veces no, y, en suma, que no habrá causalidad en el Ser, pues la *secuencia invariable* fracasaba a cada momento. Ciertamente que distinguiríamos los tramos causales, y daríamos importancia a la diferencia, de los no causales, pero como las claudicaciones de la causalidad eran de todos los días no nos serviría para prever. (VIII: 300)

El sentido en que es aceptable la causalidad, no justifica la aceptación de un concepto de realidad independiente. Si la causalidad se cumple solamente “a veces” y según secuencias cortas y dispersas intercaladas con otras tantas en que no hay causalidad, sino sueño, fantasía, recuerdo, contingencia imprevisible, ocurre que no existe ese mundo conectado por causas; si el cumplimiento causal se da solamente “a veces”, implica simplemente el acierto de una predicción favorable a ciertos intereses o expectativas. Implica que a veces los hechos son conformes a lo esperado, que en ocasiones los intereses se ven coronados por el éxito y favorecidos por predicciones exitosas, pero no que haya una necesidad, no que exista una realidad independiente cognoscible según leyes.

De modo que, aunque se acepte la existencia de la causalidad en este sentido acotado, el concepto de “realidad” como algo conectado integralmente por lazos causales no puede ser mantenido, porque ésta no basta para justificar una totalidad de

conexiones objetivas, pero sí daría lugar a la constatación de ciertas recurrencias en el orden en que algunas cosas se dan independientemente de nuestra voluntad, repetición cuyo acaecimiento haría posible incluso la vida:

Nuestra existencia —biológica— parece que no podría durar un día si las secuencias perfectamente francas, estrictamente contiguas, variasen conforme a la imaginación de uno con prescindencia de la imaginación de los demás, o de cualquier modo que variasen. El individuo se destruiría si el alimento de hoy fuera veneno mañana, si unas veces se necesitara no respirar y otras sí, etc.; probablemente la creencia es un producto biológico y es propio de lo que ha conseguido sobrevivir; el individuo ha conseguido sobrevivir hasta que dio con un mundo en que las secuencias inmediatas se repetían. Abarco, pues, el hecho más general de repetición: que la vida haya sido posible porque lo que se vería en el darse real como un suceder inmediato siempre se diera así. (VIII: 324, n.)

5.1.5. La irrealidad de la afección

Bajo el último concepto analizado de secuencia causal es claro que la afección no puede ser comprendida en todo su alcance ya que, por un lado, si bien es cierto que los sentimientos son causa de acciones e imágenes, no puede sostenerse que lo sean según secuencias invariables. A veces algunas acciones producen efectos en la afección y a veces con ciertas acciones calmamos un dolor, con otras acciones provocamos placeres, pero es más probable de lo que conviene a la recurrencia causal que lo que produjo placer un día no lo produzca al siguiente, pues afectos y sentimientos resultan difíciles de pronosticar y difíciles de medir. Las generalizaciones exitosas respecto de los afectos son escasas y, al no tener imagen específica, son también difíciles de estudiar y manipular. Y, si alguien sostuviera que, en cuanto consideramos a las secuencias causales como creencias vitales, hay que pensar entonces que por su propia naturaleza involucran siempre a la afección en la medida en que están destinadas a salvaguardar el interés del viviente, Macedonio responde que, aunque no todas, la mayoría de las secuencias causales están al servicio no de la afección, sino de la supervivencia, y dominadas por el mecanismo longevista de la vida más que por el hedonismo de la conciencia. Y, como por otra parte, la afección está íntimamente ligada a las secuencias no causales de las ensoñaciones fantásticas y, como por último, excede en alcance incluso al conjunto total de imágenes causales y las de los sueños, es claro que no puede considerarse que el calificativo “real” en este sentido restringido causal sea predicable con acierto de la afección en todo su alcance. Pero sobre todas estas razones es necesario recordar que lo que hacía a la soberanía de

la afección sobre las imágenes era justamente su ser previo a toda relación con las últimas, y que si la afección fuera propuesta por Macedonio como la única instancia que pudiera considerarse verdaderamente real, lo sería por su carácter de autoexistente y no por su ser relacional.

Aunque el concepto de realidad ha sido derogado en los dos usos opuestos, y quizá justamente por ello, persiste en esta indagación metafísica su problema. ¿Puede la “afección”, la parte afectiva del fenómeno, solucionar ese problema? ¿Puede aplicarse a la “afección”, a la constancia del sentir, con sus polaridades de dolor y placer, el calificativo de verdadera realidad? ¿No podría la afección disputar el título a lo Real, frente a la falacia del Ser y a la pobreza de la causalidad? ¿No es acaso ella la que hace que las imágenes, las figuraciones, los colores y todas las entidades se incluyan en el fenómeno sentido? ¿No es justamente ella la que da “realidad” en el sentido de “sensibilidad”? Mientras la “realidad” en el primer sentido es innombrable, la afección no lo es y, siendo la nota que hace significativa a toda sensibilidad, podría considerársela como sustancia y esencia de todo lo que verdaderamente es.

Tanto en virtud de la inadecuación del concepto en el primer sentido como de la pobreza de la adecuación del segundo sentido, debemos decir que la afección no es real, ni verdaderamente real, pero en virtud de la potencia que la afección tiene para diferenciar lo que en “lo real” como problema es significativo hay que decir que la afección sí es lo real: es más real que la realidad innombrable, porque es nombrable y diferenciable, y es más real que la realidad externa, porque no es una hipótesis reductiva y pobre sino un fenómeno pleno de significación.

Es lo que sostiene Daniel Attala diciendo:

El objetivo de la teoría metafísica de Macedonio es desactivar la trampa de la representación que nos tiene presos de un mundo objetivo independiente y devolvernos a nosotros mismos, es decir al factor capital de nuestra vida, a lo que vale en nosotros por sobre todas las cosas, lo único *efectivamente* real: la Afección. (Attala, 2006, § 16)

Pero Macedonio nunca dice que la afección sea “lo real” y dado que la “realidad” resulta falaz en los dos sentidos utilizados en *No toda es vigilia*, hay que decir que la afección no es “lo real” para Macedonio, sino *más* que lo real. La afección excede en plenitud y eminencia a lo real en sus dos sentidos falsos. En el segundo porque, como nadie lo niega, el mundo externo provoca afecciones, que son como su contracara y que, para la cuestión metafísica que está en juego, constituyen lo que

puede salvar a ese mundo de su hundimiento en la insignificancia de la materia. En el primero porque la afección al ser simple e ilimitada expresa la unicidad indiferenciada del Ser. La afección excede a la realidad innombrable porque existe y es diferenciable tanto en la realidad nombrable de la hipótesis causal como en la nombrable irrealidad del sueño. La afección atraviesa las formas, excede la individuación, comunica el ser individuado e imaginario que somos con lo que no está individuado en nosotros, lo que se nos presenta en el mundo con lo que se sueña. Comunica el ser único indiferenciable e indecible con el no ser de la hipótesis, de la fantasía y de la muerte.

La única forma de conocer la afección es en referencia inmediata al sentir. En esa inmediatez de las intensidades ilimitadas radica su preponderancia. Pero no se trata de nada determinado, y suele confundírsela con lo imaginario por lo que, en cuanto constancia y hecho, es una realidad que contiene a su complemento, la irrealidad, la fantasía y la evanescencia de las formas. Por lo que debemos concluir que la afección es más que lo real en los dos sentidos mencionados, pero este ser *más* no es una intensificación de la realidad, no es más de lo mismo, sino que resulta de excederse de la realidad y abarcar también a su opuesto, la irrealidad. La afección es intensidad en ambos contrarios, prestando su certeza no sólo a lo real sino también a lo irreal y a lo imposible.

La afección es más que real en las imágenes, porque la afección es la nota diferencial que hace que las imágenes pertenezcan al ser o a la sensibilidad. Pero, al carecer la afección de los límites y determinaciones de las imágenes, constituye lo envolvente que las sumerge en la indeterminación, en la indiferenciación, y las desindividualiza. Los seres y las cosas se diferencian por y mediante las imágenes; la pura afección mezcla las cosas, las confunde, disipa los límites. A veces en el mero sentimiento de estar, sin pensamiento, nos mezclamos con la atmósfera, perdemos la voluntad. A veces el miedo aminora nuestro discernimiento, a veces el entusiasmo que ponemos en alguna acción concreta nos oculta cosas importantes que ocurren frente a nuestros ojos. Al menos en este sentido, en la medida en que suele ocultarnos las cosas, la afección ya contiene y posibilita no sólo a lo real sino también a lo irreal.

Pero no es este el sentido más importante, aunque la ausencia y la negación es el modo más directo para evidenciar la irrealidad afectiva, lo que importa es el reverso de esa irrealidad. La irrealidad sentida de la afección, no es una ausencia de realidad,

sino un exceso de presencia que desvía de la realidad. La afección supera a la realidad como potencia de libre creación del fenómeno y tiene autonomía respecto de la coherencia de la sensación y del mundo, constituyendo la constante posibilidad de lo nuevo. Macedonio insiste en que en metafísica no hay confundir la experiencia de lo nuevo y la ruptura del orden, con la falsa idea de lo incognoscible o lo no experimentable (la irrealidad afectiva se da en la experiencia directa como singularidad, como fenómeno plenamente cognoscible en lo inmediato) y exige que su descripción sea hecha a través de imágenes, no de interjecciones ni de conceptos inverificables.

Si pudiéramos decir: —Macedonio sustrae la categoría de existencia del mundo externo y la pone en la afección. El mundo externo es imaginario como el ensueño, la causalidad que le adjudicamos no tiene el poder de hacerlo real. Pero esto no quiere decir que para Macedonio no haya existencia real. Hay verdades de la existencia, e incluso una única verdadera existencia absoluta, que es siempre y primordialmente afectiva, y que se da tanto en ensueños como en la hipotética exterioridad, sin coincidir con ninguno de estos ámbitos; si pudiéramos expedirnos de ese modo, entonces podríamos llevar a la metafísica de Macedonio nuevamente al terreno de la representación: la afección sería la cosa en sí, y las imágenes, las apariencias que participarían más o menos de la realidad según el modo en que se relacionen con la verdadera sustancia ahora sensible. Entonces también ocurriría que la metafísica de Macedonio podría incluirse dentro de las filosofías idealistas de la libertad humana que, según Heidegger, son filosofías de la voluntad, y la preeminencia de la afección podría verse como una expresión más de aquella esencia de la metafísica moderna que, según el autor de *Ser y tiempo*, se expresa en las siguientes palabras de Schelling:

En última y suprema instancia no hay otro ser alguno que el querer. Querer es el ser originario y solamente a éste [es decir, al querer], corresponden todos los predicados del mismo [o sea, del ser originario]: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo. Toda la filosofía no aspira sino a encontrar esta expresión suprema²⁷³. (Heidegger, 2005: 59)

Pero Macedonio no lo concede, no da el paso hacia la cosa en sí. Nunca dice que la afección sea la verdadera realidad. Cuando se trata de la afección, las

²⁷³ Edición española: Schelling (1989 [1809]), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos que se relacionan con ella*, p. 147 [Heidegger (2005) cita: *Obras completas*, sección I, vol. VII, p. 350, final].

consideraciones pasan al terreno valorativo de lo que es y no es importante y, a pesar de que toda la investigación se encaminaba a la pregunta por lo real, nunca afirma que la afección sea la respuesta. Por el contrario, mantiene en todo respecto la insubordinación del ser al orden que sea: “Ilimitada posibilidad del Ser o fenómeno, cuya ilimitada posibilidad significa que el fenómeno o el ser no está sometido a necesidad alguna, o relación o forma alguna necesaria” (VIII: 47)²⁷⁴.

La existencia en su aspecto afectivo revoca todos los signos que descifraban el mundo concebido como realidad externa, que lo determinaban como algo idéntico, permanente, verificable, sujeto a leyes, constituido por relaciones expresables en términos matemáticos. Y también revoca los signos de la realidad de la subjetividad, realidad espiritual absoluta e incondicionada, puesto que la afección es tan real como irreal, no le convienen los atributos del ente verdadero.

Macedonio no quiere proponer un nuevo fundamento de todo lo que es, sino solamente refutar la idea de una realidad independiente. De un ser que sea dado, que sea representable según un montaje establecido de antemano. La afección no se postula para reemplazar a la materia o a las ideas, se pone como evidencia de la irrealidad del Ser. Lo que propone son los derechos o, más que los derechos, el predominio de la fantasía en *la vida, en el arte y en la pasión*, la incidencia e importancia de la irrealidad en los momentos intensos de la existencia. En este sentido acusa a la metafísica tradicional de errar el camino de su verdadera vocación (la de despejar, curar o disolver la afección de perplejidad del ser) perdiéndose en pos del intento de determinar la realidad por medio de pre-representaciones:

El orden visual-táctil es enteramente subalterno, y no siendo nada en ellos, como lo menos afectivo es lo más recordable, evocable, sirven de signos. Pero todas las visualidades y tactilidades puras con que se construye por los metafísicos el orden tan estudiado de la celebrada Representación, no valen en sí un minuto de dolor o placer algo vivo. (VIII: 333)

La existencia metafísica de la afección es tan diferente de lo que se entiende por realidad que, en rigor, más bien disuelve ese concepto en su contrario, nos lleva a pensar que la realidad es irreal. En los últimos escritos Macedonio deniega decididamente el ser, contradiciendo su anterior aserto de que “el ser no es negable”

²⁷⁴ Hemos visto también esta cita ampliada (VIII: 46-47) en 1.3 La salida de la escena cartesiana, p. 37.

(VIII: 255). La afección es sentida, dice, pero no *es*. El fenómeno *no es*, no hay entidad de la afección, el fenómeno no es ente. El fenómeno no se distingue como cosa: “Puedo decir: me gusta este sabor (que es) acre; el sabor puede *ser acre*; pero no puede *ser*” (VIII: 380). No hay ser como algo separado de las circunstancias del sentir, y no hay ninguna sensación ni nada que se corresponda con la palabra “ser”. Junto con el ser son negados también la conciencia y el mundo: “ni la Conciencia ni el Mundo tienen *existencia*. Ni la Conciencia ni el Mundo tienen *perfil, unidad*” (VIII: 373). La negación del concepto de ser implica la negación de la unidad del concepto para la experiencia. Ni la experiencia ni el ser son conceptos, no son la unidad de una multiplicidad. Esta negación implica también la negación del reconocimiento: no hay reconocimiento, más precisamente “no hay estado de reconocimiento” (VIII: 372); la identidad no es un estado, no hay identidad sentida; la sensibilidad y su máximo, la afección, no son identificables. El concepto de *ser* encierra la pretensión de la identidad de todo lo que es, y de la identidad de lo que es consigo mismo. Estas afirmaciones presentes en los escritos agrupados en los años de la década de 1940, resultan extrañas, y desacomodan incluso la tesis según la cual el “Ser” es el fenómeno. ¿Cómo entenderlas? A Macedonio mismo le resultan extrañas, se refiere a ellas con ironía al final de “Descripcio-Metafísica”, publicado en la revista *Sustancia* en 1942, diciendo: “Estos raros dichos, si se me da oportunidad; los explicaré otra vez en *Sustancia*.”. Para terminar aclarando: “(Va urgente, borroneado, para antes que se acabe el Mundo —aunque no existe)” (VIII: 373).

Lo importante para Macedonio es desidentificar al fenómeno. Las imágenes tienden a identificarse con formas generales; se supone entonces la existencia de multiplicidad de casos de unas formas generales o conceptuales, se cree reconocer en distintos fenómenos las mismas formas, pero las formas generales no existen, todo fenómeno es singular. Macedonio niega que exista reconocimiento de conceptos generales en las experiencias particulares; lo que pasa —afirma— es que lo mismo se vuelve a presentar. No es otra cosa, es la misma cosa, en su ser psíquico es la misma experiencia. Pero si las imágenes producen en nosotros esa tendencia a la identificación en lo general, a la definición por clases, la afección por el contrario, atravesando los límites y las formas, desidentifica los fenómenos, o permite

desidentificarlos.²⁷⁵ Siendo remitidas a la afección las cosas pueden recuperar su carácter fenoménico, recobrar su singularidad.

Hay también otro sentido en que puede entenderse la irrealidad de la afección: la simplicidad del fenómeno afectivo. La afección es irreal porque es simple, mientras toda realidad es compuesta. Lo que se presenta simplemente no es ni verdadero ni falso, ni existe ni deja de existir. La irrealidad de la afección está lejos de significar que la afección no existe. Pero la existencia simple no se da como una realidad, no se fija en secuencias inmediatas. Respecto de esa simplicidad ni siquiera puede hablarse de “existencia”, esta expresión es vacía, solamente sirve para señalar el problema, no describe nada propio de la afección. La afección no puede ser descripta. La irrealidad es anterior a la realidad, está implícita en el atomismo del fenómeno simple, desligado, que aparece y desaparece sin consideraciones de tiempo ni de espacio. Y por eso, a la afección le conviene más ese calificativo. La realidad se produce en base a la irrealidad, sus elementos últimos son irreales. Está mediada por el juicio y todo juicio es compuesto. Sólo a partir del juicio o creencia, comienzan lo verdadero y lo falso. Pero incluso lo falso, tiene algo de cierto, los fenómenos desligados que lo componen, y las creencias que los mantienen en vigencia. En este sentido “cierto” significa irreal. La certeza de esta irrealidad es la que puede pasar, según Macedonio, a la eternidad.

Finalmente, Macedonio forjará otro nuevo posible sentido para la palabra *realidad*. Entenderá que es posible que la realidad sea la perfección de la existencia, pero esta *realidad* en cuanto perfección no será la afección sino la pasión, la Realidad con mayúsculas del amor.

5.1.6. La afección y el tiempo

De la concepción macedoniana de la memoria se desprende como una

²⁷⁵ Deleuze en *Lógica del sentido*, refiriéndose a los estoicos y a la dualidad que ellos establecen entre la realidad de los cuerpos y las fuerzas como causas, por un lado, y los efectos o acontecimientos incorpóreos, por el otro, afirma que para ellos “el término más alto no es pues el Ser, sino Alguna cosa, *aliquid*, en tanto subsume al ser y al no-ser, las existencias y las inexistencias” (1994: 30-31). La inclusión de la irrealidad en la afección, que conduce a Macedonio a unas resoluciones del problema metafísico recurrentes a paradojas, inversiones y trastocamientos del sentido de lo real, guarda algunas significativas semejanzas con ciertos aspectos desarrollados por Deleuze en este libro.

consecuencia (no totalmente explícita) una diferenciación temporal entre las imágenes y la afección.

En 1908, antes de distinguir entre imagen y sensación, en el texto arriba citado llamado “El material de la conciencia”, donde Macedonio afirma que todo en la conciencia es sensación, “no solamente los juicios y la creencia, sino los sentimientos” (VIII: 138), aparece la distinción entre sensación e imagen en referencia a si el estado psíquico es actual o evocación de otro estado pasado: “Llamaremos siempre sensación a todo estado psíquico de causa actual e imagen a toda reviviscencia o evocación de cualquier estado pasado” (VIII: 141).

Pero en otros textos de la misma época Macedonio afirma que no hay diferencia entre imagen y sensación: “la *imagen* es idéntica a la *sensación*” (VIII: 50).

Muchas veces al tratar sobre las imágenes Macedonio dice “recuerdos o imágenes” (VIII: 53), lo que nos hace pensar que *imagen* es lo que, *ipso facto* producirse, ya es pasado. Mientras que, en lo que se llama en ese primer momento “sensación”, late la referencia a la *afección pura* (VIII: 340), y es en la afección donde debe encontrarse el presente: “la Afección es un siempre” (VIII: 387).

Claro que la sensación es a la vez imagen y afección y que los recuerdos, en cuanto estados, son actuales, y en ellos, como en todo estado, también podemos distinguir entre imagen y afección, entre presente y pasado. Dice Macedonio en “El material de la conciencia”:

Naturalmente esa reviviscencia es también un estado actual, pero su causa es, según parece, una modificación física de ciertas regiones nerviosas que sólo determina una concomitancia psíquica en una conciencia individual. (VIII: 141)

Luego hace notar que “es forzoso creer” que un estado de recuerdo, por ejemplo “la imagen de un triángulo, es ineludiblemente precedido de un estado o modificación de la corteza gris cerebral”, de lo cual se sigue que “la facultad o propiedad de nuestra contextura espiritual llamada reviviscencia o memoria es idéntica a la de experimentar sensaciones” (VIII: 141).

En esta identidad entre sensación y recuerdo lo importante no es justamente el aparato fisiológico de la memoria sino el hecho de que no hay que identificar la imagen con el recuerdo y la sensación con la presentación actual, ambas, sensación y recuerdo, son a la vez actuales y pasadas; presente y memoria; son presencia por la afección, son recuerdo por cuanto son imágenes. No obstante habría que realizar una distinción

ulterior entre lo actual y la presencia: lo actual aludiría a la presencia en cuanto está ligada causalmente a circunstancias determinadas. Mientras la presencia haría referencia al puro sentir. Lo actual está determinado causalmente como una presentación del pasado.

Cuando más tarde todos los argumentos cuentan con la distinción realizada entre afección e imagen esta distinción primigenia entre presente y pasado, se profundizará, y podemos ver al presente desplazándose desde la sensación hasta la afección.

Decimos que en la tesis metafísica de Macedonio la afección es siempre y sólo presente, en tanto que las imágenes se constituyen siempre como pasado; y que la presencia es, a la vez, lo singular inespecífico, único, originario y eterno, mientras que el pasado, las imágenes constituyen la repetición y la variedad, el cambio. Lo actual sería entonces el pasado que se actualiza ligándose al presente del sentir, ya sea por las circunstancias de la sensación, ya por medio del recuerdo.

La memoria gesta las repeticiones. En nuestras sensaciones habituales conviven afección e imagen; estas últimas son presentes y pasadas: presentes, por cuanto nos afectan; pasadas, por cuanto tienen forma, límite y concepto. La imagen es la memoria, la reviviscencia afectiva, en cambio, nos involucra en el mismo sentimiento que se evoca en ella. Que la afección no tenga imagen significa que nunca se vuelve pasada. ¿Qué pasa entonces cuando sabemos que hemos tenido afectos que no sentimos actualmente? Como dice Macedonio, sin afección actual podemos saber que hemos tenido estados afectivos, pero no “imaginarlos”, podemos pensarlos pero sin concepción (VIII: 185)²⁷⁶, pues tener concepción de ellos es volver a sentirlos. ¿Y cómo existen entonces estas presencias olvidadas? Transformándose en sus contrarios, en el flujo de sus transformaciones desaparecen, se equilibran, se vuelven insensibles y luego nuevamente distinguiéndose se exaltan. Existen como cambios tonales de la intensidad del sentir que van del placer al dolor o viceversa. La afección es la unidad de los contrarios. El placer y el dolor, como el calor y el frío, como la luz y la oscuridad

²⁷⁶ Macedonio utiliza esta expresión en el lugar citado para referirse a la posibilidad de representarse el estado afectivo de otra persona. Pero podemos aplicar la idea a los propios estados dado que más adelante afirma que “el Idealismo Psicológico, por lo mismo que así se le denomina, concibe perfectamente la existencia de *estados mentales* ajenos, por lo mismo que concibe no sólo los actuales propios sino también los del propio pasado y los que presume experimentar en el futuro” (VIII: 413).

se pertenecen impensada, distraídamente, y se vuelven actuales en la sensación cuando las diferencias se vuelven ostensibles:

Es actual un estado cuando la afección, deseo o temor que le está ligado, culmina en intensidad: el temor de algo como temor es naturalmente siempre actual cuando el temor llega a su colmo. (1996: 275)

Aquí se refiere a un estado que contiene, como la mayoría, afección e imagen: en el “temor de *algo*” la presencia es marcada por la afección, mientras que “algo” es un pasado que amenaza volver. Tratándose sólo de afecciones, lo que puede parecer pasado, o bien son impresiones presentes, pero de baja intensidad, que no llegan a captar por entero la atención, afectos que apenas se suscitan son desplazados por otros más intensos, o afectos intensos que desaparecen convertidos por el ánimo en otros. Se vuelven actuales (ligados a sensación) cuando se hacen imperantes, dejan de ser el vago tono de fondo del sentir, para exigir el protagonismo de la emoción, dominando a las imágenes en la sensación. Los afectos producen pasado al unirse a las imágenes que dominan y en las que se guardan. A las imágenes presentes las llama a veces también Macedonio presentaciones. La presentación constituye, pues, la entrada del estado en la memoria, o en la imagen.

Podría plantearse la hipótesis de que es con el dolor que aparecen las imágenes. Ya que ¿cómo se diferenciaría el estado de dolor si no fuera concomitante al recuerdo del placer perdido? Pero Macedonio sostiene y enfatiza el hecho de que la afección puede existir sin imágenes, sin recuerdo. Lo cual concuerda con la experiencia, ya que bajo los suplicios del dolor intenso el placer suele resultar inimaginable, o insignificante, así como también los estados de plena alegría suelen ser completamente indiferentes a las sacudidas pasadas o ajenas del dolor.

Según la ley de relatividad afectiva que Macedonio enuncia en la “Eudemonología”, los estados de placer intensifican su cualidad placentera alejándose conscientemente cada vez más de los estados de dolor que los precedieron y viceversa. Cuando el dolor ha sido completamente desalojado de la conciencia, cuando ha sido desterrado por la afección, retorna ineludiblemente y por sorpresa. El dolor que afecta a la conciencia despierta actitudes que la protegen o defienden. Estas actitudes fortalecen a la conciencia, que con esa fuerza se enfrenta y mantiene a raya al dolor. Y la fuerza afectiva, el esfuerzo, supera cada vez más el dolor, hasta desterrarlo completamente. Cuando eso ocurre, sin la incidencia viva de dolor alguno, adviene el

olvido; las fuerzas creadas, haciéndose innecesarias, se pierden. Dado que la afección no se conserva virtual como la imagen, sino sólo en sí, al superar el dolor las fuerzas comienzan a desvanecerse, a consumirse en actos de placer. Por lo que el dolor retoma su custodia de la conciencia.

A diferencia de estos flujos y reflujos de la afección siempre presente, manifiestos sólo en su presencia inmediata, las imágenes, formadas por la memoria, en el momento en que la atención recorta lo atendido del trasfondo inespecífico de la vida de la conciencia, se crean como recuerdos, adquieren una estancia virtual, que por su propia gestación tiene límites y, cuando se recuperan, aparecen desligadas de las sensaciones actuales y, como las palabras, conviven con las sensaciones del cuerpo en otro registro, en el registro desdoblado del pensamiento.

La separación entre afección e imágenes reside en la actuación de la memoria que recorta el flujo viviente. Esto es lo que queda planteado cuando se define, como hemos visto, a la inteligencia como memoria (VIII: 201) ²⁷⁷.

Así pues, la existencia es siempre sentida por la conciencia, lo que no podría ocurrir si no se diferenciara. La afección es la diferenciación primigenia del ser. Se diferencia originariamente como placer y dolor, y su existencia es el eterno fluir entre estos contrarios. Pero sentir es diferente de recordar. En el paso de un estado a otro las cargas afectivas se distribuyen sin necesidad de que la conciencia las abarque en el pensamiento.

Distinguiéndose el ser se siente en su diferencia hedónica, y de esta diferencia surge querer y rechazar como movimientos de la voluntad, mientras la atención por su parte genera imágenes-recuerdo en el nuevo registro de diferenciación del pensamiento. Atendiendo la afección se desdobra, se recorta de la vida afectiva y se guarda en la memoria en formas imaginarias. De la atención aplicada a las posibilidades de movimientos del querer surgen a partir de esas imágenes-memoria los cuerpos, como secuencias inmediatas, las sensaciones como imágenes corpóreas.

Pero ¿puede existir un presente que fluye sin devenir pasado? Un fluir así es el devenir de los puros sentimientos. No recordamos el amor que sentimos por quien se nos ha vuelto indiferente. Podemos recuperar imágenes de escenas pasadas, pero sin

²⁷⁷ Ver *supra* cita de “VIII: 201” en este capítulo, 5.1.3. ¿Cómo pensar la afección? p. 217.

comprenderlas del todo. No recuperamos el odio que una situación nos ha suscitado sin que se encienda en nosotros aquella misma animadversión.

El fluir temporal no es homogéneo, el sentir se vuelve pasado al convertirse en imagen. El pasado puebla al presente, pero no se hace presente sino en cuanto se desdibuja y, por decirlo así, suelta nuevamente el sentir, que entonces puede volver a imaginar.

Para recuperar en la memoria los sentimientos nos guiamos por las imágenes. Si no hubiera recuerdos viviríamos en un presente continuo, sólo diferenciado en infinitos matices de sensación y de emoción; las diferencias, no recordadas, serían sentidas, pero sin concepción ni recuerdo. Nada aprenderíamos, nada preveríamos, la intensidad de nuestros sentimientos sería mucho mayor de la que tenemos en cuanto pensantes.

Pretender representarse ese presente puro sensible es absurdo, porque implica imaginar lo sin imagen. Pero la metafísica macedoniana no se detiene en las paradojas, sino que comienza con ellas. Macedonio piensa en este presente de afección inespecífica cada vez que se interna en las posibilidades de la contemplación y de la mística, por ejemplo en el “Poema de trabajos de estudio de las estéticas de la siesta” (VII: 133-136), al que nos hemos referido arriba y en el comienzo del análisis²⁷⁸, donde, como superación de la paradoja mencionada, aparece el esplendor de la “siesta evidencial” (VII: 133). En este poema, del cual dice Ana Camblong que Macedonio “se anima a decir lo indecible [con] violencia paradójica que presiona el léxico creando monstruos únicos, al borde de lo intolerable” (2006: 172), se nos indica con exaltación que la naturaleza, en lo cotidiano del mediodía, supera, en su manifestación deslumbradora, los límites de la inteligencia. Esfuerza entonces al lenguaje para hacerlo describir la siesta como metáfora de la visión contemplativa, visión que, embebida de la luz solar, atraviesa los “perfiles” de todas las cosas volviéndolas transparentes, con límites que son evaporados por la luz del día. Pero señala que ese esplendor de la luz ostenta sin embargo sombras, que si bien se encojen hasta una mínima línea que bordea las bases de las cosas dibujando como “pies de tinta china” (VII: 133) y, aunque parecen aplastadas por la luz, contraídas como las más pequeñas, son sin embargo también las más oscuras y espesas, siendo así que la siesta, “la sin

²⁷⁸ Ver 2.3. Indicaciones metodológicas, p. 58.

estrellas noche del deslumbramiento” (VII: 133), tiene “sombras más fuertes” aun que la noche (VII: 134). Sombras y deslumbramiento concilian con la luz en un juego en que los contrarios asisten al mismo resplandor y la luz máxima en su exceso magnánimo se vuelve “nocturna” (VII: 133), mientras la transparencia trasforma a las cosas en sombras. Macedonio describe aquí, podríamos decir, no ya el juego del dolor y del placer que se suceden, sino la visión de un puro presente, que los contiene a ambos a la vez. La introducción califica este poema como “belarte concienical” (VII: 133) y lo define diciendo que trata “del ser de la conciencia, no de episodios de ella” (VII: 133). Hay aquí una metáfora del presenciar “no fluente” (VII: 135) de la afección. Presente lumínico en el cual “duerme lo individual” (133) y en el que sin embargo las diferencias no desaparecen, sino que embebidas por la luz se hacen transparencias.

En este poema podría verse un momento de reversión del camino habitual según el cual la afección se guarda en la visión parcial y limitada de imágenes particulares que la dividen en el espacio-tiempo. Aquí una visión deslumbrada atraviesa todas las imágenes para alcanzar la tensión de “reverberación” del todo, como si la afección invisible pudiera manifestarse como consonancia de todos los opuestos.

Para mí la Siesta es el Llamado al Camino de la Evidencialidad Mística, y está en el ángulo de Oscuridad y Deslumbramiento, lo oscuro por reverberación, la claridad del darse del Ser por supresión de la Figura y Rumbo que se nos antoja imposible. (VII: 136)

Esta visión de la luz englobante que penetra todas las cosas, evaporando los nítidos contornos de las diferencias, pensada como metáfora de la visión de la afección, conjugaría en la “noche del deslumbramiento” el darse a la vez de la alegría y el dolor, en la aquiescencia de su “tensión”. Puede encontrarse en esta visión en que la afección sabe que “sólo es fuerte en su debilidad” la expresión poético-especulativa del momento en que la conciencia adivinara y supiera cómo es que se conjuga el dolor en placer. Transformación de la que Macedonio habla en uno de los prólogos de *Museo de la Novela de la Eterna* llamado “A los no peritos en Metafísica”, a quienes se dirige diciéndoles:

Todo lo que buscáis y creéis a veces que no hay, a veces peor aún, que es imposible, lo hay, pero el nombre que dais a vuestra busca y deseo es equivocado, es decir que no sabéis qué es lo que transformaría esa penosa ansia en placer, siendo todos los deseos un mismo estado. (Fernández, 1996: 283)

En la imagen de la siesta se hace la metáfora de la eternidad concebida por Macedonio no como una duración permanente sino como el instante del darse la

presencia como un todo, al que Camblong se refiere como al “instante del tiempo fulminado” (2006: 172).

Por otra parte, de otra manera, en el estilo satírico del humor, Macedonio ejemplifica tanto el estado de puro presente como la paradójica dificultad de su enunciación en el cuento llamado “Cirugía psíquica de extirpación”. Cósimo Schmitz es una memoria perturbada, el hombre ha negado a su persona, se la ha cambiado, mediante una operación quirúrgica se ha quitado su memoria y se ha puesto un pasado más interesante: la conciencia de un asesino de su propia familia, cuyo asesinato motivó que se lo condenara a morir en la silla eléctrica, por lo que vive en una celda. Pero él, después de gozar por un tiempo de las veleidades de su nueva personalidad, y porque se le había ésta hecho angustiosa, culpable y temible, no pudiendo dejar de representarse el posible castigo, se había vuelto a operar quirúrgicamente para olvidar el artificial pasado tortuoso. Pero, no pudiendo esta vez la cirugía cumplir estrictamente su deseo, había logrado complacerlo quitándole la previsión, dejándole sólo un futuro de ocho minutos, después de los cuales no prevé nada por los otros ocho minutos siguientes, no anticipa, y por lo tanto tampoco recuerda nada²⁷⁹, hasta que ocurren otra vez los ocho minutos de previsión. En el intervalo Cósimo es una conciencia sin memoria, una conciencia de integridad e intensidad máximas, de absoluta actualidad y autenticidad. Y aquí nuevamente Macedonio se esfuerza en imaginar ese intervalo de puro presente; en el último de esos intervalos le ha tocado a Cósimo Schmitz morir electrocutado, y “pereció con la más plácida de las sonrisas”.

Macedonio describe los intervalos de presente del siguiente modo:

El futuro no vive, no existe para Cósimo, el herrero, no le da alegría ni temor. El pasado, ausente el futuro, también palidece, porque la memoria apenas sirve; pero qué intenso, total, eterno el presente, no distraído en visiones ni imágenes de lo que ha de venir, ni en el pensamiento de que en seguida todo habrá pasado.

Vivacidad, colorido, fuerza, delicia, exaltación de cada segundo de un presente en que está excluida toda mezcla así de recuerdos como de previsión; presente deslumbrador cuyos minutos valen por horas. En verdad no hay humano, salvo en los primeros meses de la infancia, que tenga noción remota de lo que es un presente sin memoria ni previsión; ni el amor ni la pasión, ni el viaje, ni la maravilla asumen la intensidad del tropel sensual de la infinita simultaneidad de estados del privilegiado del presente prototípico, sin recuerdos ni presentimientos, sin sus inhibiciones o exhortaciones. [...]. Es así que Cósimo vivía en el embelesamiento constante, total y continuo, y se compadecía del apagado vivir y gustar lo actual de las gentes.

Conmueva verlo en el embebecimiento de cada matiz del día o la luna, en el

²⁷⁹ Cfr. el tratamiento macedoniano del futuro *supra*, en 3.5.2. la causalidad como secuencia inmediata invariable, p. 110, n. 115 y pp. 113-114.

deslumbramiento de cada instante del deseo, de la contemplación. Es el adorador, el amante del mundo. Tan todo es su instante que nada se altera, todo es eterno, y la cosa más incolora es infinita en sugestión y profundidad. (VII: 40-41)

La memoria, las imágenes, desdoblamiento del ser, hacen posible la mentira. En este sentido todos participamos un poco de la suerte de Cósimo Schmitz de ser conciencias operadas, personalidades producto de ciertas operaciones que tal vez, en virtud de otras operaciones, olvidamos; y condenados a muerte por error.

Con todo, en medio de toda la confusión de imágenes, siempre podemos dejar de pensar el pasado, dejar de producir imágenes, y si lo hacemos encontramos que seguimos existiendo, seguimos sintiendo incluso si no pensamos, con lo que contradecimos a Descartes. Nos lo hace saber el autor del cuento que relatamos interrumpiendo la narración para decir:

Siento que las cosas hayan sido así; como psicólogo psicológico, no psicofisiológico, concibo perfectamente obtener el mismo resultado, sea de desmemoria, sea de desprevisión, sin necesidad de la aparatosa, biológicamente cara, amputación quirúrgica [...] para no prever, basta desmemoriarse, y para desmemoriarse del todo basta suspender todo pensamiento sobre el pasado. (VII: 41)

El sentir sesgado de Cósimo Schmitz no es la experiencia mística que contiene la intelección del Todo. Es sólo el experimento momentáneo de un sentimiento sin memoria, pero en esa alienación de la inteligencia, en la pasiva estupidez de un puro sentir sin recuerdo, sin tiempo, puede acceder a la “infinita simultaneidad” del “presente deslumbrador”, a una experiencia similar a la de los “primeros meses de la infancia” anteriores a la división y objetivación del pensar.

El presente de la afección, la Visión, no es algo carente de sentido inteligible. Tal es así que las imágenes se recortan sobre él, surgen en él, todo el sentido proviene de y está contenido en ese presente, pero es previo a toda especificación de la memoria, de modo que su contenido sólo puede darse en la experiencia como una superación de la paradoja, superación a la que Macedonio llama también *eternidad*.

Sección II: 5.2. Consecuencias de la preeminencia de la afección

El cuerpo de todos sigue a la poderosa muerte,
pero aún queda eternamente una imagen viva,
porque esto es lo único [que viene]
de los dioses; ella duerme, mientras los miembros
actúan, pero
a los que duermen, con multiplicidad de sueños
muestra el destino secreto del placer y del dolor.
Píndaro. Fr 131 b. (Colli, 1995 [1977]: 133)

5.2.1. La afección como fenómeno

Veamos ahora cómo Macedonio hace la descripción fenoménica de la afección. Si bien la idea de que afección e imágenes son los constituyentes del fenómeno está presente en la concepción desde 1907, el modo en que son pensados ambos elementos hemos observado que sufre variaciones. En un principio las dos modalidades del fenómeno no se diferencian sino como dos formas de sensación, en cuyo concepto se involucra todo lo que es sentido. Y dentro de esta generalización se concibe a la afección como sensación inespecífica, como el constituyente simple al que las demás sensaciones pueden ser reducidas. Pero esta primera concepción cambia sustancialmente cuando se descubre que las sensaciones no son todos los fenómenos sino sólo una parte de una parte, una clase de imágenes, a saber, las que llevan atribución causal.

Desde entonces la afección no sólo se distingue de todas las imágenes, sino que se la pensará como fundamentalmente heterogénea de aquellas. La afección dejará de ser un objeto más de contemplación, como lo era cuando se la consideraba sólo como sensación inespecífica; en la contemplación la afección se descubre diferente no tanto en cuanto es lo contemplado sino en cuanto es también lo que contempla como atención y estados anímicos. Por otra parte, la afección se diferenciará de la multiplicidad de las imágenes como lo siempre presente, la afección está siempre mientras las imágenes pasan.

La afección en cuanto tal, aunque puede describirse por medio de imágenes, no coincide nunca con lo descripto sin más; puede suscitarse a través de escenas y referencias, pero sólo se presenta por sí, de modo directo. A ella no le convienen los atributos del ser verdadero o falso como a las representaciones (en su simplicidad es

siempre cierta), sino los del ser activo y pasivo. Si consideramos con Aristóteles que lo verdadero y lo falso constituyen propiedades de la enunciación (Aristóteles: 1988: 36-37), la afección, siendo anterior al lenguaje, es anterior a la verdad y no pasible de esa atribución. Lo que caracteriza a la afección, las propiedades que la describen son la de la acción y la pasión. Así, por ejemplo, al referirse al trabajo metafísico, considerándolo en el aspecto afectivo del esfuerzo que se realiza en él, Macedonio lo describe como una “acción directa” contra la emoción de perplejidad y lo compara con otras acciones ejercidas contra algún sentimiento:

La investigación que hice no fue más que la lucha directa de la energética concienical contra una emoción turbadora, *ni* más ni menos que el esfuerzo directo concienical contra un sentimiento o pasión. (Desterramos imágenes en un conflicto afectivo; nos decimos: no pensemos en esto, pero las imágenes o ideas danzan en este conflicto que presencian: la acción contra un sentimiento es directa). (III: 368)

La afección toma a veces un carácter que podría confundirse con el sujeto de la representación:

[...] yo, espíritu, personalidad, alma, conciencia, psique, etcétera, pueden nombrar a la Afección; aunque muchos digan creer que cuentan con una sensibilidad o aptitud discriminatoria tan infatigable que perciben diferencias y aun insustituibilidades netas entre esas palabras, yo creo que o nuestra aptitud discriminatoria es poco abundante o no se complace en gastarse en esfuerzos de discriminación mínima. (III: 391)

Sin embargo, la persona afectiva que aparece nombrada con estas palabras no hace aquí referencia a la subjetividad ni como garante ni como ingrediente de la objetividad del conocimiento, sino como inmediatez del sentir. No importa tampoco como explicación. Aunque a veces Macedonio le atribuye la producción de las imágenes, no por eso las explica, aunque sí tiene el poder de actuar sobre ellas. Estos nombres no son sino indicaciones que señalan hacia lo que solamente se da de manera singular y propia en una experiencia directa. Las imágenes que Macedonio utiliza para la afección la piensan en términos de cargas y fuerzas, peso, gravedad, su nota característica es la intensidad. Si hemos de compararlo con la tradición, hay que decir que el “sujeto” macedoniano tiene más de sujeto moral que de sujeto cognoscente. Sólo que justamente porque “la moral” que Macedonio profesa no debe nada a la razón, pero tampoco a la materia ni al cuerpo, se parece poco a la mayoría de las morales tradicionales. Si hay algo así como un sujeto en Macedonio es afección y, como veremos luego, afección preindividual.

Con la teoría de la afección Macedonio pasa de la crítica centrada en las

imágenes a una teoría afirmativa, y esta teoría afirmativa ya no es contemplación pura sino que en ella aparece un movimiento hacia la praxis, implica valoración. La afección es lo que hace que el ser nos importe.

La afección es diferencia sentida entre los dos tonos antagónicos del placer-dolor, o polaridades, en tanto movimiento entre polos opuestos es dual, y en tanto carga intensa es potencia o principio de acción espontánea de retención-eclipsación. El placer-dolor puede ser de sensación, de percepción, de sentimiento o de emoción. Dado que toda la multiplicidad posible de los estados (excepto quizás, aunque es discutible, el estado de atención a los conceptos *apriorísticos* de la ciencia formal) ha de tener su modo afectivo, el concepto simple de afección tiene que encerrar una multiplicidad casi infinita de posibles modificaciones.

Macedonio no realiza una investigación sistemática de las potencialidades y modificaciones del devenir afectivo, pero estudia algunas de sus posibilidades.

5.2.1.1. Las imágenes como especificación de la afección

Entre las modificaciones posibles de la afección una de las más significativas es la que Macedonio establece entre sensación y emoción. Ambos son fenómenos de relación entre la conciencia y el cuerpo-mundo. Pero, mientras la afección de sensación es respuesta afectiva a los efectos del mundo sobre el cuerpo, y está motivada por modificaciones del cuerpo, va del cuerpo a la conciencia, siendo ella misma una reacción de la conciencia a esas modificaciones, como en el dolor provocado por un golpe, la emoción, que también vincula la conciencia al cuerpo, lo hace siguiendo el trayecto inverso. La emoción es centrífuga, nace en la conciencia, es respuesta afectiva del cuerpo a la conciencia. La conciencia es lo que le da origen, el golpe no produce llanto ni cólera sin que en el afectado se produzca una reflexión del dolor físico sobre el ser que lo padece:

[...] la Afección (placer o dolor de sensación o de emoción que pueden distinguirse así: sensación: los estados afectivos de estímulo periférico; emoción, sensaciones de estímulo central: una percepción. (VIII: 328) ²⁸⁰

²⁸⁰ Aquí la percepción es considerada emocional y no sensorial, la memoria es lo que explica tal consideración. En efecto la memoria es para Macedonio afectiva: “todo en la mente y en el mundo es un constante crearse de la nada y extinguirse en la nada. Sin excitación emocional las imágenes (de secuencias) mueren en la memoria incesantemente” (VIII: 289). Cuando percibimos son los lazos de la

Detengámonos en los aspectos más generales de las relaciones que se establecen entre los afectos y las imágenes:

-A) Macedonio sostiene que la afección se especifica en imágenes por medio de la atención. Lo que quiere decir que la atención produce imágenes doblando la afección y focalizando algún aspecto de la misma, que a partir de entonces es pasible de recuerdo. El verbo “doblar”, que utilizamos para describir la actividad de la atención ejercida sobre la afección, se presta a esa función que le adjudicamos tanto en cuanto especifica un pliegue de la afección sobre sí misma, un doblez, una curvatura por la cual la afección vuelve sobre sí, como también en cuanto este repliegue resulta en algo distinto de la afección misma, a saber, en imágenes, y entonces la palabra doblar también es significativa en el sentido de duplicar y de doble, sentido que permite involucrar el hecho de que, para Macedonio, las imágenes dan lugar a una concepción dualista del ser que la metafísica tiene que eclipsar, puesto que inscribe un registro paralelo al presente: el de la memoria.

La afección así doblada persiste como lo anterior al pensamiento, por lo que hay en las imágenes percibidas algo que las excede, que no coincide con sus formas, que es afección.

La afección desvía a las imágenes de sus limitaciones y definiciones, y tiene también poder para reunir las nuevamente con otra orientación. Las imágenes son abarcadas por ella como por una atmósfera viviente a la que se presentan, apareciendo y desapareciendo, sustituyéndose; una atmósfera con voluntad y sensibilidad en la que inciden, suenan y resuenan, asociándose y distribuyéndose. Puesto que todo objeto o entidad determinada como real es pensado por Macedonio como imagen creída, en este desdoblamiento de la afección que hace resonar y asociar a las imágenes habría un principio para la génesis de toda realidad, pues la diferencia entre las cosas reales y las imágenes solamente es la creencia y “la *creencia* se instala instantáneamente al percibir, con todo el poder de la atención, un hecho de contigüidad temporal o espacial” (VIII: 321)²⁸¹. Entre estas contigüidades creídas que se repiten está la del

memoria los que configuran el complejo de sensaciones que es una percepción, la percepción va de la memoria a la sensación, y lo que crea la memoria del caso es la emoción asociada.

²⁸¹ Cfr. en 4.2.1. Indiscernibilidad entre imagen y sensación, con n.159, p. 144, que remite este mismo texto. Con 3.3.1.2.1. Exclusión de la variedad de lo igual y negación del espacio-tiempo como condición de las diferencias, p. 83: (VIII: 82, n. 2), y con 3.5. La inexistencia de la materia. La causalidad y 3.5.1. Discusión de la causalidad.

cuerpo propio, que permite ir al encuentro de otras repeticiones voluntariamente.

Así vistos, las cosas y los cuerpos individuales creídos existentes serían el resultado de procesos de cristalización imaginaria de intensidades afectivas que sueñan. Entonces no sólo diríamos que “Las imágenes no serían copia de nada, que las crearía libremente el ser, de la misma manera que nuestros estados afectivos no son la copia de nada” (VIII: 416), sino que también podríamos decir que las cosas serían el resultado de la potencia afectiva que cree. Y se volvería esencial la pregunta: ¿qué sentimientos, qué afectos hacen posible tal o cual cosa que ocurre en el mundo?²⁸²: “Viniera a ser como si la afección soñara que hay un mundo que la quema, que la hiere” (VIII: 416).

-B) Pero hemos visto que las imágenes se independizan de la afección²⁸³, como de la situación en que se formaron y adquieren una vida propia, independiente, que las asemeja a la vez a conceptos generales y a objetos materiales. Se vuelven virtuales y virales, y entonces operan como leyes de la percepción, de manera que también puede decirse: somos, y todos los objetos y los cuerpos son, intensidades afectivas que se configuran, se educan o se encausan, a partir de las imágenes que circulan a su alrededor y con las cuales se asocian. Son, pues, estas imágenes independientes las que dan formas a las intensidades, configurando los gestos y los movimientos. Así se pensará un principio de formación o encausamiento de las intensidades afectivas desligadas a partir de las imágenes, un principio de asociación de los afectos en las imágenes encontradas, y entonces las imágenes operarán como formas o entelequias, esencias, estructuras o leyes de asociación de lo que llegue a ser un objeto o un cuerpo, mientras la afección daría la energía, la fuerza, y tendríamos de este modo un modelo de interpretación del ente como materia y forma, donde las formas serían las imágenes, o los esquemas de imagen, y la materia, la afección. Desde esta perspectiva las

²⁸² Esta teoría de la génesis de entidades a partir de la afección es coherente con la teoría de la individuación de Simondon, según la cual: “*El devenir no es devenir del ser individuado sino devenir de la individuación del ser*: lo que adviene llega bajo forma de una interrogación del ser, es decir bajo forma de elemento de una problemática abierta que es aquella que la individuación del ser resuelve: el individuo es contemporáneo de su devenir pues ese devenir es el de su individuación” (2015 [1958]: 411).

²⁸³ Cfr.: 4.2.4.1. El fenómeno puro y las imágenes, y 4.2.4.2. Tres acepciones para fenómeno puro y simple, pp. 198-201.

imágenes no producen, pero sí encausan a la afección dándole forma, canalizan sus energías en formas ya establecidas.

Algunos psicólogos, por ejemplo, ven a las afecciones como fuerzas que sólo funcionan como un combustible para el ejercicio de la ley. Así las entiende Piaget para quien:

[...] la afectividad cumpliría el rol de una fuente energética de la cual dependería el funcionamiento de la inteligencia, pero no sus estructuras, de la misma forma que el funcionamiento de un automóvil depende de la gasolina, que acciona el motor pero no modifica la estructura de la máquina. (Piaget 2005 [1954]: 22)

Desde la teoría macedoniana esto último es lo que aparece habitualmente como realidad objetiva, donde las imágenes gobiernan y tienen la primacía de la atención porque informan sobre un mundo real dado a la sensación, y permiten a la inteligencia prevenir los efectos de esta realidad sobre el cuerpo. Aquí los deseos y temores son referidos a sensaciones o percepciones de objetos y sucesos, y pensados como efectos del mundo sobre la conciencia. Bajo esta perspectiva la energía psíquica del deseo es configurada o encausada por la inteligencia, que constituye el control de esa realidad productora en última instancia del placer y del dolor.

Retomando la oposición entre sensación y emoción, cuando las cosas o sus estructuras dan forma a la energía psíquica, estamos ante las sensaciones perceptivas (B), cuando es la energía psíquica la que se expresa en imágenes dando forma a los cuerpos estamos ante una conformación afectiva, sentimental o emocional (A). El arte es expresión emocional, la ciencia una sistematización de las sensaciones.

La metafísica de Macedonio apunta a revertir el proceso habitual de la percepción a partir de la sensación, buscando que las entidades se configuren a partir de la afección. Busca actuar y pensar de modo tal que la afección se vuelva activa y tenga la primacía, busca pautas concientes para que las imágenes surjan de la afección y no al revés, para “hacer del Cosmos [...] Ensueño” (VIII: 386).

La relación entre afección e imágenes en el caso de la preeminencia de las imágenes (B) es causal. Acontece cuando los hechos provocan los estados del ánimo. Los sucesos del mundo externo canalizan la clase de atención que busca causas. Ésta última procura establecer relaciones constantes, prediciendo y estableciendo las pautas de la acción corpórea. En analogía con el placer y dolor procurado por cosas como golpes, hambre, sabores y aromas, sucesos o noticias propicias o nefastas, también las representaciones de las cosas operan efectos sobre el ánimo: una melodía puede

producir melancolía, alegría o euforia por asociación con los recuerdos o por simple repercusión sobre los nervios.

En el caso de la preeminencia de la afección (A), en cambio, la relación entre ambas instancias no es causal. La afección no causa mecánicamente imágenes, se expresa mediante ellas como en un juego, las imágenes exteriorizan la afección, la despliegan, orientan su afán, pero no se derivan de ella; la relación entre ambas instancias es metafórica.

Este modo distinto de darse la preeminencia en la relación entre imágenes y afección hace la oposición entre realidad y ensueño:

Ensueño es el mundo de la Imagen que la Afección hace nacer en todo momento en que ella esté activa, pese al dormir del cuerpo; Realidad es el mundo de la Imagen que suscita Afección. (VIII: 329)

Macedonio pone el énfasis en que las intensidades desbordan sus cauces imaginarios, excediéndolos. Imágenes y afección se ligan y desligan en un juego mutuo en que cada instancia con estructura propia se desarrolla y transforma a partir de la otra. Las afecciones involucran imágenes tanto como las imágenes afección, pero no están en el mismo nivel de importancia. Imágenes sin afección poco y nada valen cuando se trata de comprender el sentido de la existencia. Afección sin imagen, en cambio, es principio de significación y la fuente de valoración²⁸⁴. Así, por ejemplo, hablando de la tragedia dice:

Yo estoy fascinado con Tragedia –que debo concebir– y no tengo las palabras, así como en un ensueño reciente que tuve había una persona que yo sabía quién era, que regía todos los hechos del ensueño, y no conseguía yo verla ni nombrarla: en cierto modo, aunque sea una vaguedad, yo tenía la emoción de esa persona, pero no su figura ni su nombre. (Fernández, 1996: 106)

Esta pura emoción sin concepto no es, sin embargo, ciega; es una emoción singular, memorable y que rige los hechos, una emoción activa generadora de ensueños. De una actividad semejante ha de surgir el logro de la tragedia por la técnica conciente del arte.

Macedonio antepone esta afección activa y creadora como refutación de la metafísica de la representación. Lo que se refuta no es que la representación exista o sea posible (la representación existe e impera en la mayor parte de nuestras vidas

²⁸⁴ Respecto de las relaciones entre afección e imágenes dice Dante Aimino: “Si el ensueño es el estado óptimo de la vida contemplativa, la pasión lo es de la vida afectiva. Pero no es la duplicidad antitética de la dialéctica hegeliana. Es un vaivén dialéctico de la conciencia sensible en que la pasión ensueña y el ensueño apasiona” (2010: 140).

modernas), sino que los conceptos que arroja constituyan verdadero conocimiento. La representación no es conocimiento sino predicción. Y sostiene que la metafísica es capaz de revertir el proceso habitual según el cual las afecciones se producen como consecuencia de las imágenes, es decir que es posible revertir el hecho de que nos sintamos bien o mal según las cosas que nos pasan, y desmentir el hecho de que nuestros sentimientos puedan ser descifrados en términos de representaciones de la realidad, haciendo valer la posibilidad de que las cosas nos pasen y las imágenes se produzcan según el poder de la afección, de las “creaciones continuas de nuestra Afección, que no por falta de cosmos dejará de presentar la suprema variedad de dolor-placer” (VIII: 386).

La representación sólo admite el movimiento de formación y encausamiento de la afección a partir de las imágenes pero desconoce y rechaza su reverso, el movimiento de creación de las imágenes a partir de la afección. Parte de las imágenes ya dadas, fijando la afección a éstas, y busca que la legislen por causalidad, atándola a necesidades y regularidades. La representación permite la reproducción de las formas y la afección hasta cierto punto halla en esa reproducción aprendizajes, pero como potencia ilimitada y creadora de imágenes es aminorada, rebajada y, en cuanto se la sujeta a motivaciones externas, se impide su libre despliegue; la representación encierra a la afección en la supuesta identidad del mundo y del yo, la somete al régimen de lo real, y de esta manera, privada de su irrealidad, la afección se vuelve impotente.

La voluntad que domina a la afección en la metafísica de la representación, que resigna la pasión e incluso la combate, es la voluntad que instituye la identidad y la forma de la ley. Para ella la afección es ciega, sólo la razón es vidente. Esta voluntad de la ley universal de la naturaleza y de la moral es la del sujeto de conocimiento, que quiere predecir los acontecimientos calculándolos a fin de imponer su producción o anulación. Para esta voluntad la pasión es fuente de error, de frustración y del fracaso de sus cuidadosos cálculos. La voluntad del sujeto que domina la naturaleza, controla las circunstancias, supera los inconvenientes y resiste los embates de las contingencias y de las pasiones a través de la razón es la que rige la metafísica que dice “yo pienso, yo soy, yo conozco, legislo y actúo” o para decirlo con palabras de J. G. Fichte,

[...] yo me soy dado por medio de mí mismo como algo que debe ser activo de un cierto modo; yo me soy dado, según esto, por medio de mí mismo como activo en general, yo tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Sólo por este medio de la ley moral *me* descubro [...] Yo *debo* partir en mi pensar del yo puro y pensar

éste como espontaneidad absoluta, no como determinado por las cosas, sino como determinante de las cosas. (1984 [1797]: 87-88)

Para la metafísica de la representación la pasión es nociva. Según Fichte, por ejemplo, ni la pasión ni la afección forman parte de la naturaleza humana: “El hombre en cuanto tal (como conciencia) no tiene por naturaleza ninguna inclinación, ni afectos, ni pasiones. Él depende únicamente de su libertad” (2005 [1798]: 372).

Macedonio va a oponer al concepto de esta acción pura y libre del ser moral el concepto de una afección capaz de alcanzar la más alta perfección de la existencia, una perfección incluso superior a la moral. Por la “pasión” el hombre pierde o abandona ese yo que antes le determinaba y quería determinar a todo lo demás. Esta pérdida recibe el nombre de “altruística” (VIII: 334) como “vivir en otro por el amor” (VIII: 336). Este altruismo, contrapuesto al egoísmo, es también la base de una ética de la empatía o simpatía que reside en el sentir:

[...] toda la ética, si la hay, está en el sentimiento, sin máxima ni acción, tanto más dichoso cuando la acción se expide concorde y fluentemente. Sentir tristeza con los tristes alegría con los alegres, es toda la Ética. (II: 141)²⁸⁵

También la búsqueda de Macedonio implica el rechazo a estar determinado por las cosas dadas, pero de un modo que difiere por completo de la autodeterminación del yo. La búsqueda macedoniana de actuar y pensar de modo tal que la afección tenga la primacía, que las imágenes surjan de la afección y no al revés, se encuentra en las antípodas de aquella posición. En primer lugar, considera críticamente que el yo es una de las “cosas dadas” que hay que rechazar, y justamente se trata para él de la que hay que rechazar con mayor énfasis, porque de su postulación depende el que todas las otras cosas estén “dadas” también: “el mundo no es dado porque no hay el Yo al que sería dado” (VIII: 282). En segundo lugar, esa libertad abstracta racional que pone al yo por encima de todas las cosas, carece, según Macedonio, de todo contenido, no tiene significación, se trata de un entramado de relaciones afantasmadas que no hace sino negar las posibilidades sensibles de la existencia. La libertad del Yo racionalista es tanto más poderosa cuanto menos significado tenga su poder. En cambio, el poder afectivo de la pasión es algo preciso y singular.

Macedonio considera a este “Yo”, a esta “libertad” y a todo el entramado de razones y posiciones desarrolladas por Kant, a quien Fichte sigue en sus

²⁸⁵ Carta a Carlos Astrada.

autodeterminaciones morales y que es quien creó los caminos de pensamiento todavía vigentes en la filosofía y en la ciencia, como “gestiones sutiles de la mente (de la mente verbal)” (VIII: 278). Según Macedonio:

[...] no queda duda no sólo de que Kant habrá perdido la pasión del conocimiento efectivo, si tuvo alguna vez vocación mística, sino de que llegó a complacerse en el palabrerío largo; creyó, con acierto, según lo que ha conseguido de la posteridad, tan aficionada a lo solemne y a lo extenso siempre, que si aparentaba saber lo mismo exactamente que no había conseguido aclarar, conseguiría consagración sin concluir la difícil investigación de que ya estaba acobardado. (VIII: 278)

Entre las víctimas de los errores kantianos la que Macedonio lamenta más es la caída en la trampa de la abstracción de su maestro Arthur Schopenhauer. A pesar de la dignidad ontológica que otorga a los afectos, Schopenhauer también se coloca en una posición dependiente de la metafísica de la representación moral del mundo que conduce a la doctrina de la resignación. Es en este sentido que afirma que la voluntad es ciega y que el sentimiento tiene en la conciencia un contenido solamente negativo, siendo lo opuesto del saber:

[...] el verdadero opuesto del saber es el sentimiento, cuya dilucidación hemos, pues, de acometer aquí. El concepto designado por la palabra sentimiento tiene un contenido meramente negativo, en concreto, este: que algo presente a la conciencia no es un concepto, un conocimiento abstracto de la razón: sea lo que sea aparte de eso, cae bajo el concepto de sentimiento, cuya esfera desmesuradamente amplia abarca así las cosas más heterogéneas, sin que comprendamos nunca como coinciden hasta que no nos damos cuenta de que sólo concuerdan en ese respecto negativo de no ser conceptos abstractos. (Schopenhauer, 2009a [1844]: 62)²⁸⁶

Por el contrario, Macedonio encontrará en un sentimiento particular, el amor pasional, la posibilidad de la más alta determinación del ser:

Si ha de lograrse afortunado el glorioso amor –que sólo él y recién ahora conferiría sentido, explicaría la aparición de una individualidad más, la mía, entre las innumerables que se han dibujado en el Ser, que en verdad me daría la individualidad que hasta hoy no tuve, amor que eterniza el presente, ocupa totalmente la memoria, hace de la eternidad que nos espera solamente un instante, o sólo la Pasión plenamente cumplida puede eternizar un instante, es decir la memoria triunfa de la Eternidad, la reemplaza por el instante de la Pasión, del todoamor, acontecido en

²⁸⁶ El discurso continúa así: “Pues en aquel concepto se encuentran tranquilamente unidos los elementos más diversos y hasta dispares, por ejemplo, el sentimiento religioso, el sentimiento del placer, el sentimiento moral, el sentimiento corporal como tacto, como dolor, como sentido de los colores, de los tonos y sus armonías y desarmonías, el sentimiento de odio, de repugnancia, de autocomplacencia, del honor, de la deshonra, de la justicia, de la injusticia, el sentimiento de la verdad, el sentimiento estético, el sentimiento de fuerza, de flaqueza, de salud, amistad, amor, etc. Entre ellos no hay ningún elemento común más que el negativo de no ser ningún conocimiento abstracto de la razón, por eso resulta ser lo más llamativo, cuando en aquel concepto se incluye incluso el conocimiento intuitivo a priori de las relaciones espaciales y el del entendimiento puro en su totalidad; y, en general, de todo conocimiento, de toda verdad de la que se es consciente sólo de forma intuitiva pero que todavía no se ha depositado en conceptos abstractos, se dice que se siente” (Schopenhauer, 2009a [1844]: 62).

cualquier etapa de la totalidad del tiempo, totalidad que es nuestra pues ninguna vida tiene comienzo; la eternización no de la vida sino de un instante, el más alto de ella en el sentir— será después de haberme alejado a estudiar mi alma y hacerla tan bella como la de usted, al retornar cuando mi sentimiento se haya hecho genial. (Fernández, 1996: 145)

Lejos de ver en la afectividad el combustible a consumir por unas estructuras de la inteligencia, para Macedonio es en el ámbito de los sentimientos donde se juega la posibilidad de la individuación, el amor no sólo no es indeterminado, sino que es capaz (es lo único capaz) de conferir la individualidad. Para ello no necesita del concepto, sino de una perfección propia del sentir, una genialidad y una “alegría de amor, de pura y exaltada simpatía dichosa” (Fernández, 1996: 145). ¿Por qué el amor es el único capaz de individualizar? Macedonio dice: porque realiza espontáneamente el abandono del yo, por traslación, hace del amado su yo, y “la evanescencia, trocabilidad, rotación, turnación del yo lo hace inmortal, es decir no ligado su destino al de su cuerpo” (Fernández, 1996: 33-34). Hemos visto que Macedonio afirma que sólo en la pasión hay un yo, pero que es el yo del otro, del amado, el amante tiene su yo en el amado y en eso consiste su individualidad.²⁸⁷

El yo propio no nos individualiza, nos generaliza: Tanto en el caso del “yo” del conocimiento como en el de la propiedad, todo el mundo es el mismo yo universal que está a la base de la ley.

Creemos que lo que ocurre en la “trocación” de la que habla Macedonio, a la que también llama “traslación” (VIII: 334), es que el amante recupera la irrealidad que la representación (del yo) y la práctica superviviente (calculadora) pierden. Desde el momento en que en el enamorado la afección ha retomado el gobierno del ser a partir de una experiencia que supera todo lo anterior (pues el amor valora) y su yo es arrebatado por un poder que proviene de la existencia y presencia del amado, el amante ya no vive como cualquiera, en la realidad, dominado por las conveniencias corpóreas, sino que realiza la afección. Lo que dice “yo” en el caso del amor, es el amor mismo. Es la afección la que quiere la realización del otro, su vida tal como se dio en una existencia singular.

El amante desrealiza su yo anterior por la virtud de su pasión, y origina en su acto de amor una nueva individuación de su existencia. Metafísicamente el yo

²⁸⁷ Ver 3.4.3. La experiencia sin sujeto, p. 103-104, y allí citas de VIII: 232, VIII: 413 y VIII: 335-336.

individual no existe sino para el amante que quiere que exista la persona amada. El movimiento de “traslación del yo” (VIII: 334) origina una individuación metafísica de la afección. La afección descubre el deseo que determina su vida individual como singularidad en un cuerpo expresivo. Se determina como potencia expresiva y no como efecto.

La experiencia ajena es para el entendimiento un *non sensu*, una irrealdad carente de contenido sensible alguno. Pero, aunque en el orden del pensamiento sea un concepto vacío, el amante le da contenido en virtud de que la irrealdad afectiva se ha posesionado de su persona. Él tiene su yo en el otro. Quiere decir que el otro no es ya la nada vacía de contenido de la experiencia ajena; el otro se ha tornado vívido, viviente, al tiempo que el viejo yo ha caído en inanición y se ha disuelto. El ser individual se cumple, pues, por el amor, en el amante que ha realizado esta trocación de su yo por el del amado. El amante no vive de sus sensaciones, su afección no está atada a causalidad; vive indirectamente de las sensaciones del cuerpo amado, dice Macedonio, de manera emocional y metafísica y, de ese modo, su existencia no es una eternidad como las otras, hecha de secuencias inmediatas, sino individual, singular y afectiva, hecha de expresiones. La pasión es la máxima afirmación de la existencia. Las otras formas de existencia, eternas todas, no llegan a individualizarse, no llegan a *actuar* conforme a la irrealdad de la afección. Viven según la reproducción de las formas de la inteligencia de lo real. Al respecto, el personaje del autor confiesa en *Museo*:

Me apena el Presidente; quisiera la vida para él y que tuviera todo un amor. Más no lo veo en buen camino; lo consume la inteligencia, vacila entre la pasión y el misterio del ser. Le falta una palabra, una no más, una sola percepción que lo salvaría. Él se dice: Hay cuatro opciones: El misterio de Ser, la Pasión, la Ciencia y la Acción. No es así. La Ciencia y la Acción son entretenimientos, son todos abyecciones (de poder, erudiciones, glorias, riquezas), *goces* menudos; las abyecciones de la segunda y tercera parte del «Fausto», la juguetería de los menudos deseos sólo perdonable a la infancia como ejercitamiento. La respuesta es: dentro del misterio hay una claridad plena [sic], la Certeza y sólo una: la Pasión. La *Certeza* es esencial al estado místico, pero el único estado místico no es la religiosidad, es la Pasión. No son las religiones, todas enfermas de negación de nuestro ser, de subordinación que nos torna aparienciales, sin realidad, sin la Pasión, conciencia de plenitud y eternidad a nada supeditada. (Fernández, 1996: 209-210)

Ningún otro hombre individualiza la existencia. Mientras el hombre sin amor vive o bien en las sombras del engaño de la individuación corpórea suponiendo la muerte, identificando su conciencia con su cuerpo en una existencia escindida en el

tiempo y el espacio, o bien, en los casos mejores, hallando en la meditación mística la contemplación sin yo de la eternidad, o en el arte la emoción irreal del personaje, el amante realiza, en su perfección de sentir, en un solo movimiento la pérdida de su falso yo y la recuperación de la individualidad viviente de un yo que es un otro. Otro, pero no “el otro”, sino otro singular, individual. El amante emocionaliza la existencia, cumpliendo el movimiento de creación del individuo eternamente viviente a partir de la afección creadora. En el amante es la afección la que origina la existencia, y dicta los actos. En él se da el ser como perfección. Macedonio caracteriza la perfección del sentir en el personaje de la Eterna diciendo:

Eterna, eres perfecta, en el sentido de la única perfección que hace perfecto a lo humano: en el tener emocionalizada toda la existencia sensible, es decir que toda mínima ocurrencia en ella y todo mínimo acto o consecuencia de acto tiene juicio emocionado de sí misma, ternura, reproche o risa de sí. (Fernández, 1996: 235)

El amor no tiene el sentido de la causalidad como realidad externa repetible, el amor no es plenitud por ser real en el sentido de presencia sensorial, sino por ser Perfección. Existe como Perfección en un sentido que se asemeja al concepto de la realidad de Spinoza, quien identifica realidad y perfección (Ética 2ª P: D 6) para Spinoza el *Ens Realissimum* es Dios, para Macedonio lo es el amor. Macedonio dice: “Todos hemos conocido en la vida lo perfecto; la perfecta Actitud, Valentía y Sentir” (VIII: 349). Y en el *Museo*, que es donde más utiliza la expresión “Realidad” en el sentido de “Perfección”, afirma:

—Sí, hay toda esperanza. Cuando los días de amor perfecto son más que los de torpeza, olvido, languidez y aprendizaje, el pasado cae en la nada.

—¿Y después nuevamente cambias?

—No, el amor perfecto es opción definitiva por una eternidad. (Fernández, 1996: 175)

Para Macedonio el fenómeno existe por su propia naturaleza, y en este sentido tiene la máxima perfección, no le falta nada. Pero esta evidencia que se da en la contemplación metafísica se desdibuja en la vida práctica, en el actuar y sentir cotidianos. Por su parte, la contemplación que encuentra al fenómeno metafísico existente no actúa. La contemplación no se constituye ella misma como ser individuado. En rigor, la contemplación o la actitud contemplativa no es nada en sí, no es más que lo contemplado, visión pura; la expresión se aplica a la vez a lo pensado y a lo que piensa. “Somos lo percibido” dice Macedonio o “Todo «lo somos», no «lo

percibimos»” (VIII:195)²⁸⁸. La acción, en cambio, alcanza la perfección por la pasión, y es la acción altruista la que crea la individualidad del amante. El amor hace que la totalidad de lo que es gire en su torno, justifica todo lo que existe.

Puede también que sea posible pensar que el amor forma parte del concepto de mística. En ese caso ¿qué sería el otro? ¿Qué sería “lo amado” para el alma mística? Ya que no lo es el otro humano singular de la pasión, el igual amigo o amante de la altruística. Podríamos pensar que para el místico toda otredad, lo otro, la vida y la naturaleza, el ser mismo, se volvería sintiente, viviente para el alma, con la pérdida del yo. “Lo otro” sería aquello de que habla el “Poema de trabajos de estudio de las estéticas de la siesta” (VII: 133), la luz deslumbradora del mediodía solar en el que se pierden los perfiles de las cosas y que es llamada “moción sin traslación” (VII: 135)²⁸⁹:

El todo decir de la Siesta: Presente no fluente, Moción sin Traslación; lo Ser, el
Todo hace un Mundo sin Marcha, que es y que no va; el Ser se da una sola vez;
Vibración, Oscilación sin Repetición Idéntica o Casualidad hacen al Tiempo un solo
Hoy. (VII: 135)

En la mística “vez del Ser”, cuando de las imágenes y del yo sólo quedan los pies de “tinta china” de las sombras, momento en que lo otro, todo lo otro, o sea el cosmos, el mundo, que eran para el yo el objeto externo, la nada y la muerte, lo supuesto fuera del pensamiento, al perderse el yo, resucita y vive pensante en la misma alma que piensa sin yo, y es sentido de tal modo que “propone: la intelección” (VII: 135). De esa visión también despierta el amor por la vida de todo lo que es. De hecho, Macedonio en la metafísica pone a la Visión siempre muy cercana a la Pasión. Pero si el amor individualiza, tiene un cuerpo, aunque uno irreal, tiene que ser relación o acción y no sólo visión. Si hay un amor de este tipo, tiene que haber un cuerpo irreal del mundo místico. También con este amor se cumpliría la singularidad del mundo, y entonces todo retornaría con la Visión. Aunque seguiría siendo cierto que, para esa visión macedoniana, la pasión del amante resplandece como la máxima perfección, pues siempre Macedonio considera a ésta, incluso con respecto a la mística, como una cumbre.

La individualidad de lo que cotidianamente llamamos “yo” aparece a la contemplación como una farsa, una cosificación de la existencia. En relación a la

²⁸⁸ Cfr. Arriba en 3.4.3. La experiencia sin sujeto, cita VIII: 195, p. 102.

²⁸⁹ Cfr. *supra* 5.1.3.2. La afección en la Crítico-mística, pp. 239-242.

acción la contemplación es crítica, y en relación al individuo viviente que actúa la contemplación manifiesta el error de su alienación y de su creencia en la muerte. La práctica habitual subordina el fenómeno a la supervivencia y al interés del *ego*, hace del fenómeno algo servil, lo degrada en la medida en que lo subordina a unos supuestos no fenoménicos, como el de la identidad objetiva y el del yo detrás de los estados, el de las necesidades y el de la ley que, se pretende, regulan el acontecer (“ansias de dominación, de poder, erudiciones, glorias, riquezas” (Fernández, 1996: 209-210). Pero existen posibilidades de Acción perfectas, que no sólo no encubren el carácter fenoménico de la existencia, sino que se constituyen, ellas mismas, como fenómenos libres de justificación. Es la certeza con que Macedonio saluda la lectura de *No toda es vigilia*:

Ni Dios, ni el Mundo, ni el Noúmeno, aminorantes; ni la Ley (Causalidad) limitante, poniéndonos sus Imposibles (los de su infracción) son temidos, siquiera contados, por la Pasión; con su Acción (que es máxima, sobre toda otra, como sus obras vividas son perfectas sin comparación con las obras siempre vacilantes del Arte y del Pensamiento) con su Memoria exaltada que recobra el pasado de amor, cada capítulo de la compañía vivida, en cada coloquio del presente amor, anula las magias del Tiempo, es sin límites en poder y en conocimiento. Para esta exaltación la Realidad (como limitante) sólo es un descuido de su poder de Ensueño. (VIII: 232)

5.2.1.2. Lo afectivo como fenómeno pre-individual

El realismo de la vida es el longevismo. Se rige por el principio de la supervivencia; está representado por el organismo individualizado en el tiempo y el espacio funcionando automáticamente bajo la ley de causalidad. Lo descubre la inteligencia pensando al servicio de las necesidades del cuerpo individual. Pero la vida no se reduce a esta función automática teleológica de nutrición y reproducción; también busca conscientemente, aunque muchas veces de manera insensata, el placer, y pone al placer por encima del óptimo funcionamiento del organismo y de las funciones de la supervivencia. Podría decirse que ya en su faz hedonista la vida sigue un principio de irrealidad, un principio de ilusión gobernado por la afectividad. Los deseos no se dejan circunscribir adecuadamente por el organismo individual, sino que mediante los afectos cada quien participa de una vida que excede al propio organismo, una vida en un sentido más amplio que el orgánico, más amplio tanto en cuanto a las imágenes que requiere, que exceden las necesidades de la sensorialidad funcional al cuerpo y se manifiesta como exceso en imágenes intensas, como también por el hecho

de que se trata de una vida más extensa que la propia y que abarca a otros seres, involucrando sentimientos que son compartidos y otros que se dirigen hacia lo que no nos consta como real de los mundos ajenos.

En la medida en que las imágenes provienen de los afectos, y puesto que entre ellas se dan (incluso en sueños) las sensaciones corpóreas que enseñan el cuerpo y hacen a la individualidad, hay que convenir en que los afectos no pertenecen a nuestra individualidad sino que son previos. Macedonio habla de la “inconcebibilidad de la pluralidad del Sentir” [...] No hay pluralidad de sentir, porque no hay yo: solo hay pluralidad de estados, variedad en una única Sensibilidad” (VIII: 276).

No hay que interpretar este aserto macedoniano como si hablara de una subjetividad encerrada en sí misma, como si fuera expresión de una postura solipsista; por el contrario, esta única sensibilidad sin yo es abierta, la sensibilidad reúne lo que los cuerpos y las imágenes de los cuerpos separan. Para la afección tampoco hay mundo, no existe la separación yo-mundo. La afección disuade la axiomática de la representación y por ello es irrepresentable, lo que no quiere decir que no sea pensable. Sólo que al pensarla y, más aún, al ponerla en palabras se convierte en imagen. No obstante, las imágenes pueden no responder a la axiomática de la representación, pueden expresar la afección.

En este aspecto la teoría de la afección de Macedonio encuentra afinidades con la teoría de la individuación de Simondon, la cual podría ayudar incluso a desarrollar ciertas consecuencias que se siguen de las posiciones asumidas por Macedonio. Simondon plantea que:

[...] la individuación no agota toda la realidad pre-individual [...] de modo que el individuo constituido transporta consigo una cierta carga asociada de realidad pre-individual [...] Esta naturaleza preindividual restante asociada al individuo es una fuente de estados metaestables futuros de donde podrán surgir nuevas individuaciones. (2015 [1958]: 15)

Y justamente sostiene que son la afectividad y la emocionalidad, las cuales “constituyen la resonancia del ser en relación consigo mismo [...], las que] ligan el ser individuado con la realidad preindividual que está asociada a él” (2015 [1958]: 18).

Las afecciones, particularmente bajo la forma de emociones y sentimientos, serían, para usar las palabras de Simondon, pre-individuales, lo que podría explicar esos sentimientos compartidos no como una forma de comunicación entre dos psiques cerradas en sí mismas, sino por la propia idiosincrasia del sentir de ser anterior a los

individuos. Las afecciones compartidas, como Macedonio afirman que se producen en el amor y en la amistad, darían, por la claridad de la comunicación, una elocuencia y transparencia mayor a los propios sentimientos, que cuando éstos se padecen o gozan en soledad.

Las afecciones se relacionarían con los individuos a través de la sensación, pero la emoción desandaría el trayecto individualizador conectando a la conciencia con los contenidos pre-individuales del sentir. El placer y el dolor de sensación promocionan las posibilidades del cuerpo individual pero, cuando se trata de emociones el cuerpo se evanesce vibrando en el tono de un sentir más primitivo, que es además común a cualquier individuación. El encuentro con otro en esas afecciones favorecería el desarrollo hacia nuevas formas de individuación posibles. Las emociones nos comunican, porque provienen de ese ámbito del sentir donde todavía no existen los cuerpos ni las conciencias individuales. Las emociones sacuden al individuo en nosotros abriéndonos a lo pre-individual, como a la potencia primigenia del ser. Desacomodan y desequilibran el cuerpo. También el arte y el humor son posibilidades emocionales de comunicación primigenia, la sociedad según Simondon se desarrolla a partir de la afectividad pre-individual, ejerciendo a partir de ella individuaciones colectivas que no coinciden con la agregación de los individuos que participan de las mismas.

Simondon llama “espiritualidad” a

[...] la significación del ser como separado y ligado, como único y como miembro de lo colectivo [...], la significación de la relación del ser individuado con lo colectivo y por tanto, en consecuencia, también del fundamento de esta relación, es decir del hecho de que el ser individuado no está enteramente individuado, sino que contiene todavía una cierta carga de realidad no individuada, preindividual, y que preserva, respeta y vive con la conciencia de su existencia en lugar de encerrarse en una individualidad sustancial, falsa aseidad. La espiritualidad es el respeto de esa relación entre lo individuado y lo preindividual. Es esencialmente afectividad y emotividad; placer y dolor, tristeza y alegría son las distancias extremas en torno a esta relación entre lo individual y lo preindividual. (2015 [1958]: 318)

Podríamos decir que Macedonio llama a esto mismo “almismo ayoico”. Pero lo “pre-individual” no podría conocerse sino se individualizara o, mejor dicho, podría conocerse pero no recordarse. La emoción desarma la individuación cerrada en su identificación con el cuerpo, pero toda la potencia deconstructiva de la sola emoción poco puede contra la reconstrucción de las identificaciones del cuerpo conmovido,

cuando pasa el trastorno²⁹⁰. De ahí también que las interjecciones de dolor poco puedan contra la causa del dolor que manifiestan. Pero, cuando las emociones o sentimientos son concientemente compartidos, se asocian a imágenes, que constituyen nuevas asociaciones y pueden procurar nuevas individualizaciones. El trabajo intelectual también puede lograr imágenes-recuerdo, ya que el esfuerzo del pensamiento se aviene al logro de la imagen que permita ver un problema y encontrar su solución. El trabajo metafísico opone imágenes a la emoción que conturba, y aún más fuerte contención a la imagen da el trabajo con la escritura, en la medida en que implica a un lector. De ahí las constantes apelaciones de Macedonio al lector de sus escritos: “es difícil mi serenidad ante el problema y deseo que el lector tome con desprestigio mis asertos” (VIII: 313). O “¿qué me has dicho, lector? ... Creí oírte...” (VIII: 316 n).

Una imagen lograda por el intelecto de este tipo es la del pájaro que entró en la habitación en la cual nos disponíamos a descansar, respecto del cual queda eliminada la posibilidad de determinar si fue soñado o real (VIII: 274). Este pájaro, que atraviesa las zonas metafísicas de la existencia, como Deunamor, el no existente caballero, personaje de novela que se presenta en el ensayo metafísico como el mentor de sus pensamientos (VIII: 229), o la imagen de una “Paramnesia Inversa” (VIII: 361) así como también la idea del “todo pensado [...] como un todo de no-ser” (VIII: 361) permiten recordar el sentido de la perplejidad y despejar su emoción en un movimiento que la supera y la guarda. Son imágenes de gran claridad y simplicidad que atraviesan, como impasibles equilibristas, los límites establecidos por el realismo, instalándose entre los recuerdos, como jugadas de excepción contra el extrañamiento; que cambian las metáforas que conciben a la existencia, absolviéndonos de la creencia en sus fronteras y liberando, con pruebas acrobáticas, la afectividad para lo que Macedonio

²⁹⁰ La afección pura, que se da en el presente viviente y pleno de la emoción, aunque se manifiesta como un cambio (trastorno) en la individuación que implica un traspasamiento de sus limitaciones, se olvida tan pronto pasa el trance, excepto que se asocie a imágenes, pues sólo las imágenes pueden guardarla en la memoria, y contribuir a la producción de un cambio efectivo de la individuación corpórea. Pero Macedonio afirma varias veces que las emociones pueden quedar impensadas. Si son muy intensas pueden superar la posibilidad del pensamiento y sostenemos que incluso sentimientos y emociones no tan intensas pueden quedar impensados, es decir, no asociarse a imágenes que nos los recuerden. Cfr. con la idea planteada en 5.1.6. La afección y el tiempo. La afección pura, sin memoria ni intelección se correspondería a las vivencias plenas de los minutos sin memoria vividos por Cósimo Schmitz. Es cierto que la emoción presenta efectos físicos y puede tener consecuencias ostensibles, estas y aquellos, en cuanto son imágenes y no afecciones puras, pueden constituirse en medios de recordación y transformación, pero no siempre lo hacen.

llama la “todo-posibilidad” del ser, que conlleva la experiencia y formulación de nuevos modos de individuación.

5.2.2. La metafísica y la acción

Hemos dicho ya que con la metafísica de la afección se abre en la descripción del fenómeno una dirección hacia el problema de la acción, y Macedonio reencuentra los temas tratados en la filosofía práctica, se retrotrae a posiciones que había postulado en los ensayos prácticos llamados “Crítica del dolor - Eudemonología” y “Teoría del valor - El esfuerzo” que encabezan las *OC*: III, ambos redactados antes de 1908²⁹¹, corregidos y uno de ellos incluso comentado por el autor, treinta años después. Esta conexión entre la metafísica de la afección y la filosofía práctica implica un cambio de posición por parte de Macedonio en relación a las diferencias tajantes entre metafísica y acción que mantiene en los primeros escritos metafísicos y que sigue sosteniendo con continuidad en muchos de los textos posteriores. La metafísica era entonces considerada como una actitud puramente contemplativa, que contrastaba con la indagación que va en pos de la búsqueda de la felicidad e implica interés, a que se dirige la investigación o ciencia práctica. Finalmente Macedonio conecta ambas vías.

Varios comentadores dan cuenta de este viraje o disociación de su pensamiento. Dante Aiminio afirma que de la “primacía incuestionable de la Afección” sobre las imágenes

[...] se sigue una conexión en principio insospechada de esta metafísica de carácter psicológico con el proyecto científico-artístico de una Eudemonología. De esta manera, la naturaleza más íntima del ser definida por la afección, la que no puede representarse ni subordinarse, se aviene a la conformación de un saber a mitad de camino entre la teoría más abstracta y la técnica de la vida, entre la pura especulación metafísica y el arte de ser feliz. Con ello, el problema metafísico se orienta, para Macedonio, no ya sólo a una contemplación de ensueño, sino a una dirección en el plano de la acción. (2010: 124)

Por su parte, Julio Prieto plantea que:

²⁹¹ Bajo el título “Advertencia”, que precede al primer grupo de textos macedonianos compilados en el tomo de las *Obras Completas* llamado *Teorías* (*OC*. III), Obieta afirma que los textos fueron escritos entre 1906 y 1908, y corregidos por Macedonio hacia 1938, agregando en ese momento “unas pocas páginas más” (III: 9-10). De estos textos, denominados en virtud de la concordancia que mantienen entre sí “estudios de Psicología o Capítulo Práctico” Obieta afirma que “son obviamente paralelos y hacen juego con diversos estudios de metafísica (también en varias redacciones) de la misma época” y también que “es posible que la comprensión plena de estos estudios eudemonológicos exija relacionarlos con los metafísicos” (III: 9).

Aunque la inflexión idealista de su metafísica –su «almismo ayoico», que niega la materia, el sujeto, el tiempo, el espacio y la causalidad– es difícilmente compatible con el materialismo dialéctico de Marx, el pensamiento de Macedonio presenta importantes afinidades con dos nociones cardinales del pensamiento marxista vinculadas a un abandono o dis-locación de la filosofía: la idea de praxis o acción y la noción de ideología –el planteamiento de la correlación saber/poder y la consiguiente crítica de los lugares en que arraiga y se manifiesta. Macedonio, que presenta *No toda es vigilia* como un «alegato pro pasión contra el intelectualismo extenuante», propone una práctica filosófica anti-intelectualista que desborda el campo especulativo y se orienta hacia la acción «altruística» de la Pasión, de darse a otro como «obra vivida» (8, 232). (2007: 112)

Prieto presenta las discordancias del pensamiento de Macedonio que desconciertan a los críticos filosóficos como expresiones del modo “*fundamentalmente a-thético o anti-tético*” de un discurso que “propende a efectos de difracción e irradiación paradójica del sentido” respondiendo al propósito de “mantener el mundo y el discurso [...] suspendidos en el no-lugar del pensar: contra la acumulación o sedimentación del pensamiento en uno u otro territorio” (2007: 132-133). Mas esta caracterización no le basta para responder, sino sólo para plantear la siguiente pregunta:

¿Cómo conjugar la teoría de la Pasión con la tesis del almismo ayoico? (2007: 138)
Ese nudo aporético es notoriamente resistente: no se deshace, en mi opinión, considerando la metafísica y la ética macedonianas como vías paralelas o alternativas de destitución del sujeto, puesto que esas vías se intersectan continuamente en su pensamiento. (2007: 139)

Para decidir si existe efectivamente un giro de la metafísica de Macedonio hacia la *praxis*, y hasta qué punto y de qué modo este giro vendría a contradecir posiciones anteriores asumidas por el autor, tengamos en cuenta que el asunto de la metafísica es tratado por Macedonio de modo que pone al lenguaje en cuestión. Debemos cuidarnos de quedar fuera de la posibilidad de encontrar una respuesta por atenemos exclusivamente a las puras palabras. Al respecto es atinada la observación que hace Gabriel Sada ante las dificultades de interpretación de los textos filosóficos macedonianos:

[...] digamos que cualquier interpretación de estos textos debe tener en cuenta la oscuridad del asunto y las inadecuaciones del lenguaje para el mismo sobre la cual el mismo Macedonio tantas veces explícitamente nos advierte.

Como ejemplo de estas advertencias Sada pone los siguientes fragmentos del Tomo VIII de las *OC.*:

Como la Metafísica toma de raíz todo el problema de la Inteligencia, sus exposiciones se tornan casi incommunicables, pues queda renunciado desde el principio todo punto de partida convencional. Resulta así que el idioma pierde su fijeza y córtanse las comunicaciones intelectuales entre autor y lector. Se quiere

hablar del Ser, de los fenómenos, de las especificidades, diferenciaciones, causalidad, sujeto, objeto, y todo esto está en tela de juicio aún en lo que atañe a su definición verbal. (8, 72).

Las inadecuaciones verbales en que acabo de incurrir e incurriré y que en todas las lecturas de metafísica tropezamos es una dolencia de la comunicación de ideas. (8, 255)

Y luego continúa diciendo:

Así que no peguemos el grito cuando Macedonio afirma que el sujeto no existe, es una mera concesión a la gramática y en el escrito siguiente, o peor aún en la página siguiente, diga que la realidad solo existe en una subjetividad. El lector estaba avisado. Creo que era Ortega quien decía que la claridad es la cortesía del filósofo. En ese sentido Macedonio, tan cortés según sus contemporáneos, es un filósofo descortés. Pero Macedonio no quiere exponer sino buscar y encontrar e invita al lector a hacerlo con él. Si de exponer se trata hay que decir que en el lenguaje está presente el modo natural de ver el mundo, lo que podemos llamar (siguiendo a Macedonio) el modo aperceptivo, y él quiere producir en nosotros, comunicarnos, otro modo. Esto nos lleva a una cuestión un poco más compleja: el modo en que Macedonio contesta nuestras preguntas, nuestros cuestionamientos. Hay preguntas que le hacemos a Macedonio desde la apercepción, desde este modo habitual de ver el mundo al que nos hemos referido recién; el modo de la contestación no está entonces en responder exactamente la pregunta sino en disolverla, cuestionar sus presupuestos. (Sada, 2012)

5.2.2.1. Metafísica y práctica como ámbitos alternativos

Retomemos la puesta en juego de Macedonio de la diferenciación de los ámbitos metafísico y práctico como inconciliables del comienzo de su indagación: en los escritos metafísicos de 1908 Macedonio dice que la “Apercepción” es la “Ciencia y la percepción *práctica*²⁹² de cada momento” y afirma que ésta es la “edificadora del mundo”, que “el Tiempo, el Espacio, el “Yo”, [...], la Materia [...] la asignación o vinculación de una Conciencia a un Cuerpo” (VIII: 64)²⁹³ son sus producciones, y traen como consecuencia un alejamiento de la conciencia respecto del ser. Mientras que la metafísica brota como asombro y pregunta ante la percepción de algún fenómeno, en cuanto esta percepción rompe el tejido racional aperceptivo (VIII: 64-65) y se plantea entonces el problema de “descubrir la vía y procedimientos de regreso a la Visión” (VIII: 70).

Así queda planteada la oposición práctica-contemplación, apercepción-visión, ciencia-metafísica con la que Macedonio comienza demarcando el ámbito de su meditación acerca de la realidad: poniendo ciencia y filosofía del lado de la práctica y

²⁹² La cursiva es mía.

²⁹³ Ver cita de VIII: 64 en 3.3.2. La refutación del tiempo-espacio y la percepción, pp. 90-91.

metafísica del otro, sosteniendo que las primeras son “Apercepción” o “construcción *material* del mundo” (VIII: 53) y la segunda “Visión” o “contemplación” (VIII: 71) que implica la “evanescencia” de ese mundo (VIII: 53) y conduce hacia el reconocimiento de que el ser es ensueño y a la tesis del “almismo ayoico” (VIII: 243) para la cual la realidad es “un sueño sin soñador” (VIII: 194).

Macedonio desarrolla los ensayos prácticos arriba mencionados en la misma época (1906-8) en que desarrolla los primeros ensayos metafísicos (1907-8), y dedica tanta pasión a aquellos como a estos. En ese entonces la diferencia práctica-metafísica se explicita como una diferencia de actitud de la conciencia frente al dolor, que se proyecta en relación al Mundo: mientras la metafísica refuta o niega al mundo, la actitud práctica lo acepta y enfrenta con valor. En la introducción a sus estudios prácticos Macedonio dice:

Para mí es ineludible optar en la carrera terrestre o por la actitud metafísica o por la actitud práctica, tan valiosas y tan legítimas una como otra. Con cualquiera de ellas llevadas a un extremo de disciplina podemos situarnos favorablemente en lo que tiene de hedónico nuestro pasaje terrestre.

La "Crítica del Dolor" es el capítulo mayor de mi posición práctica general, lo que no significa que yo me sienta más llevado hacia la posición práctica; al contrario, la posición metafísica es mi gran escudo, pero he solido verme y he visto a otros bien defendidos en la posición práctica en toda su desnudez. No sólo se puede vivir sin necesitar a Dios (Religión) sino aún sin necesitar ser Dios (Metafísica, Misticismo). A veces en verdad parece que se hace más honor a la Tierra como escuela del momento enclavándose en un valor tan grande cual el Mundo. A veces la Metafísica, es decir, una disciplina sin límites de refutación de la presentación práctica del mundo, parece más definitivo que el Valor. (III:15)

Así pues el interés ético y el metafísico aparecen a la vez, cuando la investigación adopta sus perspectivas iniciales²⁹⁴ como vías paralelas de indagación. Pero hay que señalar que, aunque el esquema de la diferencia entre las dos disciplinas es fuerte y enfático en estos primeros tiempos, también es cierto que desde los primeros escritos filosóficos la metafísica se presenta como una “actitud” (VIII: 48) y como un

²⁹⁴ También en los ensayos metafísicos hace referencia a sus intereses prácticos o éticos. Por ejemplo cuando dice: “es gran espectáculo de tortura, de instinto humano en fiebre angustiosa y embriagadora, la busca de una posición mental ante el Fenómeno, que nos exhibe la literatura metafísica. Su situación hoy y siempre es la de todas las buscas humanas y necesidades morales: todo balbuceado, nada dicho. No hay satisfacción para Heroísmo o Meditación, hambre de Conducta o de Percepción: no alcanzan perfección, aquiescencia conciente con lo ejecutado y obtenido, y ello no por un imposible congénito al Sujeto o a la Realidad —pues *imposible* es un non-sensu— sino por un accidente casi aritmético: la multiplicidad de estimulaciones y sollicitaciones que obstan a la unilateralidad de la vocación” (VIII: 47).

“esfuerzo” (VIII: 50) y que Macedonio plantea que la visión metafísica es accesible a través de la Pasión. De modo que el cambio de posición que tratamos debe ser visto como una profundización de las tesis iniciales más que como una separación o negación de ideas previas. El pensamiento parte de una diferenciación entre instancias contrapuestas, pero en su profundización encuentra unas modificaciones que reúnen la oposición. El pensamiento de Macedonio permanece siempre abierto; es, como vimos que afirman Prieto y Sada, fundamentalmente problemático y aporético. No se establece ni busca establecerse en ninguna verdad definitiva, no se sistematiza como discurso. Ya en *No toda es vigilia* aparece expresada la idea de *praxis* metafísica a la que arriba finalmente la investigación y que encontraremos en la década de 1940 en su versión más decidida. Dice el libro de 1928:

¿Que buscamos, pues, con indagar la realidad? ¿Buscamos efectivamente constatar su auto-existencia o *más* bien sólo nos interesa su causalidad, saber cómo provocar y como evitar las buenas y malas realidades? Pero es igualmente "práctico" saber cómo evitar o lograr los malos y buenos ensueños. (VIII: 256)

¿Cuál es la diferencia que inclina a Macedonio al comienzo a delimitar la metafísica por contraste con la acción? Esta distinción tiene su razón en la necesidad de separar metafísica y ciencia. Porque la ciencia busca causas en función del control y manipulación de las cosas, mientras la metafísica no busca manipular sino entender a las cosas, y antes que a las cosas entender al entendimiento. La diferenciación acción-contemplación, o ciencia-metafísica, tiene la función de despejar al pensamiento metafísico de la pregunta por el “por qué”. Ese es todo su alcance y sentido. Establece que la metafísica, a pesar de la tendencia que se instala casi de inmediato ante el sentimiento de perplejidad de formular sus cuestiones en términos de búsqueda de causas, no consiste en eso. Toda la crítica de las categorías de la inteligencia pertenece al mismo problema.

La oposición entonces equivale a: cambiar las cosas-controlarlas vs. percibir los fenómenos. La pregunta por el “por qué” como función de control y ejecución está presente ya en los procedimientos de selección y adaptación de la vida. Toda una perspectiva crítica se abre a partir de esta distinción, va dirigida contra la idea de un conocimiento científico objetivo desinteresado, pone en evidencia la contradicción que supone la pretensión, a la vez que interpreta las postulaciones de la metafísica tradicional como el producto de esta confusión entre la búsqueda de comprensión y el interés práctico de control del medio. En este sentido la crítica se ubica dentro de una

perspectiva kantiana-schopenhaueriana cuando determina el sentido de la lógica como una función de estructuración de la experiencia; sólo que Macedonio no acepta que esa estructuración sea necesaria *a priori*. Macedonio, congratulándose con el pragmatismo de William James, insiste en que la especulación científica y filosófica no es desinteresada, que ya en la partición sujeto-objeto se pone en juego un interés por dominar, controlar los fenómenos, una determinada forma de actuar. Y sostiene que una verdadera contemplación debe abandonar todas las categorías lógicas, que la contemplación debe abandonar la ciencia y acceder a la actitud mística.

En los primeros tiempos de la indagación Macedonio se mantiene dentro de una perspectiva crítica tanto en sus consideraciones teóricas como prácticas. Por un lado, queremos conocer, en la contemplación metafísica, el ser más allá de nuestros intereses y sólo la mística accede a ese conocimiento; por otro, queremos la felicidad, estamos interesados en la felicidad y legítimamente buscamos maneras de obtenerla. Macedonio subsume a la ciencia en este interés práctico de felicidad en el cual hallaría su valor y consistencia. La investigación de los ensayos prácticos de 1906-8, a diferencia de la metafísica de la misma época, parte de la suposición de la existencia de la vida, la muerte, el mundo, afirma que en orden a la felicidad, “lo que vale más que todas las reglas, todas las previsiones y todos los favores de la suerte” es “morir en momento oportuno o acertado” (III: 31), cuando está por comenzar un período de vida dolorosa, el cual, en virtud de la ley de relativismo hedónico que lo rige, inevitablemente sigue a todo período de felicidad. La metafísica, en cambio, niega la posibilidad de la muerte, declarándola inconcebible y afirma la eternidad y continuidad de la conciencia: “«muerte» o «nada» es estar fuera de la «actualidad sentida», un imposible” (VIII: 314). La mística, que no actúa en función de cambiar las cosas, sino que deja “que suceda la contingencia cualquiera”, “ahorrándose toda Acción” (VIII: 362)²⁹⁵ es la actitud que corresponde a la metafísica según afirma aún en 1942. Práctica y mística aparecen aquí nuevamente como dos resoluciones posibles distintas de la existencia, que se presentan como alternativas excluyentes, las cuales sin embargo han sido seguidas ambas por el autor que vacila entre una y la otra aunque declara preferir la metafísica. Notamos sin embargo la presencia de una sutil pero inquietante variación

²⁹⁵ Ver cita completa de VIII: 362 en 2.2. La enajenación de la sensibilidad o ¿cuál es la relevancia de la metafísica, p. 44.

en el hecho de que la metafísica es ahora llamada *práctica* “ablative” (VIII: 367), es decir, destinada a deshabilitar la acción.

En el avance de la investigación metafísica, que culmina en la afirmación de la preeminencia de la afección, el trabajo especulativo se encuentra remitido en última instancia a lo que es insoluble del interés. Y con ello el interés mismo cobra una nueva significación. Porque el interés afectivo ya no es un interés de manipulación racional de la realidad. Esta finalidad de manipulación está presente en la idea de “morir en momento oportuno” (III: 31), que se ofrece como respuesta en la ciencia práctica en 1906-8, pero con la metafísica de la afección se verá que el interés afectivo se encuentra implícito no sólo en toda acción sino en toda sensibilidad, ya que el interés, o el juego del placer y el dolor, es una fuerza inmanente a todo fenómeno. No se tratará del interés del sujeto de conocimiento ni del sujeto egoísta. No hay sujeto, sólo hay afección. El interés afectivo inmanente al fenómeno no se satisface en el goce individual, no coincide con el interés del individuo corpóreo, éste pertenece a aquel, el cuerpo repercute en la afección, pero no la domina necesariamente, ni la limita, la afección excede a las sensaciones del cuerpo. Los intereses individuales pueden verse menoscabados y el placer del individuo verse disminuido por una situación que sin embargo le dé felicidad. El placer o el dolor que en alguien produce el placer o el dolor de otros cuerpos no es un placer corporal.

[...] todo lo que no es una sed de traslación del yo, un recíproco afán de ser uno el otro, la alegría admirativa por el ser personal de otro, no tiene interés ético ni místico, o mejor dicho, es lo Feo del Ser y del Arte. (VIII: 334)

El yo individual está determinado por su cuerpo. Pero la individualidad nemónica, de la que habla Macedonio diciendo que es eterna, alcanza la perfección por el desprendimiento de ese cuerpo, que se revela como una imagen entre otras a la atención metafísica, y cuya preponderancia en el ánimo es superada en el altruismo, en la pasión y en la mística.

5.2.2.2. La metafísica de la afección, la praxis y el ser

La conexión de las vías metafísica y práctica se hace muy evidente en uno de los textos más tardíos publicados en las *OC*: “Verdades pedantes frías y verdades calientes”, de 1944. Allí Macedonio utiliza ideas creadas y desarrolladas en los ensayos prácticos de 1906-8 para caracterizar a la metafísica de la afección, por

ejemplo, la idea del relativismo hedónico que se expresa en 1944 diciendo: “La Afección es un presente continuo sin intervalos [...] alternando en dos notas –Placer o Dolor– bajo una regla casi constante de compensación” (VIII: 378), y que había sido fundamentada en aquellos estudios sobre la felicidad ²⁹⁶.

Entre las “Verdades calientes” (VIII: 377) que en 1944 buscan explicar la “verdad” de la *Metafísica de la Afección* se encuentra la misma concepción expresada en los mismos términos que en 1906-8 utilizó en la “Crítica del dolor” para caracterizar la comparación entre los valores del placer y del dolor. Dice en 1944:

Veamos si se entienden accesiblemente estas verdades de la Afección. La verdad total de la Afección, del pobre ser humano (y de todo viviente) es esta: “*Dios da las cargas pero da las fuerzas*”²⁹⁷. Dos observaciones: *Dios* es aquí interjectivo, emocional; reemplácese por “No hay cargas sin fuerzas”. La segunda frase (“da las fuerzas”) puede comprender (además de la reacción psíquica) a lo activo o voluntario mental y muscular de aprender, conocer, y de inventar e impedir o aferrar causas adversas o convenientes. Esta parte del supremo Saber está enunciada en otros dos dichos universales del hombre: “Dios ayuda a quien se ayuda”, o, graciosamente: - “Dios da las ollas pero no las tapas”. En suma: Soportar (eclipsar), o conseguir o impedir con conocimiento y acción: Praxis. (Con más gracia aún se formuló

²⁹⁶ En la “Eudemonología”, casi 40 años antes, afirma que el placer y el dolor se compensan en toda vida porque: “la vida es invención del alma; placer y dolor son sus invenciones; placer es lo que el alma quiere que sea presente; dolor lo que quisiera que deje de ser presente; pero la vida sin el dolor podría ser cualquier cosa menos un algo hedónico, y el alma quiere que la vida sea un algo hedónico, además de otras cosas; por eso hay tanto dolor en ella aunque es una invención del alma y por eso hay más placer que dolor, porque es invención del alma. Si tales opiniones pueden autorizarse con un símil cabe decir que la vida sin dolor podría ser cualquier cosa menos algo hedónico [...] El placer no podría crecer como no puede aumentar la luz del mundo como hecho subjetivo pues todo acrecentamiento de la duración del reino de la luz lleva correlativa una intensificación de nuestra sensibilidad para la oscuridad. Puede prolongarse el día pero la noche será tanto más extraña para nuestros sentidos” (III: 19).

Contraponiéndose al pesimismo de Schopenhauer y haciéndose eco de la célebre sabiduría del ateniense Solón, Macedonio afirmaba entonces que: “La felicidad existe: el placer es real, pero en el conjunto de la existencia de una persona que haya vivido cuarenta o cincuenta años y aún menos, el placer y el dolor se compensan casi en absoluto. Sólo de un joven muerto a los quince años o antes se podría decir que fue muy feliz” (III: 25).

La búsqueda eudemonológica en este marco de relativismo hedónico se funda en la idea de que:

“Por poco que se incline la vida en la mayoría de los casos a procurar más placer que dolor, ya es buena y deseable. Y la mejor prueba de que es generalmente deseable está en que es generalmente deseada. Suponer que podría continuar prevaleciendo el deseo de vivir a pesar de que en el contenido de la experiencia individual y hereditaria prevalecieran los capítulos de dolor sobre el placer es enteramente caprichoso” (VIII: 18).

Aclara que esta relatividad del placer y el dolor se cumple caracterizando a la vida según largos periodos: “es un rasgo general de las vidas individuales que aparezcan divididas en largas épocas de sufrimiento y de bienestar alternativamente [...] pues ningún acontecimiento por extraordinario que sea puede trasportar a un hombre de un día para otro de la dicha a la infelicidad” (III:30).

Esto último es lo que da razón de la conclusión antes mencionada, que dice que “morir en momento oportuno o acertado” (III: 31) es la mejor propuesta para la felicidad. Además de explicar las curiosas predicciones hedónicas que hace Macedonio respecto de su propio futuro (III: 48-52).

²⁹⁷ La cursiva es mía.

popularmente el dicho: "Dios da las ollas y el Diablo confunde las tapas"; el Diablo viene a ser aquí el Cosmos adverso, del que hemos de defendernos con inteligencia y acción). (VIII: 378)²⁹⁸

²⁹⁸ Al final de la "Crítica del dolor" (1906-8) se refiere al mismo dicho de sabiduría tradicional tomándolo como una referencia popular a la comparación entre los valores de las intensidades y duraciones del dolor con respecto de los de la "labor de soportación" de la conciencia, que se propone como medio de investigación para el desarrollo de una eudemonología. Dice: "¿Qué vinculación hay entre la Crítica del Dolor y la Eudemonología? Eudemonología es la investigación de la probabilidad o efectividad en el pasado de un balance hedónico favorable en promedio al vivir sobre el no vivir, comparadas severamente las intensidades, frecuencias y variaciones del dolor y del placer. La Crítica del Dolor es, como la Crítica del Placer, la comparación entre los valores, diremos, del dolor y placer en perspectiva y su efectivo valor al tiempo de ser experimentados; y la comparación entre los valores afectivos inherentes a la labor misma de soportación, con los dolores experimentados, según la fórmula de la sabiduría tradicional, religiosa, de que Dios da las cargas pero da también las fuerzas proporcionadas. Juzgamos con agrandamiento tanto el dolor futuro como el placer futuro, y el momento presente de ellos resulta tanto para el placer como para el dolor, menor en contenido del que le adjudicaba nuestro juicio previo" (III: 20-21).

En 1938 al comentar la "Crítica del dolor", Macedonio pone nuevamente por delante el citado dicho diciendo que expresa la afirmación de que "la experiencia humana" comprueba que: "el dolor excita inmediatamente una suma, proporcional a su intensidad, de fuerzas de soportación, es decir de actividades voluntarias a las que son correlativas las sensaciones del placer de toda actividad desplegada que, simultáneas al dolor que se está soportando, hacen una simultaneidad del tono afectivo positivo con el tono afectivo negativo, es decir compensan o anulan el dolor" (III: 68).

El tratamiento de la relación entre el dolor y las fuerzas de soportación desplegadas por la voluntad es explanado en 1906-8 en la "Teoría del valor – El esfuerzo" (III: 75). La idea de este ensayo es que el valor consiste en el despliegue de una actividad muscular y atencional que se opone conscientemente a los estados de dolor intenso de manera tal que el dolor no se siente: "la *actitud de valor* es precisamente una brusca e intensa erección, por decir así, de toda la capacidad activa individual, y no hay más actividad que la contracción muscular y la contracción atencional" (III: 79).

En los escritos prácticos Macedonio define al placer como el sentimiento que acompaña a toda *actividad* desarrollada libremente, y al dolor como el sentimiento que acompaña a toda *actividad* impedida. Esta concepción está inspirada en Schopenhauer para quien placer y dolor no son representaciones sino "afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: son un forzado y momentáneo querer y no querer la impresión que se sufre" [Cfr. *Supra* 5.1.3.1.2. La sensación como el todo de la conciencia y la existencia de imágenes de los estados afectivos (VIII:125-153), cita completa de (Schopenhauer, 2009a [1844], § 18: 119), p. 230, n. 249]. Con la diferencia de que para Macedonio "el cuerpo" es una contingencia de la imagen, y las afecciones son independientes de él. Sin embargo, como según Schopenhauer el cuerpo es mero fenómeno de la voluntad, las concepciones no se contraponen por la afirmación o la negación de la existencia del cuerpo, sino porque Macedonio piensa a la afección como independiente del cuerpo, mientras el autor alemán se atiene en su concepción de los afectos a la tradicional vinculación de los mismos a él.

En los escritos prácticos Macedonio afirma que el valor surgiría en cada momento en que el dolor se hiciera presente si su disponibilidad no fuera estorbada por el sentimiento de temor, que huye impidiendo la actividad de soportación. A pesar de la existencia de esta disponibilidad, el valor no es considerado aquí como una actitud natural sino adquirida, producto de un cultivo, lo natural es que ante una perspectiva de dolor surja el sentimiento de temor, una tendencia a huir, pues dice: "todo el valor es adquirido por el individuo mediante una cultura especial más o menos deliberada o consciente, no se hereda ni viene regalado en un sólido sistema nervioso" (III: 78). Pero en 1938, cuando comenta su "Crítica del dolor", en cambio, considera a esta labor de soportación un producto del *longevismo*, afirmando que cada vez que aparece frente al dolor el instinto de autodestrucción, la huida del cuerpo ante el dolor, "aparece en seguida el esfuerzo y las sensaciones de esfuerzo de soportación" (III: 68), considerándolo de un modo más general no ya como el cultivo de la voluntad de la actitud valiente, sino como un efecto de adaptación de las especies sobrevivientes. El cultivo del valor sería una especialización voluntaria, pero el esfuerzo de soportación ya está inscripto en la vida como mecanismo

Puede afirmarse que la frase popular en cuestión es tomada por Macedonio como una versión existente en la conciencia colectiva de la crítica afectiva con la que él mismo se propone esclarecer las posibilidades hedónicas de la existencia viviente.

Esta coincidencia en los textos pone de relieve que las investigaciones prácticas de 1906-8 son la base sobre la cual Macedonio piensa la metafísica de la afección, y que en los amplios desarrollos descriptivos del placer y del dolor que hace en ellas se encuentran los lineamientos que definen los conceptos afectivos de su metafísica, excepto en lo que toca a las tesis emocionales, que en aquellos primeros escritos se dejan en suspenso (III: 66) y que dan contenido a las teorías de la altruística, la estética y la humorística de los últimos tiempos.

Macedonio utiliza la palabra “práctico” al principio para indicar el carácter convencional y conveniente que tienen las creencias en la vida en general. Cuanto más y mejor asegurada esté una creencia, tanto más útil a la acción. Utiliza un concepto de práctica muy afín al de Bergson y, del mismo modo que el filósofo francés, opone las construcciones de la inteligencia a la contemplación metafísica,²⁹⁹ y el sentido práctico al espíritu; la explicación de las cosas mediante relaciones, a la comprensión directa de una visión que no se separa de lo que es.

Este carácter funcional y calculador del conocimiento práctico sólo tiene valor para la conciencia en cuanto está orientado hacia la superación del dolor. En 1906-8 parte de la idea de que lo que guía el aprecio de las conveniencias prácticas es siempre este principio de economía hedónica. Aunque el placer y el dolor son relativos y se compensan casi totalmente a lo largo de la existencia individual, la posibilidad de

de los instintos de supervivencia de las especies. En la actitud valiente la actividad desplegada tiene que generar fuerzas activas musculares que anulen la sensación dolorosa, y fuerzas activas que anulen la emoción del miedo que huye impidiendo contrarrestar el dolor. Quien ejecuta el acto valiente no siente el dolor, porque el sentimiento es anulado por el placer de la actividad desplegada en función de eclipsarlo: “En el acto de valor no hay dolor: sólo hay dolor para el miedo” (III: 78).

²⁹⁹ Aunque Macedonio no acuerda con la concepción de la duración y del movimiento de Bergson, se encuentra en plena consonancia con él en lo que respecta a la oposición inteligencia-contemplación, y la diferencia entre interés práctico y visión metafísica, al menos en los escritos de principios de siglo. De modo que, descontada su referencia al continuo del movimiento, Macedonio podría en 1907 hacer suya la siguiente afirmación bergsoniana: “Siendo la inmovilidad aquello que nuestra acción necesita, la erigimos en realidad, hacemos de ella un absoluto, y vemos en el movimiento alguna cosa que se le sobreagrega. Nada es más legítimo en la práctica; pero cuando trasportamos este hábito del espíritu al dominio de la especulación, desconocemos la realidad verdadera, creamos, deliberadamente, problemas insolubles, cerramos los ojos a lo que hay de más vivo en lo real” (Bergson, (1976 [1934]: 118). Deberíamos cambiar la introducción de la frase del principio “siendo la inmovilidad” por “siendo la ordenación espacio-temporal [y continuaria] aquello que nuestra acción necesita, la erigimos en realidad, hacemos de ella un absoluto, y vemos en el sentir alguna cosa que se le sobreagrega (...)”.

alcanzar un poco más de goce que de sufrimiento a través del ejercicio de reglas voluntarias aportaría elementos para la consecución de la felicidad. Como ejemplos de este tipo de reglas Macedonio sostiene haber encontrado los siguientes preceptos:

- 1) Necesidad y conveniencia del esfuerzo, del mínimo esfuerzo en todo momento. [porque la acción produce placer]
- 2) Todo-solucionabilidad hedónica de toda situación mental o práctica [como actitud ante cualquier dificultad].
- 3) Anulación del ocio propiamente dicho. (III: 81)

Dado que el conocimiento práctico es adquirido en forma natural por todo ser vivo en el trayecto de la experiencia, sostiene que las reglas para la vida que la investigación intelectual-práctica pueda aportar serán útiles siempre y cuando el dolor del esfuerzo y la cuota de resignación que implique su investigación y su cumplimiento no sean en total mayores que el placer que busca aportar el ejercicio de la regla como resultado³⁰⁰. Considera que el valor de la ciencia estriba en esta clase de utilidad, que es a fines prácticos que la inteligencia realiza la separación sujeto-objeto que habilita la investigación de la naturaleza o de la sociedad y sus predicciones, y pone seriamente en entredicho que el estado actual de la práctica científica cumpla con el requisito de una economía hedónicamente eficaz. Tanto en lo que respecta a la investigación teórica como a la implementación tecnológica del saber, considera que aportan muchas veces más dolor que placer a la vida individual y a la sociedad en su conjunto. En este sentido hace objeto de pormenorizadas críticas a la física, a la medicina y a la teoría y la práctica económica, social y política.³⁰¹

Por su parte, la contemplación está desde el principio asociada a una atención

³⁰⁰ Aunque contempla la posibilidad de que un esfuerzo que resulte económicamente ineficaz para quien lo realiza pueda ser útil para otros. Alguien puede hacer mucho esfuerzo para encontrar algo que le reporte mucho menos placer que el resignado en ello, en su caso el resultado del esfuerzo no compensa los dolores de haberlo realizado, pero el hallazgo puede ocasionar beneficio para algún otro que ponga en práctica el resultado sin necesidad de esforzarse en encontrarlo. Y como los que apliquen los resultados de una investigación tortuosa pueden ser muchos en comparación con quienes realizaron la investigación que les resultó en un saldo hedónico negativo, puede este resultado ser útil a fin de cuentas para la sociedad en su conjunto de todos modos: “Del saldo de ventajas sobre inconvenientes hay que deducir la molestia del trabajo de estudio, comprobación y ensayos que habrá costado el descubrir la regla: los beneficios que de ella se recojan estarán casi bien pagos o casi compensados con las molestias de buscarla primero y de ejecutarla después; si aún queda saldo aunque sea muy módico la regla es muy apreciable; mas para un tercero que no se ha tomado el trabajo de estudiarla y que la acepta porque se la recomienda un padre, un amigo inteligente o un autor prestigioso, las reglas son aún más benéficas” (III: 26).

³⁰¹ Más adelante este principio práctico del placer se verá complejizado por la intervención del principio longevista; la conciencia busca el placer, pero a esta búsqueda la vida opone sus necesidades de perduración. Y parte de sus conclusiones prácticas apuntan a arrebatar al longevismo el poder práctico de la existencia.

que no realiza la separación interno-externo, que disuelve tanto al sujeto como al objeto accediendo a una experiencia en la que no existe la diferencia sueño-realidad, recobrando la inocencia de la visión en una experiencia despojada de preconceptos, en un presente no pre-moldeado por la experiencia pasada, ni por las categorías lógicas, que son fundamentalmente prácticas y calculadoras del conocimiento aperceptivo.

El acceso a la esfera puramente contemplativa de la atención requiere de una crítica implacable conducente a la destrucción conceptual del mundo material que constituyen las creencias prácticas imperantes.

La contemplación se orienta hacia el conocimiento del “ser” en sí del fenómeno, en contraposición a la manipulación de los hechos a que se dirige la ciencia a partir de la determinación de relaciones constantes y verificables entre ellos. Las creencias prácticas son técnicas para hacer que las cosas se comporten en beneficio de quienes actúan. La conciencia viviente se acostumbra a ver las cosas desde la perspectiva que conviene a la práctica hasta el punto de que ya no puede ver más aquello sobre lo cual establece sus categorías y confunde esas conveniencias con el ser y la verdad. Con el agravante de que, al olvidar su origen hedónico, las creencias se naturalizan e imponen obediencia más allá de su función, limitando las posibilidades de la existencia.

Macedonio concibe entonces por contraste a la metafísica como atención carente de interés práctico, o más bien como trabajo de eliminación de esas costumbres prácticas que dominan la atención, implicando esta eliminación una actitud no pasiva precisamente, sino de activa atención a lo que es, por lo que podría decirse que más que carente de interés práctico la metafísica esta provista de un interés impráctico. Un trabajo sobre las imágenes, que piensa o contempla la experiencia sin actuar, suspendiendo todas las relaciones y juicios:

[...] la psiquis es sensación, imagen y nada más; las deliberaciones, resoluciones, juicios, razonamientos, nociones, son siempre y totalmente tejidos de imágenes táctiles, visuales, etc. (VIII: 83)

La contemplación debe superar con esfuerzo los automatismos de la conciencia tendientes a determinar lo que se presenta por las relaciones que la práctica estipuló. Desconectados esos automatismos la atención puede registrar lo que aparece tal como aparece, el ser mismo, el fenómeno. Constituyendo ésta una experiencia de

“la ilimitada posibilidad” (VIII: 47) que atribuye Macedonio al fenomenismo³⁰².

No obstante, luego, con el descubrimiento de la preeminencia de la afección sobre la imagen, la diferencia entre contemplación y práctica se hace objeto de una nueva disolución y el desarrollo de la metafísica de la afección conduce a superar la metafísica contemplativa de los comienzos. Todavía en *No toda es vigilia* Macedonio afirma la “conocibilidad perfecta del *Ser*”³⁰³ (VIII: 231-232). Pero el avance deconstructivo de la crítica arriba en los últimos escritos a la negación de la existencia de todo contenido a la palabra “ser”³⁰⁴. En los primeros escritos la prioridad de la investigación metafísica estaba puesta en la contemplación del “ser”, por oposición a la observación de lo “relacional” entendido como práctico, y en los últimos el ser mismo se manifiesta como relacional o práctico de modo que pierde su lugar central en la contemplación. Podría decirse que la contemplación se habría vuelto autocrítica llevando al reconocimiento de la practicidad de la palabra “ser” y a su consecuente exilio de las arenas de la contemplación metafísica. Por eso la metafísica no tendría como meta prioritaria la búsqueda y comprensión del “ser” sino que habría hallado su objeto en la afección por oposición a la representación práctica del mundo.

Sin embargo, esta interpretación se cae al considerar que la afección, el placer-dolor, es lo que guía según Macedonio a toda práctica: las imágenes mismas de la inteligencia aperceptiva deben su función práctica al hecho de estar unidas a la afección. Porque entonces lo que guía a toda práctica coincide con el ser puro y simple, siendo lo que tiene la preeminencia en la metafísica. De manera que no se trata con la metafísica de la afección solamente de una profundización de la actitud contemplativa (profundización que también acontece, en el sentido de que hasta cierto momento no

³⁰² Cfr. 1.3. La salida de la escena cartesiana, p. 37, cita de VIII: 46-47; a la que aludimos también en 5.1.5. La irrealidad de la afección, p. 264, al desconectar el concepto macedoniano de “afección” del de “realidad” y del de “verdadera realidad”.

³⁰³ La cursiva es mía.

³⁰⁴ Vimos (en 4.2.3.1.1. la multiplicidad del ser y la repetición, p.183 (cita de VIII: 376), y al abordar el cambio de perspectiva respecto de la inespecificidad de la afección, en 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, p. 194 (cita de VIII: 367 y 372)) la afirmación de que “La existencia no existe” (VIII: 372) expresada en “Verdades pedantes frías y verdades calientes” y “Descripcio-Metafísica” respectivamente. También bajo el título de “Pre-síntesis” afirma que entre dos fenómenos simples no hay nada en común, ni siquiera el “ser” (VIII: 408) Mientras que en “Verdades pedantes frías y verdades calientes” sostiene también que lo que aparece es tal como aparece, pero no “es”: “todo es sentir pero nada se siente (inexistencialista). Esto es verde; pero el verde no es” (VIII: 380).

se había captado ni asumido en todo su alcance la importancia superior de la afección sobre las imágenes), sino que el cambio también lleva a poner en cuestión la idea, que imperaba en los primeros ensayos, de que el trabajo metafísico tiene por finalidad última alcanzar la *contemplación* de un “«estado» simple y puro” (VIII: 65) donde aparezca el ser libre de ataduras y de relaciones. Ya en *No toda es vigilia*, donde la preeminencia de la afección cobra mucho relieve, y la pasión, apenas mencionada en los primeros escritos se vuelve la protagonista indiscutida de la investigación, la palabra “contemplación” es utilizada en incontables ocasiones, y la “visión” es objeto de críticas por manifestarse como metáfora paradigmática de la metafísica de la representación (VIII: 285-286). Lo “simple”, o no relacional, que no se deja ya identificar, y cuya afirmación nunca se abandona, porque es la afirmación de un contenido sensible del fenómeno, halla su fórmula más elocuente en la idea de que la conciencia o mundo son continuos, aunque “para el conocimiento o atención indirecta y para la acción, son la máxima separación o separabilidad; como es separadora la palabra, también” (VIII: 368). Pero aún es necesario hacer a esta fórmula la salvedad de que:

[...] lo «nuevo», lo «simple diferente» son, en primera percepción, mundos nuevos – si son absolutamente nuevos y simples–, [y de que] lo «nuevo» acaeció, muchas veces en mí. (VIII: 367)

Idea que da razón de la tesis con que Macedonio niega la unidad del Ser: “la existencia no existe” (VIII: 372) que tiene por corolario la aseveración de multiplicidad de mundos: “el Mundo no es Uno ni identificable: dos simples diferentes nuevos no son del *mismo* Mundo” (VIII: 367)³⁰⁵.

La afirmación de la existencia de “simples diferentes” tiene la función de promover lo singular sobre lo general, lo contingente sobre lo necesario, lo sensible sobre lo conceptual. No apunta ni a una fundamentación ni a una reconstrucción de lo complejo. Al contrario: “lo simple” desarticula toda cosmovisión, todo intento de establecer un orden unitario del mundo, es la manifestación de que la realidad se da “a veces” de una manera, “a veces” de otra³⁰⁶. Hemos visto que Macedonio afirma que,

³⁰⁵ Cfr. 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de la sensación, cita de VIII: 367 y de VIII: 372, p. 194. Y en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición, pp. 181-184, la exposición del cambio de concepción que va de la búsqueda de una reducción de la multiplicidad a la simplicidad de la afección a la afirmación de la multiplicidad.

³⁰⁶ Cfr. 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición: El cambio de concepción respecto a la

aunque existen constantemente multiplicidad de estados, el estado simple se experimenta en virtud de la atención (VIII: 410), de modo que es tan frecuente la existencia de multiplicidad de estados simultáneos como de estados simples³⁰⁷:

Si un estado afectivo dura un minuto, durante él no hay más que un estado en nosotros, en el Ser, en el Mundo, durante él el Ser no tiene Variedad, es totalmente un solo igual estado y nada impide que durara eternamente un dolor concomitando con estados no afectivos. (VIII: 410)

La profundización de la contemplación muestra que el ser es una categoría relacional, y el descubrimiento de la preeminencia de la afección muestra que el sentido de las imágenes, tanto de sensación como de ensoñación, es metafísicamente secundario y dependiente de la afección:

En la concepción mística repugna admitir la existencia en el Ser de estados absolutamente inafectivos, pues el placer-dolor es lo único que importa en el Ser, en la Vida y en el Arte, y las Representaciones, tan principalmente estudiadas por los metafísicos, sólo valen quizá como signos de la presencia o inminencia del placer y el dolor. (VIII: 285)

Dante Aímino ilustra con el pasaje anterior la siguiente afirmación:

La imagen es forma, y ésta como todo dato, carece en sí misma de interés: es siempre medio. O hay placer asociado, contiguo, a la imagen, o hay placer diferido por la serie de imágenes que a la postre valen sólo como indicios de placer o dolor. Ello implica que las imágenes tengan sólo un sentido instrumental o no tengan ninguno: su identificación estética, su relación lógica, y demás operaciones que la inteligencia hace con ellas (asociar, inducir etc.) a corto o largo plazo remiten a un hedonismo constitutivo que cuenta como la única verdad del alma a la que Macedonio se refiere con la expresión de *conciencia mística*. (2010: 122)

Pongamos en consideración ahora la cuestión del ser como *relación* desde otra perspectiva: la afección en tanto fenómeno simple es placer-dolor, pero también es relacional en sí misma, es deseo o voluntad. En lo que aparece como un giro hacia la práctica hay también un cambio respecto del valor de lo que es relación. *El ser es relación*. Esto, visto desde la contemplación, implica que no es fenómeno simple, y que por ello no da solución al problema metafísico. Pero a la vez abre nuevas perspectivas a la metafísica, cuya crítica ha conducido a la mayor disolución del orden del mundo, despejando el camino para que lo relacional por excelencia, que es para Macedonio la pasión, despliegue su poder vinculante.

existencia de la multiplicidad a que nos referimos en la nota anterior (n. 305), tiene un correlato en el cambio de perspectiva respecto de la práctica y lo relacional. Éste debe explicarse por la aparición de la idea de un relacionar activo de la afección, frente al relacionar pasivo, reactivo, o longevístico, de la sensación.

³⁰⁷ En 4.2.4. El fenómeno puro, simple y la inespecificidad de lo sensorial, p.195, 1ª cita de VIII: 410 y pp. 195-196: ver allí tres citas de VIII: 409.

Macedonio encuentra por un lado que la visión está dominada por la afección, y es necesario desconectarla de ese dominio para poder pensar con claridad, contemplar lo que es con independencia de las creencias y de los temores y deseos que dominan la práctica vital, pero la contemplación da por resultado que es la afección, y no la lógica, lo que domina y rige lo relacional.

Este retorno del interés metafísico sobre lo relacional se observa también en su concepción de la realidad del mundo, donde la afección se expresa en creencias causales, entendidas metafísicamente como secuencias inmediatas. La tesis que Macedonio enuncia con la fórmula que dice “el Mundo se da una sola Vez” (VIII: 398) implica una revalorización de lo relacional y, asimismo, una reelaboración de su posición respecto de ideas anteriores. Macedonio enuncia ese cambio a la vez que afirma que “una experiencia de contigüidad ahora vale más que toda la libertad de lo futuro” (VIII: 323)³⁰⁸.

La “percepción de contigüidad”, una percepción relacional, “vale más” que la libertad. La “libertad de lo futuro” es la soltura de aparición de los fenómenos simples e imágenes desligadas, la irrepetibilidad de los fenómenos. En correspondencia con este cambio de perspectiva sostenemos que Macedonio arriba a la conclusión de que la contemplación es necesaria para alcanzar la libertad de la visión metafísica, pero luego esta visión metafísica devuelve junto con la “preeminencia de la afección” una revalorización de lo relacional, pues concibe un relacionar que no está gobernado por la lógica, sino por la afección. La misma revalorización la encontramos también en otros pasajes que dan importancia a la *continuidad* de un fenómeno, a su mantención en la duración³⁰⁹, ya que la duración establece una relación de lo sensible consigo mismo. Asimismo, en su concepción de la “eternidad de la sensibilidad nemónica” (VIII: 245), la memoria es el elemento relacional constituyente de la eternidad. Esta memoria, junto con la atención, son concebidas como afectividad: “la misma Memoria dentro de la Sensibilidad *es* una emoción, no una determinación de identidad” (VIII: 245, n3).

³⁰⁸ Hemos hablado ya de este cambio de posición de Macedonio en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición. Ver cita completa de VIII: 323, de II: 143 y de García, 2003: 18, p. 182. En este apartado también nos referimos a un “cambio en la concepción de la causalidad”, de la pluralidad y lo relacional.

³⁰⁹ Ver cita de VIII: 330-331 en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición, p. 180.

Retomando lo dicho, creemos que, al momento en que Macedonio niega al “Ser”, en “Descripcio-Metafísica”, la actitud crítica contemplativa toca el límite de la disolución más allá del cual no se puede extender, y a partir de ese momento la investigación cambia de dirección y de signo. Deja de ser destructiva y pasa a investigar nuevas posibilidades de acción, involucrándose en el encuentro y descripción de esas posibilidades, pensadas éstas en su despliegue en correspondencia con la afección y sin sujeción alguna a la lógica, ni a la práctica en el sentido del interés de la supervivencia. Entre las actividades descritas en este sentido citamos como ejemplos a la *altruística*, la *trocación del yo* en la novela, y el *humor conceptual*. En el ámbito de la exégesis de estas relaciones que la metafísica aborda tiene un lugar preponderante la cuestión de la existencia del “otro”, la otra persona está siempre presente como la posibilidad relacional más radical de la afección, la amada, el lector, el destinatario del chiste. El otro es la posibilidad que hace de cada uno un médium para que la afección, que no es propiedad de nadie, alcance cierta perfección, belleza, poder.

Este límite y este momento de cambio de dirección no se da a la manera de un corte conceptual abrupto de la obra en dos partes sucesivas contrapuestas, sino que está latente desde el comienzo. La negación del ser orbita toda la obra, y las dos direcciones, la destructiva y la propositiva, laten desde el inicio hasta el final bajo diferentes rostros: el de la crítica y la mística, el de la contemplación y la pasión, el de la imagen y la afección. El ser era ya señalado como un concepto provisional y sin contenido privativo en los escritos del comienzo, pero su negación sólo alcanza plena resolución y claridad en los años 40. En *No toda es vigilia* todavía Macedonio dice: “la existencia, *el ser*, no es negable, dado que de nada puedo hablar o pensar si no es existencia, estado” (VIII: 255)³¹⁰.

Que la afección es acción ya había sido registrado en los estudios prácticos, el placer es actividad y el dolor impedimento de actividad (III: 69). Claramente en 1906-

³¹⁰ Ver cita completa de VIII: 255-256 en Cap. 3, Itinerarios de la analítica, pp. 67-68. Esta afirmación, que vimos aparecer ya, tiene un valor central en nuestro análisis porque, por un lado, es un claro ejemplo del modo en que Macedonio se posiciona en sus abundantes y tajantes negaciones y, por otro, porque es testigo de una de las variaciones fundamentales de sus fórmulas: Aunque Macedonio finalmente niega el concepto de “Ser”, esta negación, como las otras, no significa nunca una promoción del vacío y del sinsentido, o una negación del valor de la existencia, sino que, por el contrario, implica como contracara, la afirmación de la plenitud y riqueza ilimitada del fenómeno, que no se deja captar por el vacío del concepto.

8 establece que la afección es fenómeno resultante de un diferencial de las fuerzas activas y pasivas, del poder y la impotencia del deseo para satisfacerse. La presencia constante de la afección consiste en un desequilibrio de las fuerzas de actividad: cuando el placer y el dolor están en equilibrio no hay sensibilidad, y nosotros podríamos educar a la afección a fin de eclipsar algunos dolores. El placer es el sentimiento de un *plus* de fuerzas para la acción (para la acción muscular o mental); el dolor es el sentimiento del impedimento de la actividad deseada, de una falta de fuerzas para el despliegue de la actividad, o de una fuerza que se opone a la actividad (III: 79). La metafísica de la afección, pese a ser “enteramente descriptiva” (VIII: 376) y contemplativa, percibe y describe la experiencia, proponiéndose una “corrección emocional” (VIII: 376). Y en este proponerse contra una emoción ejerce un acto, un esfuerzo que, aunque se realiza por medio de la contemplación (acción mental), se sostiene en un activo esfuerzo de atención, interés, afección.

La corrección que Fernández se propone desde el punto de vista práctico es la de recuperar la “todo-comodidad concienical” (VIII: 376) perdida. Surge como un esfuerzo en respuesta al dolor que esta pérdida ocasiona. Para contrarrestar, “eclipsar” ese dolor. El trabajo muestra como resultado que las causas de ese dolor son las creencias intelectuales provenientes de la metafísica de la representación. La negación de estas creencias implica la anulación del poder de las mismas sobre la visión y también sobre la acción, ya que la emoción metafísica es un “estado de mortificación por desarme de la acción” (VIII: 364)³¹¹. Y la metafísica restaura las posibilidades de la conciencia de actuar.

Al desconectar los fenómenos de esas creencias la conciencia deja de producir realidad efectiva, en medio de la cual se encuentra la objetiva, las imágenes son liberadas de las estructuras de la inteligencia representativa y el metafísico ve entremezclarse realidad y ensueño. Pero también deja de sentir el dolor metafísico de impotencia y la acción puede ser retomada. Sin embargo, al ser retomada sin estar subordinada al concepto de realidad, la acción adquiere una nueva concepción, cambia

³¹¹ Éstas, teniendo su origen en la acción, han sido exageradas y han sobrepasado sus posibilidades, volviéndose causa de la impotencia que se expresa en la emoción de asombro. El estado de perplejidad impide la acción, porque la acción implica conocimientos y creencias que el asombro pone en tela de juicio.

de signo; no solo actúa en el mundo práctico sino también en lo irreal. En los últimos escritos Macedonio pone el énfasis en este aspecto hedónico del esfuerzo intelectual metafísico. Dice:

La Metafísica, en suma, es hedonista, es hija del miedo. La intelectualización no es tal pensamiento en sí, sino un esfuerzo para enriquecer y ejercitar los buenos ensueños o la Afección, y amortiguar el énfasis de la Sensación. Es Metafísica de la Afección, pues, pero la precedo de un razonar polémico (Dialéctica es razonar la contradicción verbal ajena, no buscar o dar la Verdad) contra todo el Error Metafísico, Error de verbalidad y contradicción, no del Creer y Vivir. (VIII: 388)

5.2.2.3. La práctica afectiva

El esfuerzo metafísico es el esfuerzo mental que se opone al dolor emocional producido por la falta de comprensión del ser. Esta falta de comprensión es también un estado en el cual la acción se encuentra desarmada. En que se ha perdido la espontaneidad. En definitiva, la metafísica de la afección descubre que somos acción, vinculación o mediación, que la conciencia es acción afectiva y que el mundo y las imágenes son productos de esa acción, descubrimiento que se hace mediante el recurso de ver, contemplar cómo, desconectando los resortes que producen la realidad, ésta se desvanece. La metafísica de la representación ha preconizado la acción voluntaria causal sobre el mundo a partir de pre-representaciones sensoriales. Pero la acción, en sí compleja, antes y después de ser representación y fuerza muscular es afección, surge y se remite a la afección. Es la afección la que despierta la acción que, vinculando imágenes al cuerpo, crea el mundo. La metafísica de la afección preconiza una acción posible entre la afección y las imágenes, una acción que podríamos llamar inmanente, y que Macedonio llama “intraconciencial” (VIII: 378), que actúa no en el mundo externo ya constituido, sino en la zona en que la afección se enlaza a las imágenes y se modifica mientras las ve aparecer o desaparecer por obra de la memoria y los recuerdos, allí donde las creencias surgen, se mantienen y se borran; una acción conciente para la cual “el mundo es una de las percepciones del alma” (VIII: 398).

Pero no debe pensarse que esta acción, por ser inmanente, depende de los deseos de la voluntad individual o hace depender al mundo de ellos. La afección es previa a la individuación, es previa al mundo y al cuerpo, de modo que el cultivo de la afección no implica un dominio de la afección por parte del individuo, ni tampoco un dominio de las imágenes, y menos del mundo exterior. ¿Qué significa entonces? En

principio remitir la realidad sensorial y las imágenes a la irrealidad de la afección. Con ello la sensación pierde peso en el fenómeno mientras las imágenes lo ganan; también significa armarse de fuerzas para enfrentar el dolor, el miedo y las flaquezas a que conduce la creencia en la muerte. Pero sobre todo significa una acción por la cual lo que actúa, es decir, la afección, es percibida. Una acción por medio de la cual lo que actúa se expone y arriesga en lo que es, o donde la acción se vuelve contemplativa (pasión) y la contemplación se hace partícipe de lo que actúa (mística). Significa que la acción se hace receptiva o que la recepción se vuelve activa. Así por ejemplo en el “Poema de trabajos de estudio de las estéticas de la siesta” (VII: 133) dice Macedonio:

Aquel que por el camino de la siesta hace blanco [...] es visto sin figura, transparente, y sólo es fuerte en su debilidad [...] La Siesta, dormir del perfil de lo individual, es el dato mayor de las Cosas, el mayor dato de la inteligibilidad. Nos dice «Ahora sé tú el deslumbrado que ve». En otra hora lo real y la inteligencia se son extraños. (VII: 134)

Mientras en *Adriana Buenos Aires* afirma:

[...] la única virtud, la única belleza, el único asunto ético-estético de las cosas es el altruismo, el amor, la ruptura del yo. El genio, la ciencia, el trabajo, el valor, el no mentir, el no robar, el creer o no creer, son extraños al motivo de belleza de la realidad. Sólo logramos que la realidad nos vea y presencie cuando nuestro yo se alegra en el yo-otro. El altruismo es el asunto de alegría de las cosas. (V: 153-154)

En ambos pasajes aparece la referencia a un ser “visto”, un “presenciar” enigmático de aquellos que han perdido la individualidad, que han roto el yo, al momento de ese desapego, tanto en el ámbito de la contemplación como de la acción ético-estética ¿qué es lo que presencia y ve en esa ruptura y por esa pérdida? Sostenemos que es la afección preindividual. Ésta permanece insensible mientras actuamos determinándonos a partir de las necesidades, intereses, deseos o razones individuales, mientras nos amargamos y animamos en función del cumplimiento y realización de nuestros fines, porque allí lo visible es siempre el objeto de la acción, y en esa acción que busca fines permanecemos engañados bajo la idea de una autodeterminación del Yo. Sólo en el ser por otro, en un querer que implica el olvido de las metas del querer que calcula, puede resplandecer, ser vista, sentida y obedecida la afección como instancia relacional; y surgir el placer que anima a la actividad como tal, no a la actividad que busca algo como efecto, sino el puro goce del ser activo, que nunca puede ser mío (apropiado mediante cálculos o asegurado) y que en cambio sí puede ser del otro.

Macedonio plantea la cuestión como acercándose delicadamente a un misterio

que se va aclarando lentamente, sin llegar a formularse en una decisión determinante, en un juicio concluyente.

La Realidad no es tal, no está ahí afuera, sino que es una sugestión de nuestro sentido práctico. Pero Macedonio también muestra que ese sentido práctico, que puede ser definido como la tendencia natural de la vida a buscar el placer y huir del dolor, está dominado por dos fuerzas independientes: por un lado, está contaminado por una metafísica mal entendida que impone la identidad del ser; por otro, está sometido por el principio vital del longevismo, que se opone y censura al hedonismo de la conciencia.

El sentido práctico está confundido por la metafísica de la presentación cuyos productos son deudores de una interjectiva errónea y errática, que sin haber podido resolver el sentimiento de perplejidad que le vio nacer, y creando sus conceptos a partir de la confusión de la existencia en sí de la realidad con convenciones y categorías relativas a la práctica, convierte lo que no son más que unas convenciones supuestas como convenientes para la acción en sustancias, realidades objetivas, objetos de conocimiento puro, haciendo de unos instrumentos (como son el tiempo, el espacio, el yo, la causalidad) unos poderes inamovibles, creando un mundo de entidades invisibles que justifican y pretenden asegurar la inamovilidad de esas supuestas objetividades que han olvidado su origen subordinado y se han postulado como una naturaleza (la materia justifica la estabilidad de una parte de nuestras imágenes, el yo justifica la identidad de nuestra experiencia, la necesidad y la causalidad justifican la regularidad de nuestras asociaciones). Macedonio afirma que ese sentido práctico enferma cuando es atrapado en unas justificaciones que hacen de él algo que no es, un mundo objetivo; de modo que el sentido de la acción, que no tiene otro motivo de ser que sus tentativas de felicidad y de evasión o de superación del dolor, se convierte, en virtud de las razones y esquemas que pretenden asegurarlo, en fuente de impotencia para la acción, en un universo de objetos autónomos de la voluntad práctica, verdadero en sí e incognoscible, meta de un conocimiento que presume de ser científico, desinteresado y obligatorio. Y la metafísica aspira a curarlo mediante “el robustecimiento de la Afección y una actitud enervante de la Sensación” (VIII: 386).

A su vez la práctica en general está dominada por los intereses de la vida contra los de la conciencia: la vida del cuerpo, que actúa independientemente de la

conciencia, y que la conciencia se representa como un objeto exterior ante el cual se siente sometida. Puesto que para la contemplación metafísica esa dependencia nunca se manifiesta, Macedonio propone negar la dependencia, revertirla: que sea el cuerpo el que depende de la conciencia y no al revés. Es lo que ocurre con las emociones, donde las representaciones de la conciencia estremecen al cuerpo y determinan sus afecciones, sensaciones y movimientos, haciendo el trayecto opuesto al de las sensaciones que causan representaciones y afectos (en el amor, por ejemplo, Macedonio encuentra que la emoción produce cambios incluso en el plano de la sensación).

Según Macedonio, la creencia en una dependencia de la conciencia respecto de la vida del cuerpo trae como consecuencia la creencia en la muerte de la conciencia. Esa creencia está justificada por el propio conocimiento de un mundo exterior, inaccesible en el fondo para la conciencia. La conciencia, al dictaminar su dependencia del cuerpo, impone su propia muerte como contracara del intento de dominación de ese mundo exterior del que cree depender. La conciencia se vuelve inerte cuando piensa algo en que ella no es, y máximamente pasiva cuando piensa que ese algo puede determinar algo en ella misma; de este modo se cosifica o proyecta en la materia y, en la misma medida que se destina a la necesidad de dominar las cosas exteriores, se condena a perecer. El poder longevístico sobre la conciencia se hace posible por esa concesión que hace la conciencia respecto de los poderes de una vida que desconoce.

Macedonio opone a la acción de dominación de la conciencia respecto del mundo exterior, primero, una acción que llama negativa, “ablativa”, de la conciencia sobre sí misma, que apunta a destruir toda la estructura de la dominación material del mundo. Esta destrucción deja abierta la posibilidad de aclarar y promover otro tipo de relaciones y de acciones, otros modos de ser. La posibilidad parte de la conclusión metafísica que versa: las cosas no existen, sólo existen imágenes ligadas a la afección. Conclusión a partir de la cual la conciencia se desliga del imperativo de dominación de todas las cosas por parte del sujeto racional, dominación que incluía la de la afección, y entonces Macedonio propone un tipo de relaciones que apuntan a un devenir activo de la afección, a una recepción activa del acontecer, a que sea la afección la que mida el poder de la acción: a la práctica que controla y predice al objeto, buscando que el mundo gire en torno de la identidad del sujeto, opone una

práctica receptiva que descentra y desidentifica al sujeto, que lo convierte en otro (traslación y trocación del yo); al orden de la identidad y de la dominación, opone un orden de la alteridad (altruismo) y de la pasión.

Incluso con el cuerpo Macedonio propone un relacionar diferente del control que propicia la práctica dependiente de la representación médica. No dominarlo sino escucharlo, atender y conocer sus necesidades y posibilidades a través de la sensación, tratarlo como una alteridad amistosa. En este sentido afirma: “Observándose se conoce toda la medicina, tal es la variedad de pequeños e intensos matices de salud y enfermedad que va con la vida de todo individuo” (III: 206).

Se ha propuesto que existe una contradicción, Macedonio mismo señala la existencia de contradicción entre sus ideas de higiene y las metafísicas³¹². Una contradicción que versaría: en la práctica atendemos al cuerpo y lo estudiamos pormenorizadamente, a fin de evitar la enfermedad y la muerte, mientras en metafísica negamos el cuerpo y la muerte. Sin embargo, podemos ver la relación de otro modo. El cuerpo es imagen, pero se liga a la conciencia causalmente en afecciones de dolor y placer. Nuestro cuerpo puede ser tratado como un otro que quiere o desea, o, en otras palabras, podemos pensar al longevismo del cuerpo (ese otro que vive) a favor del hedonismo de la conciencia (III: 197-229). Constituiría otro ejemplo de cómo la práctica y la metafísica, que se le aparecen a Macedonio al comienzo como formas de pensar antagónicas, se pertenecen mutuamente como se manifiesta en los escritos metafísicos del final.

Podríamos concluir que lo que se opone desde el comienzo es el concepto de práctica como dominación racional del mundo y el concepto de una práctica afectiva, de la afección sobre sí misma y sobre las imágenes, a la que pertenecería la metafísica como práctica de investigación para la comprensión y claridad de la conciencia, y la artística de la palabra, entendida como técnica indirecta de “suscitación de estados” (III: 236). La metafísica no consistiría en la suspensión de toda acción, sino en la medida en que esta suspensión constituye una preparación de la conciencia para actuar de otra manera. Para un actuar que se ejerce no sobre las cosas, sino sobre las

³¹² El presidente hace notar “el ridículo de su vida: que desde hace treinta años estudia al mismo tiempo biología, es decir cómo no morir, y metafísica, es decir, cómo nadie muere” (Fernández, 1996: 213).

afecciones que las hacen posibles o les impiden ser. Y que se orienta, en sentido contrario de la dominación racional que impone prácticas realizadoras, remedios, empresas, instrucciones, por un sentido de desrealización, que apunta hacia la manifestación de lo otro que es la afección respecto de las imágenes, de lo autoexistente, de lo gratuito, que existe sin razón ni finalidad, a lo que sí cabe llamarle “impráctico” y que es, para Macedonio, el principio y el fin del arte, de la filosofía y de la vida, es decir, a lo que, sin tener ni demandar justificación alguna, justifica todo lo que es. Así el trabajo metafísico, el acto ético y artístico, siendo prácticas, tienen por finalidad, lo que no tiene finalidad ni causa, como la alegría del acontecer, la pasión y la existencia mística. Toda práctica es mediación, relación. Las prácticas irrealizadoras que propone Macedonio se oponen al control racional de lo real o prácticas realizadoras. Pero, por otro lado, establecen una diferencia interna que las opone activa y receptivamente como prácticas afectivas concientes (trabajo conciente, trabajo a la vista) a su propia finalidad impráctica. La mística y la pasión, la gratuidad de la existencia y el amor se ponen en evidencia a partir de emociones imprácticas o irreales: “El fin último [sostiene Macedonio en su estética] de todo acontecer de la realidad es una emoción, no una instrucción ni una sensación-agrado” (III: 238). Las prácticas irrealizadoras no construyen esas experiencias sino que las suscitan, y en cierto modo se descuentan a sí mismas de la emoción suscitada. La metafísica se anula a sí misma, la novela manifiesta su ausencia, la inteligencia del chiste procura el absurdo, el amor es el conocimiento de la muerte. La acción irreal se consuma conmutándose con el cero, no se acumula ni sirve para nada ni modifica nada, solamente da oportunidad de expresión a la gratuidad.

Hemos visto también que una de las diferencias que separan las posiciones de los primeros escritos prácticos y metafísicos de los últimos, donde la alternativa entre ambas posiciones se desdibuja y ambas vías confluyen, reside en la profundización por parte de Macedonio de la exégesis de la emoción, que en los primeros escritos había quedado en suspenso y que tiene el protagonismo de los últimos, una de cuyas temáticas es el desplazamiento de la sensación por la emoción en el terreno afectivo, en la ética, en la estética y en el humor. En la práctica calculadora, la sensación es

causa de las imágenes; mientras la “belarte”³¹³ como práctica afectiva “respondiente a un plan voluntario de técnica”, “no debe tener [...] ninguna sensorialidad” (III: 237). La emoción suscitada por el arte es una “emoción de inexistencia” (III: 246); y la metafísica cobra una nueva definición como posibilidad intelectual de “anular la contingencia que se llama Sensación” (VIII: 379).

La representación, pretendiendo copiar la realidad, tiende a reemplazar aquello que se supone que representa, construye sus objetos. Macedonio se refiere a esta sustitución de lo que es por la representación en recurrentes apelaciones humorísticas:

No hay modo de que nos dure la ignorancia innata, que algunas pecanterías y ociosidades de Instrucción Pública (no vocacional; de empleados, no de maestros) logran reemplazar parcialmente por una ignorancia adquirida que ella expende; y que una constante propaganda de confucionismo, de mucha Prensa, Cátedra, Libros y Proselitistas sociales o religiosos mantiene. (1989 [1972]: 92-93)

Por eso propone como pautas de sabiduría para los jóvenes *El evangelio del no creer, Cómo comportarse en el No-ser y El evangelio del No-Hacer*. Situando tales tablas en un lugar remoto: “el remoto Tibet (más cerca no se puede; es lo que queda para misterios)” (1989 [1972]: 55),

[...] dice, lo primero, el Sabio que no es tal bien para los jóvenes enseñarles a Creer y Respetar, sino en cambio a Conocer y Amar, no debiendo sin ello creer y respetar, sin motivo y sentimiento, lo que no conocen ni aman; y amamos lo que nos fue bueno y conocemos lo que prolijamente examinamos; y que el examen debe partir de la denegación: no creo, no me consta, nada de creencia gratis; particularmente los jóvenes cuidarse de los ya desjóvenes y endurecidos; no regalar credulidad (Nótese la redacción del sabio tibetano y las dificultades de traducción). (1989 [1972]: 55-56)

5.2.2.4. Afección vs. simulación

A falta de distancia entre el conocimiento y sus signos vivimos en la representación misma, como los habitantes de aquel Imperio del que habla Borges en que el arte de la cartografía había logrado la máxima perfección, de modo que el mapa del imperio “tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él” (Borges, 1984 [1960]: 223). Jean Baudrillard en su libro *Cultura y simulacro* parte de esta

³¹³ “Belarte” es el nombre que recibe el arte según satisface los criterios de Macedonio: “Belarte debe llamarse al Arte, para excluir netamente la sensorialidad, cuyo oficio y cultivo debe llamarse Culinaria” (III: 235). Este es concebido como el desarrollo conciente (“con posesión clara de toda la teoría estética” (*ibíd.*: 242)) de “técnicas indirectas de suscitación de estados psicológicos” (*ibíd.*: 236) que son las emociones artísticas. Las cuales no se deben tener ninguna “instructividad o información” ni “sensorialidad” ni “ninguna otra finalidad” que sí mismas (*ibíd.*: 237). La belarte se presenta, pues, como un criterio para apreciar el arte de modo que “un arte es tanto más Belarte” cuanto sea “más consciente”, “más técnico e indirecto” y “menos volumen de asunto” posea (*idem*).

metáfora de Borges para referirse al estado de la cultura occidental. Dice que actualmente la abstracción supera infinitamente el estado de simulación de la representación mentada en “El rigor de la ciencia”. Lo característico de nuestra época es la desaparición de la representación, del espejo y del doble. Su dictamen es que actualmente la realidad, “la metafísica”, desaparece para ser reemplazada por lo “hiperreal”, lo que hoy impera es “la generación por modelos de algo real sin origen ni realidad” (Baudrillard, 1978: 5); lo que se ha borrado, afirma, es la diferencia entre lo real y lo imaginario y, puesto que es “la diferencia la que produce simultáneamente la poesía del mapa y el embrujo del territorio” (Baudrillard: 6), la metáfora de los cartógrafos ya no describe nuestra situación que es la de una hiperrealidad sin distancia, sin imaginario, donde todo es simulación:

Ya no es más que algo operativo que ni siquiera es real puesto que nada imaginario lo envuelve. Es un hiperreal, el producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera. (Baudrillard, 1978: 7)

Podríamos afirmar que la metafísica de la afección de Macedonio busca revertir este proceso que deriva en la hipersimulación de la que habla Baudrillard. La afección es lo irrepresentable, sólo se conoce de manera directa, sin mediación. Las prácticas que Macedonio propone no buscan cambiar ni reemplazar la realidad o, mejor, buscan no cambiarla, buscan el retorno a una actitud que no reemplace al fenómeno, que no construya ni transforme el mundo, que no emplace una realidad más allá de la experiencia, y esto implica mantener incólume la diferencia entre la práctica que lleva al conocimiento y el conocimiento mismo que coincide con lo que conoce, una actitud que da cuenta de su propio artificio (trabajo a la vista): la metafísica es empirista, es trabajo con las imágenes, su argumentación describe experiencias y nada más, produce signos que pueden suscitar estados, recuperar esas experiencias. Los signos como tales nunca coinciden con las experiencias que suscitan, las imágenes pertenecen al reino de la posibilidad; el conocimiento no se transmite por los signos; la novela no debe dar ninguna “solución final” ni confundirse con la vida:

El lector que no lee mi novela si primero no la sabe toda es mi lector, ése es artista, porque el que busca leyendo la solución final, busca lo que el arte no puede dar, tiene un interés en lo vital, no un estado de conciencia: sólo el que no busca una solución es el lector artista. (Fernández, 1996: 70-71)

Los signos deben mantener su carácter de signos, diferenciarse de lo que significan, mantener su distancia. La diferencia que habitualmente se hace entre lo real y lo imaginario destruye la distancia del discurso verdadero manteniéndola solamente

en lo que se considera falso. Supone que la descripción de lo real coincide o debe coincidir con lo real. Cuando Macedonio anula la diferencia entre lo real y lo imaginario, entre la vigilia y el ensueño, no apunta a una disuasión de esta distancia entre las cosas y sus signos, sino, al contrario, a una recuperación de la distancia de lo que toca a la vigilia. Por más verdadero, argumentado y verificado que sea un discurso o un objeto sigue siendo el signo de una ensoñación, de una imagen, no una realidad; es un artificio y una práctica. Al percibir con creencia ejercemos una operación imaginaria, esa operación debe ser tomada en cuenta y el trabajo metafísico procura mostrárnosla.

Aún más: sin distancia entre discurso y realidad no hay lugar para la verdad, sólo hay lugar para la simulación, para la extorsión de los signos; acontece el vaciamiento de la existencia por obra de los sistemas operativos, la omnipresencia del dato. La identificación entre el discurso y la realidad es la muerte, el enemigo contra el que lucha Macedonio:

Si en el Ser hubiera un "yo" eso sería lo único mortal. El problema de la Percepción es: que siendo subjetivamente (único modo del ser) sólo una Imagen, queremos que sea una imagen con realidad, como si alguna vez la realidad nos hubiera dado otra cosa que imágenes. (VIII: 340)

La tarea metafísica de Macedonio se inscribe de modo distinto en la práctica teórica y en la práctica artística. En la teoría es la crítica la que abre el camino hacia la mística. En tanto conocimiento directo e inmediato, el método crítico permite el acceso a una sensibilidad despojada de palabras y relaciones:

[...] las palabras del raciocinio son imágenes visuales convencionales que podrían ser sustituidas por otras imágenes-signos visuales, y el verdadero pensamiento no las necesita; al contrario, trabaja directamente con su asunto de imágenes y usa las palabras mentales para provocar a estas. Es aún más auténtico pensamiento: la atención al presente visual, táctil, auditivo, etc. (VIII: 332-333)

En la novela, en cambio, la práctica no se encamina hacia el conocimiento directo, sino hacia un conocimiento mediado por los signos, utiliza la trampa del lenguaje contra sí misma. La función autorreferencial del signo permite avizorar la caída en el lenguaje. El trabajo novelesco, su técnica, consiste en utilizar las palabras de modo de marear la creencia en el referente, para convertir al lector en signo y de manera indirecta en personaje. Y en la humorística se trata de convertir la creencia en los signos del receptor en el absurdo creído del chiste conceptual.

5.2.3. El poder simbólico de la acción afectiva y el dolor

Con este movimiento que subsume la contemplación en la acción, poniendo el énfasis en una acción no causal que a veces llama impráctica, pero que no deja de constituir una *praxis*, un trabajo, que apunta a potenciar la afección injustificada, se pone en evidencia que la eficiencia de nuestro conocimiento y nuestra acción práctica cotidiana y profesional, que pretendemos realista, debe su poder a una acción de otro tipo, una acción irrealista y simbólica, intra-conciencial, capaz de generar creencias. Vale decir que nuestras acciones prácticas realistas, basadas en la sensación, son posibilitadas por el despliegue de unas acciones irrealistas previas, afectivas que Macedonio llama intra-concienciales, y que podríamos llamar también simbólicas: causalidad, tiempo, espacio, etc. Podría leerse la obra metafísica de Macedonio como un remontarse desde la práctica dependiente de la creencia en la realidad del mundo externo hacia la práctica simbólica de crear el mundo. Macedonio dice justamente que la afección es “creadora de mundo” (VIII: 329)³¹⁴ y mostrará que la práctica subordinada a la creencia en la existencia independiente de lo real (de la que deriva la emoción metafísica) es una práctica temerosa que huye del dolor de la perplejidad refugiándose en una metafísica interjectiva, confusa, una metafísica que no llega a enfrentar el sentimiento que la convoca:

Los aforismos de Metafísica de la Presentación (de todo lo intrínsecamente inafectivo), las teorías explicantes, no las descripciones, son todas tautológicas y formuladas con una verbalización sin sentido, inaceptivas, es decir, son todas interjecciones. Por ejemplo: "comienzo absoluto", "causa -primera", "síntesis trascendental de la apercepción." "negación universal de la totalidad del ser". Si hubieran dicho: "uno, dos, tres" o "do, re, mi", no hubiera sido más entera la inaceptividad de lo dicho. (III: 377)

A esa confusión se contrapone la metafísica de la afección que afirma que el fenómeno no tiene justificación, que no hay ningún porqué del fenómeno, que el ser existe porque quiere, y que nuestro problema no es encontrar las causas de la existencia ni sus leyes sino, en primer lugar y por el contrario, el de evadimos del engañoso poder de todas esas explicaciones por medio de la crítica de las ideas que las sustentan y luego el de comprender su sentido para el alma, comprensión cuya meta es hacernos capaces de esa existencia gratuita y apasionada. Pues el problema de la práctica metafísica es también el de enfrentar el dolor.

³¹⁴ Ver cita de VIII: 329 en 5.1.4. La preeminencia de la afección, p. 251.

En este movimiento que prevalece partiendo de Kierkegaard (Schopenhauer me parece que también), Max Scheler, Heidegger, con la "angustia", la "preocupación", etcétera, se da la manifestación más franca que se ha producido de que se es metafísico por el pavor de la contingencia cósmica y de la contingencia de nuestra propia Afección en el Ensueño [...]

El hombre sin miedo, la mujer sin miedo, han existido Muchas veces y han sido un ideal muchas veces, y esto se ha logrado sin ninguna argumentación metafísica. ¿Podría por elaboración perseverante cotidiana del movimiento ideacional que se llama metafísica, lograrse el metafísico sin miedo, y con paciencia superior a todos los eventos? (VIII: 387)

5.2.3.1 Insuficiencia del régimen del ensueño

Como parte de este movimiento, que podríamos llamar *giro hacia la acción afectiva*, Macedonio realiza una autocrítica de la metafísica contemplativa del ensueño señalando su limitación: la afección no es imagen y la metafísica del ensueño no alcanza a comprenderla. Con el señorío del ensueño la metafísica actúa sobre la creencia en la realidad, desconecta la sensación descubriendo su matriz imaginaria, pero no puede actuar contra el poder de la afección. El ensueño es un momento necesario pero no suficiente para la posibilidad metafísica, y debe ser superado:

[...] ocurre que es vano refugiarse en "el régimen del todo-Ensueño", pues en nuestras pesadillas de todas las noches podemos sufrir todo lo que el cosmos nos puede causar, y sin él; todos los incendios, los ahogos, las fieras que el cosmos tiene, los tiene el Ensueño sin cosmos. [...]

En suma, que es irremediable que estamos y estaremos perdidos en un hedonismo desamparado, tengamos cosmos o no, tengamos cuerpo o no. Laborar hasta un máximo cierta zona de nuestra Afección —la zona conactiva del esfuerzo de resistencia o soportación, sea del cosmos sea de las violentas afectividades de nuestros ensueños— es la esperanza única, y el cultivo de la metafísica se propone eso. (VIII: 386-387)

Es cierto que la metafísica "es la aspiración de hacer del cosmos ensueño, [...] de traerlo al régimen del ensueño". Pero para hacerlo se requiere "del robustecimiento de la afección y una actitud enervante de la sensación" (VIII: 386). La contemplación no basta, la visión no es suficiente; hace falta una voluntad de afirmación metafísica, un querer capaz de superar las circunstancias planteadas por la sensación o mundo dado. El sentimiento metafísico manifiesta las falencias de nuestros conceptos para alcanzar la comprensión pero también contiene una aspiración espiritual:

Me alcanza la sospecha de que ese momento de infamiliaridad de lo familiar que tomo como punto de partida, pudiera tener un valor de última perfección del espíritu en su ansiedad por la plena conformidad con su propio ser y el de las cosas. (VIII: 389)

Y también puede leerse en esta dirección la siguiente afirmación que hace en

Museo de la Novela de la Eterna:

No creo que la Metafísica sea el placer directo de una explicación: es un trabajo que tiene el placer reflejo de una perspectiva de poder, es un poder lo que se busca; un poder directo del amor: que éste pueda ser causa inmediata [...] en el mundo de apariencia material. (1996: 33)

La insuficiencia de la contemplación puede cifrarse en uno de los resultados o comprobaciones que arroja: la realidad se desvanece, las imágenes pueden ser derogadas, pero la afección no: “Yo el miedo lo puedo sentir, sea con asaltantes, sea sin asaltantes (o ninguna otra presentación)” (VIII: 416).

El régimen del ensueño es la entrada en la eternidad, las imágenes son eternas porque no están enlazadas a la causalidad, sino desligadas de los sucesos del cosmos-sensación. Pero son eternidades contingentes de la memoria. En cambio, la afección no es contingente, la afección es siempre.

5.2.3.2. La acción irreal

Macedonio ha mostrado que la realidad no reside en los fenómenos sino en las relaciones: es un producto de relacionar las imágenes y las afecciones de determinada manera, la manera causal. La realidad es derivada de los fenómenos por un lado y de la causalidad por otro, no es un concepto equivalente del de presencia; la realidad es del género de lo causal. Se hace con lo presente, pero la presencia (imagen-afección) es anterior, es más originaria.

[...] la vigilia casi sólo es una hipótesis, tan precaria es su iluminación. Es sólo el régimen causal que se le atribuye el que nos la presenta como un no-del-todo ensueño. (VIII: 259)

Por su parte, esto previo poblado de imágenes privativas no tiene una identidad que le dé una definición a la que las imágenes se tengan que adaptar; no hay limitación para la variedad, no hay una imagen de la totalidad ni un orden general de las cosas: por el contrario, existen mundos diferentes. Y se ha mostrado también que lo real-causal depende de unos esquemas intraconcienciales de acción, que no son reales porque no son en sí causales, sino condición de la causalidad material. Estos esquemas relacionales que ponen al espacio, al tiempo, al sujeto y al objeto como escenarios de la representación objetiva de lo real son resultado de una acción y de un querer o un no querer de la conciencia, y lo que actúa en la conciencia es la afección, la voluntad, que se separa de algunas imágenes para considerarlas autoexistentes y se pone contra

ellas para dominarlas y transformarlas a partir de pre-representaciones causales. La acción voluntaria que comienza en la actitud de enfrentamiento perceptual conciencia-mundo continúa ejerciéndose con efectos sobre el mundo, operando transformaciones concretas:

El estado dualístico, o terrenal, quiere el conocimiento para provocar o prevenir hechos del cosmos sobre el cuerpo, incluso del cosmos-cuerpo sobre la psique con él relacionada. (VIII: 362)

La formulación del origen hedónico de la metafísica tiene por corolario la posibilidad imperiosa de la puesta en juego de un cambio en los modos de acción afectiva instaurados por la representación. La puesta en operación de unas acciones simbólicas distintas de las que dan por resultado el mundo material y su contraparte metafísico: la emoción de desconocimiento de lo conocido, la incompreensión y la confusión respecto del ser. Y puesto que la afección es la fuente de la acción, la clave de la posibilidad de una acción diferente se encuentra en el hallazgo que ha hecho la crítica contemplativa al comprender que la realidad se desvanece, pero la afección no. Siendo la afección la fuente de toda acción: ¿cómo ha de actuar la afección ante la realidad desvanecida? Macedonio se plantea la posibilidad del ejercicio de una acción no causal, lo que implicaría una actuación no real o irreal. ¿Es posible ejercer una acción conciente puramente afectivo-imaginaria que vaya en otro sentido que la causal, una acción intraconciencial que actúe irrealmente?³¹⁵

Lo que tenemos por real es producto de los actos de la afección. La afección es el origen de la acción, pero no es real. La acción que produce la realidad no es originariamente ella misma algo real. No es algo que pueda verificarse (lo que no quiere decir que no pueda experimentarse). Allí donde hay verificación la acción

³¹⁵ En general se considera a la acción en relación con la afección a partir de sus efectos, por el éxito de sus resultados: Al final de la *Novela de la Eterna* dice: “La Acción se ha cumplido y las almas no se han colmado; la Acción sin la Pasión sigue para el Presidente sin sentido” (1996: 244). Se trataba de una Acción estético-política: “la conquista de la ciudad para la belleza” (1996: 194), la acción ha tenido éxito, pero no ha operado cambios en el sentimiento de insatisfacción contra el cual lucha el personaje del Presidente en vano. La acción quiere cambiar el mundo considerado insatisfactorio, se enfrenta a ese mundo. La afección se interesa en él como algo independiente de sí misma. En la *Novela de la Eterna* los personajes para llevar a cabo la Acción, la conquista, abandonan la estancia de la novela y se dirigen a la ciudad de Buenos Aires, a la Realidad, y logran cambiar lo que se han propuesto. ¿Es real o irreal la acción de la conquista de Buenos Aires? Aunque es una conquista de la realidad para la novela, resulta frustrante para los personajes que no consiguen alegrarse del triunfo. O consiguen una pobre y pasajera alegría. Las acciones de la novela, como las de los sueños, no aseguran contra el dolor o la frustración. El dolor de lo irreal puede ser tanto o mayor que el de lo real. La irrealidad no puede por sí misma curarnos del dolor, sólo puede mostrarnos que el dolor no depende de la realidad.

afectiva ya se cristalizó. La conciencia no está separada *realmente* del mundo exterior. Pero en esa acción previa la afectividad se comporta de modo que hace posible y funda la acción real y material. Ahora bien, así como “es muy vario lo directamente causable por la imagen, tejido del Ensueño, y el mundo de la materia, la Sensación, no le es ajeno” (VIII: 245), y como no sólo la realidad sino también la irrealidad depende de la afección, sería posible una acción que actúe en la irrealidad, que transforme la irrealidad que funda la representación. Sería el caso de una acción que modifique las estructuras previas que conducen la atención a la materia, y el caso de una acción que haga posible lo irreal, que lo haga existente, presente para la conciencia. Y justamente de lo que se trata para corregir la insatisfacción cognitiva de la afección es de transformar la irrealidad que nos mantiene creyentes en la materialidad y necesidad del mundo dado.

Si la afección es también fuera de la realidad causal individualizada, tiene que ser posible una acción irreal, una acción de la afección sobre la afección misma y sobre sus imágenes, que resulte en una superación del mundo material. Y una acción así es la que propone Macedonio en la metafísica cuando dice que esta “es la aspiración de hacer del Cosmos, [...] Ensueño” (VIII: 386). Esta aspiración no es una aspiración de dominio, los ensueños tampoco se dejan dominar dócilmente por propósitos voluntarios. Pero al ser la afección la potencia de todo obrar, podríamos mediante su cultivo alcanzar algún poder afectivo³¹⁶.

En otras palabras, la afección es independiente de la eficacia material. Existe con o sin mundo y se asocia tanto a lo real como a lo irreal pero, siendo la fuente de la acción tiene efectos sobre la sensación, y también actúa sobre la imaginación (atrae imágenes, o las expulsa). A su vez todo actuar se redirige sobre la afección misma, siendo ella la que obtiene o no la satisfacción buscada por medio de la acción. La irrealidad que pone la acción de la materia termina encerrando a la acción afectiva en la materia que la encubre pretendiendo haber encontrado un mundo objetivo exento de toda irrealidad. Y en el diagnóstico de Macedonio este encubrimiento de la irrealidad de la materia es lo que trae como consecuencia la perplejidad metafísica de nuestra

³¹⁶ Es a lo que Macedonio aspira cuando se propone: “laborar hasta un máximo cierta zona de nuestra Afección –la zona conativa del esfuerzo de resistencia o soportación, sea de cosmos sea de las violentas afectividades de nuestros ensueños– [...]” (VIII: 386-387).

época. Es necesario ejercer otra acción contra ese encierro, contra ese destierro y contra esa insatisfacción. El estado de perplejidad requiere de una acción distinta de la que se ejerce sobre las cosas. Hay que actuar antes de las cosas, antes de que las cosas estén hechas y decididas, en la génesis de su posibilidad.

El modo en el que Macedonio piensa este autogestionarse de la afección puede ser visto como una teoría ética altruista, que propone despojarnos del dispositivo moral que exige la resignación de los afectos en función del deber racional y del compromiso con lo universal. Los modelos que tiene a la vista Macedonio a la hora de pensar el cultivo de la afección son los de la pasión y el arte. Para la pasión, “la Realidad (como limitante) sólo es un descuido de su poder de Ensueño” (VIII: 232)³¹⁷. En la pasión, según piensa Macedonio, el altruismo coincide con el querer individual, que el otro sea es lo que quiere la pasión. La acción se orienta por la felicidad del otro, no por resignación de sí ni por el respeto del deber, sino porque el querer y la felicidad de quien actúa coinciden con el ser del otro.

El tema y el problema de la acción afectiva queda planteado entonces en los siguientes términos: la afección no se desvanece, es eterna y es siempre, con sus dos modos antagónicos. Y de ella se deriva la acción, que se ejecuta como poder contra el dolor, como poder de retención del placer. En la medida en que la acción de un hombre está encerrada en la creencia en la materia y en la identificación de su propio ser con la realidad de su cuerpo, el placer y el dolor dependen de la sensación, y la acción se ejerce en relación a ella. Pero dado que la afección no depende de la sensación, sino que la precede, la acción puede independizarse de su efectividad material y sensorial como ocurre en el amor y en la amistad, donde la acción se determina no por el propio placer sensorial sino por el de otro imaginado, que produce placer emocional indirecto y no causal directo en la sensación. La existencia de estas experiencias indirectas constituye para Macedonio una prueba de la posibilidad del ejercicio de una acción voluntaria irreal, no sensorial, capaz de romper el cerco en que está encerrado el yo sensorio-intelectual y acceder a una experiencia de lo supra individuado. En este sentido define Macedonio al espíritu, en su explicación a Adolfo Obieta de la *Novela de la Eterna*:

³¹⁷ Ver cita completa de VIII: 232 arriba en este capítulo, en 5.2.1.1. Las imágenes como especificación de la afección, p. 289.

El Espíritu, es decir no el Pensamiento sino el Afán, no los textos fríos e infecundos de la Intelección, sino las compañías de la Simpatía que funde los muros de la soledad, de esa soledad pavorosa que somos cada uno como individuos indestructibles por el Tiempo e infranqueables en la inviolable separación de la conciencia individualizada, eternos y eternamente solos sin la Simpatía con pavor de eternidad y pavor de soledad, majestad y escarnio de ser eterno y solitario. (Fernández, 1996: 336)

Con la acción afectiva se pone en juego un nuevo desdoblamiento de la afección. El primero era el que la convertía en imágenes a través de la atención y la memoria; ahora la afección se desdobra en sí misma y aparece el otro, en el que puede reflejarse. Cobra así un espesor, una nueva dimensión, en que se relaciona como alteridad, se vuelve otra. El cultivo de la afección implica este paso del ensueño a la alteridad de la afección: es con la aparición del otro cuando la afección cobra el relieve que permite aprenderla y articularla en el ser.

La superación de la metafísica del ensueño implica que el conocimiento del carácter imaginario de la realidad no basta para salir de la realidad, es necesario ejercitar la afección y a este ejercicio Macedonio lo cifra en la posibilidad del altruismo, en la sim-patía por el otro.

5.2.4. Las posibilidades hedónicas de la pasión y la acción metafísica

Hemos visto que los escritos prácticos de los primeros años del siglo XX no son independientes de toda metafísica. Y de hecho establecen sus consideraciones partiendo de algunos principios pertenecientes a este saber. En ellos había dicho Macedonio que la vida no tiene un valor propio independiente del placer y el dolor. Si en ella hay más dolor que placer, sería preferible que no sea. Si en la existencia prevalece el dolor sobre el placer, la existencia está condenada.

Alguien podría oponer que estas especulaciones sobre el valor hedónico de la vida carecen de sentido, creer que el hecho de que las cosas sean de una u otra manera no depende de nosotros sino de lo que nos cae en suerte, y que es vano pretender determinar *a priori* las posibilidades del dolor y del placer. Pensamos que Macedonio considera, en cambio, que es crucial tomar una posición al respecto. Esto implica para él formular un juicio acerca del sentido y el valor de la existencia vital, y significa no dejar librados a la suerte los aspectos de nuestras vidas relativos a la afección. En esto consistirá justamente la metafísica de la afección: en formular una creencia o sugestión a partir de la cual se haga posible el cultivo de sus fuerzas activas. Macedonio dice que

al hombre medianamente feliz pueden parecerle risibles estas indagaciones, pero que su juicio despreocupado es superficial, pues se debe a que se ha olvidado de las penurias que lo han acosado en el pasado y que con toda seguridad volverán a atormentarlo, porque todo hombre es recurrentemente amenazado por el dolor, y porque “eludir el dolor y alcanzar el placer son la exclusiva preocupación del ser vivo” (III: 41). La indagación por las posibilidades hedónicas de la existencia es una preocupación inscrita en nuestra naturaleza viviente y conciente. El tratamiento que hace de la cuestión responde a su actitud que afirma que el conocimiento es posible y el ser totalmente inteligible. Siendo la afección lo que más importa en la existencia, es a ella a donde tiene que dirigirse la investigación metafísica primordialmente. Cuando Macedonio habla de la “todo-conocibilidad y todo-comparabilidad” del ser (VIII: 367) se refiere a la afección³¹⁸.

En sus investigaciones prácticas, después de pasar revista a lo dicho respecto de las posibilidades de la felicidad por afamados pensadores, Macedonio opone al optimismo de Leibniz y al pesimismo de Schopenhauer la idea de que ni el placer ni el dolor, siendo relativos, pueden triunfar de un modo tan considerable el uno sobre el otro como para que sea posible decir de un hombre que es feliz frente a otro que es desgraciado, pues todo hombre es tan dichoso como sufriente en virtud del relativismo de la afección, que “dice a todos «alegraos si sufrís», «entrísteceros puesto que gozáis», en vista de que el porvenir del dolor es el placer, y el porvenir del placer es el dolor” (III: 46).

De este principio de relatividad se sigue la respuesta de Macedonio al problema del dolor de la vida: “pienso que la vida es deseable pero apenas deseable” (III: 19).

En la metafísica Fernández avanza en relación a la conclusión práctica anterior algunos pasos importantes, aunque sin dejar nunca de tenerla en cuenta. Los avances propiamente metafísicos incluyen la consideración de la eternidad y el amor. Metafísicamente la existencia no puede desaparecer, es eterna. Si en ella prevalece el dolor sobre el placer, lo que se sigue es el infierno; excepto en lo que respecta a los

³¹⁸ En la *Crítica del dolor* describe a la afección por dos atributos conmensurables entre sí, intensidad y duración y dice: “Eudemonológicamente placer y dolor no tienen más que dos modos (como diría Spinoza) o calidades: duración e intensidad; y estas calidades son permutables o compensables; hablando en términos de Matemática (ciencia que sentimos mucho ignorar completamente): una duración A de una intensidad B es igual a una duración B de una intensidad A” (III: 40).

dolores de sensación, no hay posibilidad de morir oportunamente para la conciencia.

Lo que la metafísica afirma respecto del valor hedónico de la existencia, a diferencia de los escritos prácticos, puede resumirse en las siguientes palabras del final de *No toda es vigilia*: “la Pasión es la dicha, y siendo ella personalísima su horror es la Muerte, (la Muerte del otro-yo amado) hija de la Pluralidad de las Imágenes” (VIII: 340)³¹⁹.

La Pasión tiene efectos metafísicos sobre la existencia; su dicha es superior a todo dolor y a todo placer. La felicidad de la pasión no se mide en términos de placer-dolor, sino de amor y muerte. A la pasión se le opone la muerte; todo dolor se concentra en la posibilidad o imposibilidad de la muerte de aquella otra voluntad amada. Y, aunque también a la pasión le acontezca estar sujeta a la economía práctica, la ha superado de antemano, como al propio cuerpo, cuyas sensaciones dejan de ser determinantes de la afección que organiza los movimientos y actos. La dicha de la pasión estriba en la liberación de la muerte, pues esta liberación está implícita en la superación o pérdida del yo que a la pasión sobreviene.

Macedonio cree, o apunta a creer con insistencia y entereza, que la muerte no significa nada para la afección, que, aunque muramos, cuando nuestro cuerpo pierda sus funciones vitales y se destruya, seguiremos sintiendo. Es una de las consecuencias graves, una de las cosas que expresa aquella sentencia que dice que, aunque la realidad se desvanezca (ante la indagación metafísica o en los hechos), la afección no desaparece. La conciencia es independiente del cuerpo. El primer principio de su “Metafísica, prometida a Gómez de la Serna” (VIII: 385) reza:

Creo en la eternidad con memoria Personal, con memoria de individualidad, de todo lo que fue "persona" alguna vez.

Creo mucho más: que se existe (para sí, no para otro) sin cuerpo; pero que los que fueron todo-amantes (los que nada desean sino una presencia de un otro) se llevan, el que muere al que sobrevive, en sentir y *figura* actuales, aunque queda figura del sobreviviente en el mundo o Tierra, pues la psique no radica en cuerpos, solo se manifiesta por ellos, la psique inextensa no tiene posición en cuerpos, ni límite para manifestarse en múltiples cuerpos. En suma: que nada cambia por la *muerte* si tenemos anhelo de que no cambie como único anhelo. (idem)

La eternidad es expuesta bajo dos modos. Una es la eternidad de las imágenes, otra, la del amor. La eternidad de las imágenes se descubre en la contemplación que conduce hacia la mística, pero la metafísica contemplativa (del ensueño) no lleva a la

³¹⁹ Cfr. *Supra* en 4.2.3.1.1. La multiplicidad del ser y la repetición.

total resolución del estado místico. Esta resolución requiere de la metafísica de la afección, pues sólo el cultivo de la afección permite el místico desprendimiento del yo.

La afección no se desvanece como las imágenes. No deja de estar presente nunca, no cesa, es siempre. Pero no es real. Este es el aforismo que es necesario desentrañar para comprender a Macedonio. La presencia de la afección no responde a las exigencias del ente real, es siempre, pero no tiene identidad. Según pensamos, hay que interpretar la paradoja de esta presencia no idéntica en el sentido de que lo eterno no es real, sino un entramado de realidad-irrealidad, que, como tal, convoca los derechos de la irrealidad y expresa que lo irreal también existe, que hay que cultivar también lo irreal, pues tiene la mayor importancia a la hora de valorar. Lo real está configurado casi exclusivamente por la ley de causalidad, la cual, bien estudiadas las cosas, no es más que la recordación y expectativa adjunta de las secuencias inmediatas producidas en el pasado. Las secuencias inmediatas son lo esencial de la causalidad. Pero en lo eterno no cuenta mucho la causalidad, solo cuenta por la potencia afectiva que tenga entre los recuerdos. En la eternidad fluyen las imágenes desligadas, y sobre todas opera la afección. La irrealidad de la afección significa que ella no es individual, no pertenece a ningún yo, no reside en el cuerpo. Todo sentir, si ha de tener contenido la palabra, es mi sentir, y por lo tanto el sentir de nadie. Ya que mío solo podría serlo en oposición al de otro, y el sentir de otro carece de significación para la conciencia (la experiencia es intrínsecamente propia. Hemos visto que el concepto de experiencia ajena carece de contenido empírico: siempre reconstruyo, deduzco las experiencias ajenas en base a las propias)³²⁰. En el absurdo implícito en la idea del sentir ajeno reside la clave para la superación metafísica de la individuación.

La metafísica del ensueño accede a un conocimiento negativo de la irrealidad del yo y del mundo. La metafísica de la afección, con la aparición del otro, con el desdoblamiento que implica la trocación y traslación del yo, accede a la concreción de la irrealidad del yo, y le da un contenido positivo, da una individuación a la irrealidad afectiva. Podría expresarse esto diciendo que la afección se hace presente sólo en el ser para otro; solamente a través del otro se hace visible la afección individualizada,

³²⁰ Ver en 3.4.2.1. El sujeto como estructura gramatical, y particularmente en las pp. 99-101, una explicación más detallada de la negación de la existencia de la experiencia ajena.

que es irreal, como aquel. Los contenidos que Macedonio encuentra a esta posibilidad son los que se dan espontáneamente en el enamoramiento y la amistad, y los dos artificios estudiados por él: el del absurdo creído en el chiste y el del logro de la inexistencia por la conversión del lector en personaje. En todos estos ejemplos se trata de que la afección se haga visible o bien por la realización del amor y la amistad, o bien por el instante de la emoción de inexistencia vivida en conexión con el autor del chiste o de la “prosa del personaje” (III: 248).

Los derechos de la irrealidad metafísica ya fueron enarbolados en términos de la valoración moral.³²¹ Pero la irrealidad macedoniana no es la irrealidad del ideal, no es la de la ley moral que se constituye como un modelo de perfección para las imperfecciones reales con la intención de mejorarlas, de conseguir una más perfecta y racional realidad, una realidad mejor pensada o deseada. Esta propuesta correctiva de la existencia disciplina la afección en la resignación. La ley moral es para Macedonio complementaria con la realidad causal, impone el disciplinamiento que mantiene a la afección fuera del mundo. La Irrealidad que enseña Macedonio es la del misterio metafísico del ser, la de los sueños, la del amor y la muerte, la de la tragedia y la poesía. Irrealidad empírica y sentida, pensada también, pero como experiencia, onírica o estética, en forma de imagen y con poder afectivo. Su Irrealidad no se presenta ni como modelo ni como copia del mundo, sino como antesala y sugestión para la posibilidad o la resurrección de la otra realidad sensible olvidada y perfecta de la Pasión. Esta irrealidad es la que permite atravesar el yo, abandonarlo.

Según Macedonio solamente es pensable el pasado. No hay que pensar el futuro, ni se puede. Todo pensamiento, “todo juicio, todo conocimiento, recae sobre el pasado” (VIII: 306). El futuro debe permanecer nuevo e impensado, cuando llegue se hará pasado. Pero sí hay que encontrar en lo pensable unas sugestiones, unas posibilidades donde la afección fue capaz de superar a la sensación. Donde pudieron experimentarse las fuerzas activas de la afección. Es necesario tener un caudal de imágenes sugerentes del modo en el que esas fuerzas activas superaron las circunstancias, superaron la realidad. Al respecto dice Macedonio que su metafísica puede encaminar al joven hacia:

³²¹ Los valores morales a partir de Hume, y con la fuerte acreditación que le aporta a la posición de este último la crítica kantiana, son pensados como irrealidades, frente a la realidad de los hechos.

Pensamientos tan posibilitantes, tan insinuantes de la todoposibilidad, la eternidad, tan embriagadores de misterio, que le creen un interior tan fuerte que ninguna Realidad pueda tener sobre él el poder de dolor y de imposible, de limitación, que tiene sobre quien no ha logrado construirse fascinaciones de pensamientos que vayan siempre consigo. (1996: 262)

5.2.5. La eternidad y la muerte

Las razones metafísicas que da Macedonio para defender su afirmación de la eternidad de la sensibilidad individual son, en primer lugar, negativas. Ya lo hemos visto: la existencia tiene que ser inteligible, y la muerte no lo es. No podemos hacernos una imagen, tener idea alguna de lo que pueda significar la muerte, o de lo que pueda ser el no-ser posterior a ella o previo al nacimiento. Tampoco tiene sentido la idea de nacimiento de la sensibilidad o de la conciencia, de manera que cuando hablamos de nacer y de morir nuestros conceptos carecen de acepción, son palabras vacías de contenido. Hasta aquí la concepción de Macedonio no se diferencia mucho de otras ideas de la filosofía del siglo XX. Por ejemplo, Maurice Blanchot ha pensado también la muerte como “la inversión del sentido, el ser de lo que no es” (1994 [1975]: 123) y ha dicho que el “morir no se localiza en un acontecimiento, ni dura al modo de un devenir temporal” y que “la vida no sabe nada del morir” (1994 [1975]: 124). El morir para Blanchot carece de toda determinación y no puede pensarse, no puede existir. Es el símbolo de una errancia que proviene del habla: “de pronto y desde siempre hay un susurro que proviene del habla, el rumor de ausencia que pasa por y fuera del discurso” que nos conmueve con lo que no acontece: “el error de un morir que carece de remate es lo que vuelve sospechoso al muerto e inverificable a la muerte” (1994 [1975]: 124). En las cercanías de Blanchot también Georges Bataille piensa a la muerte como “lo imposible”, como una pura negatividad, pero este último encuentra en la muerte “siempre la inocencia y la embriaguez del ser” (2000 [1957]: 45), y afirma que: “como la muerte es la condición de la vida, el Mal que se vincula en su esencia con la muerte es también, de una manera ambigua, un fundamento del ser” (2000 [1957]: 50). Ya desde principios del siglo XIX para Hegel la negatividad de la muerte es la creadora de la historia del ser. En Heidegger este carácter negativo de la muerte revela, de un modo por completo contrario al pensar macedoniano, el ser finito del *Ser-ahí*. En cambio, para Macedonio el ser imposible y negativo de la muerte toma el sentido literal que se traduce en el hecho de que somos eternos, aunque la racionalidad y la

apercepción nos priven de ver con claridad en la experiencia de esta eternidad. Alineándose en este sentido con posiciones que resultan muy ajenas a su tiempo, sin por eso simpatizar con ninguna teología. Y, sin embargo, nuevamente las contradicciones engañan y Macedonio se encuentra muy cercano, en especial a Bataille, justamente en los pormenores y consecuencias a que conduce el engaño y la negatividad de la muerte. En la íntima relación que encuentran ambos autores entre el amor y la muerte, en el valor que otorgan a la literatura como develación del sentido de la muerte, en el acercamiento que ambos pensadores hacen desde una perspectiva filosófica a la experiencia mística, en la negación de la racionalidad de la existencia resuenan las palabras de uno en las del otro escritor, como resuena la idea de la “traslación del yo” de Macedonio en la siguiente observación que hace Bataille sobre *Cumbres Borrascosas*:

Catherine Earnshaw es a su vez absolutamente moral. Lo es hasta tal punto que muere por no poderse separar de aquel que amaba cuando era niña. Pero aunque sabe que el mal reside en él íntimamente, le ama hasta el extremo de llegar a decir de él la frase decisiva: "I am Heathcliff" (Yo soy Heathcliff). (2000 [1957]: 36)

En las argumentaciones dependientes de la metafísica contemplativa, en una actitud muy distinta del enardecido interés por lo imposible de Bataille, Macedonio se expresa en términos semejantes a los siguientes: no podemos entender qué sea la muerte, intentarlo es esfuerzo vano, creer en ella es poblar la imaginación de fantasmas. Nunca podría ocurrirnos algo como un morir, ser conscientes de morir, de no ser. O en un tono más poético y místico: “no hay ningún reborde del Ser por el que caer a la nada” (VIII: 331). El origen de la creencia en la muerte y en la nada es para Macedonio, casi al contrario que para Bataille, una concesión de la conciencia al mundo dado, al que se supone que llegamos de la nada, y por el que nos sentimos espacio-temporalmente determinados. Y decimos que moriremos y que nuestra vida hallará su fin, del mismo modo que decimos que ya no hay harina en la alacena:

Toda emoción que nos proponga la muerte metafísica carece de valor, como carece de valor el juicio verbal "yo existo", que no tiene verdad porque no tiene sentido, lo mismo que "yo soy". "Yo era, yo seré en tal tiempo", sí tiene sentido, pues -equivale a: "He sido contemporáneo a tal suceso" [...] (VIII: 336)

La suposición de que estamos limitados por una Realidad, por una ley de la vida y la existencia, es lo que Macedonio identifica con la realidad maldita de la muerte, es lo que quiere negar y aquello contra lo que se rebela.

Por contraparte:

La nihilidad del Tiempo y del Espacio, correlativa a la nihilidad del Yo (o identidad personal) y de la Sustancia material, nos sitúa en una eternidad sin concebibles discontinuidades. (Fernández, 1996: 275)

O más sintética y elocuentemente dicho: “Somos individualmente inmortales porque no existimos” (VIII: 202).

Macedonio lanza como desafío la siguiente interpelación: ¿Por qué les parece natural creer en la muerte? Es esta por lo menos tan insensata e increíble como la eternidad, pero además expresa una limitación que no puede sino entristecernos, mientras la eternidad es la “todoposibilidad” (1996: 262) del ser.

La negación metafísica de la muerte se expresa afirmativamente diciendo: “Todo cuanto es y hay es un sentir y es lo que cada uno de nosotros ha sido siempre y continuadamente” (Fernández, 1996: 24). Esta afirmación, con la cual comienza decidiéndose la metafísica contemplativa de Macedonio, constituye también una respuesta al enigma de la muerte. El prólogo de *Museo* al que pertenecen las anteriores palabras se llama “Somos un soñar sin límite y sólo soñar. No podemos, pues, tener idea de lo que sea un no-soñar” (1996: 24) y concluye: “Nuestra eternidad, un infinito soñar igual al presente es certísimo” (1996: 24).

La expresión más acabada de esta idea la encontramos en *No toda es vigilia*:

[...] eres inmortal nemónicamente, en toda persona, en un eterno reconocimiento de ti mismo, porque donde quiera que alguien se reconoce a sí ese eres tú, y lo que nunca se reconoció, nunca existió, es el “otro”, el no-tú. Como no hay estados de sensibilidades que no sean sino los tuyos, como nada sucede en el mundo que tu ignores, que no sea tu suceso, cualquier sentir que después de tu muerte ocurra en el mundo no sólo será solo tu sentir, sino que será inmediatamente incorporado al encadenamiento de tu presente y pasado sentir, a tu unidad, continuidad personal sentida. Y no porque tu tengas yo, persona, sino porque eso que tu reconoces como sentido por ti no tiene personalidad, no tiene la unidad de tu yo, que no existe, sino la unidad que le ofrece el hecho de no haber, de sentido, en el mundo, nada más que eso; de no sentido nada hay, y de “sentido-por-otro” sólo la verbalidad de decirlo y la nada de concebirlo. (VIII: 331)

El ser es sensibilidad y en tanto tal es singular, no hay una sensibilidad universal, porque lo universal es justamente lo no sensible. Entonces cada uno de nosotros, e incluso los animales y todo lo que siente, al sentir, es lo único que siente; un mismo sentir que se diferencia en sí mismo. Cada uno de ustedes es mi sentir. O yo soy el sentir de nadie, el puro y único sentir que siente todo. Es el concepto de ser todo, sólo y siempre, sensibilidad el que pide que el “mi”, que acompaña al sentir no sea retirado cuando se retira el yo. Este “mi” o “tu” que acompaña al “sentir” indica la singularidad del fenómeno. El singular fenómeno que somos en cuanto sintientes no

es homogéneo, se diferencia en sí mismo, y nos diferenciamos también por las imágenes, por la representación, la imaginación, la sensación, la proyección de acciones, la percepción y los movimientos de nuestros cuerpos. Pero, al sentir y al retener las imágenes en la memoria, no nos diferenciamos más que en el sentir mismo. Aquí estamos en un límite del lenguaje. ¿Cuál es ese límite? que las palabras nombran las imágenes, y no el sentir. Ese sentir que lo sabe todo, eterno, porque cualquier cosa que lo limitara tendría que ser un sentir y entonces sería él mismo, se diferenciaría en lo mismo; y que para diferenciarse recuerda y que, porque recuerda, también olvida. Este sentir que lo sabe todo, pero que también olvida, está a nuestro alcance. Somos nosotros mismos, aunque apenas lo adivinamos, porque para saberlo sería preciso atravesar al individuo que creemos ser y que es la muerte.

Cuando Macedonio más tarde niega el “ser”, y dice:

Ni la Conciencia ni el Mundo tienen *existencia*.

Ni la Conciencia ni el Mundo tienen *perfil, unidad*.

Por ello sus inmortalidades: Somos individualmente inmortales porque *no existimos*. (VIII: 373)

¿niega también acaso esta unidad de la sensibilidad, este ser único de la sensibilidad que todo lo siente, que todo lo sabe y que somos nosotros mismos?

Lo cierto es que niega la “mismidad” y el “reconocimiento”.

[...] decir que un estado es de reconocimiento, o sea que va acompañado de otro que llamamos de “reconocimiento” por lo cual establecemos su mismidad con otro estado, es arbitrario, sin sentido, puesto que ese otro estado, cuya presencia junto a otro llamamos connotación o zona de *mismidad* de ese hecho con otro anterior, ¿cómo lo reconocemos a el mismo? (VIII: 372)³²²

Pero entonces ¿cómo sabemos que somos individuos? No lo sabemos por tener una representación. Lo individual no son los muchos casos del concepto. Justamente los casos son los divididos, lo contrario del individuo. Lo individual que Macedonio piensa como único es lo indiviso, lo que sólo se diferencia en sí mismo, esto indiviso no tiene una representación de sí. Cuando se le representa se convierte en imagen, y entonces ya no es uno o continuo ni indivisible; se divide. El pensamiento, la imagen, dividen al sentir; la atención se focaliza sobre algún aspecto del sentir y lo divide. Las imágenes no se diferencian en sí, se diferencian unas de otras. Pero sí se puede pensar que antes de representarlo o pensarlo el sentir era indivisible. Puede pensarse que esa representación, esa imagen, es (o puede ser en parte) engañosa, y que ese pensamiento

³²² Cfr. *Supra*, 5.1.5. La irrealidad de la afección, pp. 264-266.

no es un pensamiento completo, cerrado en sí, definido, sino un intento de nombrar, para que la atención reencuentre algo que no es imagen. Esto se piensa en los límites del pensar, en la metafísica. El objeto de este pensar no se puede deducir del pensar, porque es anterior al pensar. El sentir puro y simple es anterior al pensar, no piensa. Por el contrario, todo pensamiento está referido al sentir, está diferido, diferenciado. De modo que sin esta remisión no piensa. Eso es también una razón por la cual todo pensamiento, “todo juicio, todo conocimiento, recae sobre el pasado” (VIII: 306)³²³. Podría expresarse esto también diciendo que el presente es anterior al pasado. Para que algo se vuelva pasado tiene que ser primero presente al sentir. Pero el sentir no es *más* que el pensar, no sobrepasa al pensar, no hay algo del sentir que le sea necesariamente oculto al pensar para siempre, que le sea prohibitivo; el sentir puede pensarse, puede recordarse. De otro modo el pensar permanecería en la oscuridad, y las imágenes no son la oscuridad sino la claridad del sentir.

Volviendo sobre la cuestión de la muerte puede plantearse (y Macedonio se ha planteado) que, si no podemos pensar ni entender ni imaginar qué pueda significar nuestra propia muerte, tiene, en cambio, mayor sentido pensar, al menos intentar comprender, la muerte de quienes hemos conocido y querido y ya no están:

[...] se me dirá que hay sueños que cesan, que se tornan tan rebeldes que nunca los recobramos: hay los que se ocultan, las ocultaciones de los que quizá existan pero que no veremos ni reconoceremos más. (1996: 24)

Esta observación obtiene tres respuestas por parte de Macedonio: dos negativas y otra positiva. Por el lado negativo, dice que, si bien la muerte, aunque sea teniéndola en cuenta en el sentido aparente de las sombras de la muerte, sólo puede referirse a la muerte de los otros. Como el otro es una imagen para la conciencia detrás de la cual suponemos otra conciencia, pero no percibimos esa otra conciencia, porque la conciencia es siempre mía, inmediata, la ausencia de esos otros que se han “muerto” no puede darnos tampoco la idea del fin de la experiencia y de la sensibilidad de todo lo que es sentido, de un fin de la existencia. Las imágenes no mueren, pasan, vuelven, se repiten. Este sería el sentido de la muerte de los otros: la ocultación de las imágenes en la conciencia presente.

La segunda respuesta negativa niega a esta primera, y lo hace desde un lugar

³²³ Cfr. *supra*, 5.2.4. Las posibilidades hedónicas de la pasión y la acción metafísica (donde también se hace alusión a esta cita de VIII: 306), p. 330.

que ya no es totalmente imagen, no es sólo contemplación, sino también afección. Dice:

Esas ocultaciones sólo existen para un Soñar hesitante: hay sueños que reclaman para volver la plenitud de nuestra alma, un alma rebosante, una certidumbre sin sombra en nuestra decisión de soñarlos. (1996: 24)

5.2.5.1. La muerte y el amor

La tercera respuesta a la pregunta por la muerte de los otros, la cara positiva de la respuesta, excede por completo los límites de la metafísica de la contemplación y se interna de lleno en el problema de la afección. Se refiere no a los otros en general, sino al otro en cuanto es lo único amado, en cuanto es para la conciencia mucho más que imagen. En el amado se devela al menos uno de los sentidos que tiene para Macedonio la existencia de “un alma rebosante, una certidumbre sin sombras en nuestra decisión” (1996: 24): cuando el otro que muere es la principal fuente de nuestra afección, entonces su muerte sí es muerte sentida por la conciencia como tal. No basta sin embargo que se trate de alguien a quien tenemos cariño y que podemos extrañar. Esa ausencia la sentimos, nos puede producir tristeza, pero no puede todavía darnos una idea de la muerte, de la nada de la existencia. La única muerte de que se puede tener idea, según Macedonio, es la muerte del amor máximo, de un amor tal que implique que los amantes no amen otra cosa sino amarse. Cuando ellos son: “los que nada desean sino una presencia de otro” (VIII: 385) entonces, si ese otro muere, el sobreviviente vive la muerte del amante en que tenía su yo. El significado que tiene la muerte es el del dolor desesperado. El amante conoce el significado del fin de todo lo que tenía sentido y quería, y entonces él también muere, quedando sin embargo su cuerpo en vida, pero su cuerpo sin alma, pues los amantes “se llevan, el que muere al que sobrevive, en sentir y *figura* actuales” (VIII: 385).

Esta muerte como morir por la muerte de otro es el máximo esplendor de la muerte: una irrealdad que casi-existe. El cuerpo sin el alma del amante que lo ha perdido todo es el concepto que Macedonio tiene de la muerte. El máximo dolor insensibilizado por la soportación de la muerte convierte al sobreviviente en un autómatas enamorado:

[...] la cesación del cuerpo personal-amado, en quien tenía su yo el amante, con sobrevivencia del cuerpo de éste. Esta sobrevivencia es la fulminación de desengaño que hiere al que creía y quería tener su yo en aquel otro cuerpo; enloquécelo el

recobro súbito de su yo, que ocurre por "sentirse" a sí sin aquel cuerpo, que, por la pasión, era el de su yo y sin el cual nada sentía. (VIII: 340)

El amante es quien mejor conoce a la muerte. Todos los demás la conocen sólo de oídas. Pues el conocimiento que se requiere para ella no es el de la representación, sino el de la acción afectiva, un conocimiento que no conoce a su objeto sino a condición de que a la vez su objeto lo conozca, lo mida. Macedonio sostiene que el amante debe exponerse a la muerte y desafiarla, que debe desmentirla. El amor, máxima plenitud de la conciencia afectiva, quiere que el amante triunfe, por sobre la imposición de los cuerpos, de la posibilidad de la definitiva ausencia del otro. La muerte es eso: la amenaza de destrucción fulminante del amor. No es la destrucción física la única arremetida de la muerte sobre el amor, aunque menos bello, tan trágico, y quizás más grave y peligroso, es también el fin del amor por olvido. Dice Macedonio en los *Cuadernos de Todo y Nada*: “No toda muerte ocurre o es lo que ocurre al fin del vivir, ni es en ella todo muerte: venía de antes y no ocurre del todo nunca” (1989 [1972]: 123). En *Museo de la Novela de la Eterna*, ésta sufre la decepción de no haber conocido a su amado antes de conocerlo. Encuentra en ese tiempo una falta de la plenitud de su amor presente que la entristece, y ensombrece su posibilidad de amar. En este no haberse antes conocido, en esta contingencia del encuentro ya se pone en peligro la posibilidad del amor y hace su aparición la tragedia.³²⁴

Respecto de esta contingencia del encuentro de la pasión amorosa, Alain Badiou –quien sostiene en nuestra época la idea de que el amor es uno de los asuntos propios del filosofar, y la de que es necesario defenderlo de la descalificación o deconstrucción a que se lo somete “en nombre de lo real del sexo” (2016 [2009]: 34), quien además considera al amor como un “acontecimiento de alguna manera metafísico [...] algo que no ingresa en la ley inmediata de las cosas” (2016 [2009]: 34)– dice que en el encuentro amoroso se produce un cruce entre la contingencia y la eternidad: “la absoluta contingencia del encuentro de alguien a quien yo no conocía termina tomando la apariencia de un destino” (*ibid.*: 36). Pero este destino que aparece

³²⁴ Cfr. con la “Nota a la novela mala” que se antepone como prefacio a *Adriana Buenos Aires*: “la única verdadera tragedia no es el imposible de amor ni la muerte de los amantes sino el descaecimiento de lo que fue amor, el Olvido.

Los buenos lectores de novela mala tendrán que perdonarme el no detonante desenlace. Admito que es un final que no lo oyen ni los vecinos, ni los protagonistas. De todo en el mundo lo verdaderamente trágico es el Olvido, y de éste, lo más desesperante es que no se lo advierte: el gradual insidioso advenimiento de la conformidad. Y los protagonistas no saben que son muertos” (V: 13-14).

requiere de una declaración: “La declaración de amor es el pasaje del azar al destino, y por eso es tan peligrosa y está tan cargada de una especie de nerviosismo angustioso [...] en ese momento el azar se fija” (2016 [2009]: 46) y esta fijación del azar es “un anuncio de la eternidad” (2016 [2009]: 50). En el cruce del azar y la eternidad que hace que todo cambie, en ese comienzo que exige el compromiso de una “declaración” podríamos ver “al alma rebosante” a la “certidumbre sin sombra” (Fernández, 1996: 24) de quien se decide por un sueño, exponiéndose a la “verdad de la afección” (VIII: 378), de modo tal que ésta sea, desde el principio, desde el enardecimiento del comienzo, una lucha contra la muerte.

Pero Macedonio va más lejos que Badiou en su creencia en el amor, este último dice:

“Siempre” es la palabra con la que, en efecto, nombramos la eternidad [...] Simplemente se trata de un compromiso con el tiempo, porque es necesario ser Claudel para creer que este compromiso durará más allá del tiempo, en el mundo fabuloso de lo que sigue a la muerte. El amor prueba que la eternidad puede existir en el tiempo mismo de la vida, y su esencia es la fidelidad. (2016 [2009]: 57)

Macedonio en cambio que no cree en el tiempo ni en la muerte plantea:

Supongamos que la Tragedia se logra plenamente, ¿cuál es la temática del constante comercio de su amor? Es la lucha con el Cosmos por la persistencia individual de ambos amantes. Pero en esta lucha siempre hubo fracaso aparente, por muerte aparente. La inspiración de la Tragedia debe ser pues metafísica, y los amantes tienen que llegar a desasirse del prejuicio de la muerte, a hacer la “crítica de la Muerte”, y percibir que ésta es un hecho de la materia que no afecta al Sentir ni al Conocimiento directo interconciencial; en suma: que el amor con interconocimiento prosigue. (VII:145)

En el siguiente poema pensante de Macedonio, escrito antes de realizar la crítica del arte y la poesía, pero no antes de concebir su metafísica del amor, puede escuchárselo realizar la “crítica de la muerte” de la que nos habla arriba. El poema se llama “Creía yo” y dice:

No a todo alcanza Amor, pues que no puedo
romper el gajo con que Muerte toca.
Mas poco Muerte puede
si en corazón de Amor su miedo muere,
Mas poco Muerte puede, pues no puede
entrar su miedo en pecho donde Amor,
que Muerte rige a Vida; Amor a Muerte. (VII: 108)

Según Bataille, “[...] la muerte es aparentemente la verdad del amor. Del mismo modo que el amor es la verdad de la muerte” (2000 [1957]: 27). Amor y muerte son los componentes que hacen a la belleza de la tragedia; “el glorioso amor” (Fernández, 1996: 145) sólo surge de su lucha contra la muerte, y no hay amor que no

esté amenazado por la muerte “ni hay muerte para quien no ama” (Fernández, 1996: 22).

Entonces, en esta segunda respuesta a la convocatoria del entendimiento de la muerte de los otros, en esta respuesta afectiva, que sólo puede dar el amor, Macedonio indica su verdadera cualidad. Esa irrealidad: es “la que engendra toda la belleza de la Realidad: la que separa amantes, pues otra muerte no hay” (Fernández, 1996: 22).

5.2.5.2. La eternidad de las imágenes y la eternidad de la pasión

La eternidad de las imágenes es dilucidada en la contemplación que descubre y muestra que no hay diferencia intrínseca entre imagen y sensación, que toda imagen se guarda en la memoria y que, exceptuados los casos en que se da lo nuevo, de los que nada sabemos por anticipado, siempre ocurre, no obstante la contingencia del mundo, lo que ya ha ocurrido en el pasado.

Esta eternidad de las imágenes podría analizarse en relación a la siguiente idea que Ernesto Sabato pone en los pensamientos de uno de sus personajes, Bruno, quien en *Abaddon el Exterminador* contempla la muerte de Alejandra, la heroína de *Sobre héroes y tumbas*:

[...] pensaba Bruno, no una verdadera inmortalidad. Porque aquella Alejandra que perduraba en el espíritu de Martín, que candente aunque fragmentaria se había mantenido en el corazón y en la memoria del muchacho, como brasas ocultas entre cenizas, se mantendría mientras Martín viviese, y mientras perdurara él mismo, Bruno, y acaso Marcos Molina y hasta Bordenave y otros seres (magnánimos o siniestros, remotos o cercanos) que alguna vez habían participado de su alma, de algún fragmento maravilloso o infame de su espíritu. Pero, y ¿luego? Atenuándose con los años, volviéndose cada día más confusa y ambigua, convirtiéndose con el paso del tiempo en parcelas cada vez más turbias y lejanas, como el recuerdo de esos países que recorrimos en la juventud y que luego fueron devastados por tempestades y catástrofes, por guerras, por muertes, desilusiones: aniquiladas grandes regiones de aquel recuerdo por la paulatina desaparición de los que alguna vez estuvieron en contacto con Alejandra, su alma iría reduciendo crecientemente, envejeciendo con la edad de los sobrevivientes, muriendo con la muerte de los que de un modo o de otro participaron de aquella magia compartida: en el amor o en el deseo, en un delicado sentimiento o en innobles prostituciones. Y entonces, poco a poco, sobrevendría la muerte final. No ya de aquel cuerpo que alguna vez se había desnudado ante un Martín tembloroso en el antiguo Mirador de Barracas, sino de aquel espíritu que aún perduraba fragmentariamente en el alma de Martín y en la propia memoria de él, de Bruno. No una auténtica inmortalidad, pues, sino apenas una mortalidad postergada, y compartida de los seres que reflejaron o refractaron el espíritu de Alejandra. Y cuando ellos muriesen (Martín y Bruno, Marcos Molina, Bordenave y hasta aquel Molinari que había hecho vomitar a Martín) y también muriesen sus confidentes, desaparecería para siempre el último recuerdo de un recuerdo, y hasta los reflejos de esos recuerdos en otras remotas personas, y los

indicios de portentos, de degradaciones, de purísimo amor y de encanallado sexo.
(Sabato, 1974: 209-210)

Alejandra tiene para Bruno una eternidad sólo imaginaria en la afección de los que la conocieron. Esta gloria o condenación con que la memoria ilumina las imágenes de los muertos, que se mantiene en virtud de la mirada y la memoria de los vivos, no es para Macedonio la única eternidad. Es cierto que las imágenes son contingentes en sí y dependen de que la afección las albergue. Las imágenes pasan y vuelven a pasar, pero Macedonio sostiene que no pueden desaparecer puesto que la afección no finaliza.

No es que no desaparezca Alejandra como afección, Alejandra no es más que imagen, individualización corpórea, pero la afección que Alejandra encarna, que no se diferencia de la afección que Martín ama, persiste. Y a ella vuelven todas las imágenes recordadas y, entre las imágenes, los cuerpos individuales. Las imágenes retornan a la afección ilimitada que es sentir impersonal, preindividual: “La psique no radica en cuerpos, sólo se manifiesta por ellos, la psique inextensa no tiene posición en cuerpos, ni límite para manifestarse en múltiples cuerpos” (VIII: 385).

El privilegio que tiene el amor es ser lo que retorna afirmándose como afección viviente: “nada cambia con la muerte si tenemos anhelo que nada cambie como único anhelo” (VIII: 385). El amor es la alegría del cumplimiento del deseo.

A diferencia de Sabato, Macedonio no cree en la duración del tiempo, a través del cual vivan diferentes personas, con sus diferentes afecciones. La persona en la afección permanece. Es Alejandra misma la que permanece como indiscernible de sus imágenes en la afección, y eso según Macedonio ocurre aunque esa permanencia esté atada al deseo de la muerte. Todas las imágenes retornan para la afección en “el fluir de lo eterno, cuyos momentos mueren uno a uno en vano, pues no se han de agotar: lo eterno no es lo inmóvil, pasa pero eternamente pasa” (1988 [1974]:117). Lo que nos impide vivir en la eternidad es la individuación corpórea, del cuerpo proviene la idea de la muerte. Pero esa individuación que es vivida como el encierro de la afección (de cuya intensidad nadie se puede sustraer, ni logra comunicar) en un pensamiento particular del cual cada uno sería el sustento, dice Macedonio que es falsa. Sólo muere lo que no es: “Lo que muere es el individuo, es decir, lo que nunca existió” (V:121).

Sin embargo, Macedonio también afirma la eternidad de la persona individual. ¿Cómo conciliar ambos pensamientos? Por un lado, la individuación es la muerte y, por el otro, la eternidad, para la que no hay muerte: “eternidad del vivir individual

nemónico" (VIII: 292). ¿Cómo es que aquello "individual" que provoca la falsa muerte es otra vez pensado como lo eterno? Es que la memoria que en sí misma es afección, interés, atención, se individualiza en las imágenes que pasan y mueren en vano, porque volverán a pasar (1988 [1974]:117, VIII: 245, n3)³²⁵. La persona individual, en tanto imagen, volverá a pasar, y puede que cese, ya que hay "secuencias que cesan" (VIII:320)³²⁶, de la manera que Sabato lo imagina. Pueden las imágenes dejar de presentarse en algún tiempo, lo que no significa que no puedan volver a hacerlo en otro. Para la afección que se mantiene fuera del tiempo no hay final.

Aunque lo individual corpóreo no existe en metafísica, sí existe lo individual como imagen y afección, y esta individualidad constituye a la persona que coincide con sus recuerdos y sus afanes presentes. Macedonio no define la individualidad mnemónica por contraposición a otras individualidades mnemónicas. Ésta reside en la singularidad de los recuerdos, no en una diferenciación respecto de otros individuos. No decimos "yo" porque nos diferenciamos de otros que dicen "yo", sino porque nos identificamos con un cuerpo. Es el cuerpo el que se diferencia de otros cuerpos, y en este diferenciarse que se identifica con un cuerpo dice "yo". Sólo una afección identificada con el cuerpo puede desarrollar el instinto egoísta que le permita contraponerse al otro cuerpo que le limita. Pero la afección, en tanto afección, se diferencia sólo siempre en sí misma. No existe diferenciarse de otra afección, porque justamente ella no coincide con la imagen que le daría el límite, las imágenes como distintas de la afección no pueden ser reconocidas como otra afección. La afección sólo se conoce a sí misma en la inmanencia del sentir. De manera que no se identifica. Pero sí se relaciona con las imágenes. Es en lo que consiste la eternidad: en que la afección no se identifique, que se relacione con las imágenes sin identificarse con ellas. Esa relación son las personas de individualidad mnemónica. Para Macedonio el destino de la Persona se juega en el modo cómo se haga esa relación. Si la afección se relaciona con las imágenes como con cuerpos externos, la afección pone la muerte de la persona. Si se relaciona con las imágenes como con recuerdos y expresiones de sí misma, la afección se concibe como eternidad individual.

³²⁵ Ver cita de VIII: 245, n3 *Supra* en este capítulo, 5.2.2.2. La metafísica de la afección, la praxis y el ser", p. 308.

³²⁶ Ver *Supra*, en 3.5.2. La causalidad como secuencia inmediata invariable, p.114, cita de VIII: 320.

En cuanto nuestros recuerdos están configurados como pertenecientes a un Yo y la sensibilidad permanece atada a la sensación, esa misma configuración pone la muerte. La muerte es la pluralidad, cada cuerpo individual es coartado por los otros cuerpos individualizados: “Si el individuo muere no es nunca por equivocación de sus apetitos sino porque el Cosmos, la Externalidad, da o no da lo que satisface los apetitos” (Fernández, 1996: 188). Morimos en cuanto nos identificamos con el individuo que somos corporalmente. Pero, en la medida en que nuestro cuerpo es ilusorio, metafísicamente falso, podemos salirnos de él, como ocurre en los sueños, en la lectura de novelas o en el amor. O podemos atarnos a él, como ocurre en la actitud longevista, en el egoísmo y en el materialismo, y en todo momento que actuemos atados a sensación, en los que somos una reacción a las sensaciones del propio cuerpo.

Podríamos decir que Macedonio considera que en cuanto nos sentimos cuerpos actuantes en el espacio-tiempo físico, tenemos, sepámoslo o no, una eternidad imaginaria, como la que Bruno piensa en Alejandra. Bruno piensa en la eternidad de algo ajeno a la afección, en la eternidad de las imágenes. Las imágenes vuelven, en la medida en que las percibamos como imágenes del cuerpo, vuelven como lo muerto del pasado. Frente a esta eternidad de las imágenes del cuerpo, eternidad de los espectros y de los fantasmas, existe, según Macedonio, la eternidad del amor. El amor es la eternidad viviente de la afección. En ella es la afección misma la que retorna o la que se mantiene sin muerte, puesto que se ha individualizado, realizado.

[...] para todos hay eternidad, pero sólo la Pasión plenamente cumplida puede eternizar un instante, es decir la memoria triunfa de la Eternidad, la reemplaza por el instante de la Pasión, de todoamor. (1996: 145)

Eternizar el instante de la pasión es eternizar el sentir mismo, que no depende del retorno de las imágenes que pasan. La memoria de imágenes se da en el pasado. En el amor, en cambio, el sentir mismo se hace presente, de manera que toda imagen retorna al presente del amor.

Para referirse a la eternidad de las imágenes Macedonio habla de “la noche lunar” como un recuerdo del día solar:

Lo que se sueña en los nidos, que se agitan por la opresión de belleza de la fastuosa presencia de la Noche, es la segunda versión del misterio del Ser, de la Vida, es lo dicho por el Día vuelto a decir por la Noche, [...] porque la Noche lunar es el sueño del Día, su recuerdo, su imagen, y algo más. (V: 117)

Y para referirse a la eternidad mística habla de “la hora plena diurna, la siesta” como manifestación del ser, cuando se borran los individuos deslumbrados en la luz

solar (V: 118). La noche lunar es la noche de las imágenes, de las figuras que recuerdan la vida de la afección. En una y otra manifestación hay una verdad y hay una trampa. La trampa del día es la sensación; la de la noche, la muerte espectral de los fantasmas.

La importancia del amor reside en que rompe la individualidad e instala a quien ama en la totalidad solar, pues “*si no estamos ligados a un cuerpo no lo estamos a ninguno*” (VIII: 335). El genio del amor concede la disolución de la individualidad como individuo. En el modo según el cual siento que para mi vida el otro es más importante que yo, el amor libera al alma de la sensación y de la atadura de la afección a los placeres y dolores del cuerpo, libera al placer y al dolor de su encapsulamiento sensorial, y si el amor hace de los hombres algo más grande, generoso y feliz que ellos mismos, es porque esa “*gimnasia suprema*”³²⁷ (VIII: 335) hace que la persona ingrese en la visión de la afección desindividualizada, que podría también ser llamada la manifestación del ser:

La noche lunar habla más bien de la muerte que del ser. Habla del individuo más que del existir. Es la hora plena diurna, la siesta, la que nos da el modo como se hace secreto el ser, nos manifiesta que el ser es sin misterio, es misterio por deslumbramiento, por exceso de visión. (V: 118)

También la mística rompe el yo y accede a la vida apasionada de la totalidad, aunque Macedonio señala que existe una dificultad mayor en que pueda lograrse el amor sin la motivación del otro yo amado.

Hecha la crítica de la inteligencia espacio-temporal, con la metafísica del ensueño, aparece la eternidad. Y sin embargo la evidencia de la eternidad no basta para que no triunfe la muerte, la eternidad podría ser la eternidad de la muerte, podría ser la mera eternidad de las imágenes que como consecuencia de la eternidad del dolor retornan con la tristeza de la muerte. Entonces, dice Macedonio en su *resumen de la Novela de la Eterna*, “sólo la noción del Tedio sería mitigante” (1996: 337). Cultivar una paciencia más fuerte que todo evento, controlar la ira y superar todos los deseos por medio de la voluntad. La eternidad puede ser soportada estoicamente, pero solamente por el amor se puede alcanzar la dicha máxima, la mística y el altruismo (V: 153-154)³²⁸.

³²⁷ “Esta gimnasia suprema reviste el contragolpe intelectualístico, pues, de disolver la noción de la fatalidad de un mi-cuerpo único y no elegible; en el plenoamor se vive de lo que acontece psíquicamente a otra figura expresiva que no es -el mi-cuerpo congénito, es el mi-cuerpo de otro (y que sigue siendo otro)” (VIII: 335). Cfr.: 3.4.3. La experiencia sin sujeto, final pp. 103-104.

³²⁸ Ver cita de V: 153-154 en este capítulo, p. 312, en 5.2.2.3. La práctica afectiva.

Pareciera que hay más individualidad y apego en el amante que tiene un yo en el otro que en el místico que no tiene yo, y sin embargo Macedonio afirma que el único estado místico es la pasión (1996: 209), entendida como amor o altruismo, como alegría en el yo-otro. Lo que se ama en el otro no es, claro, su egoísmo, sino su eternidad mnemónica. Amar es alegría que se olvida de sí en el otro. Puede darse también como amistad, como panteísmo o veneración del alma del mundo, amor a la vida; no, claro, a la conservación longevista de la propia vida, no al egoísmo de la vida, sino a lo viviente indiviso del ser. Es la imagen que Macedonio encuentra en la “siesta”, cuando la visión no se diferencia del mar ni del cielo ((1988 [1974]: 118), cuando el mar y el cielo aparecen significando como significan las almas personales y los árboles hablan.

[...] los árboles o el trigal (“Parfois comme un soupir de leurs âmes brûlantes”)³²⁹ se tienen dueños; el hombre es un menos tenerse que ellos; los árboles le dicen: “Qué claro es todo; qué claro es ser” (VII: 135).

En la intelección mística aparece la afección triunfante sobre las imágenes; en el amor de los amantes, la pasión se da como un don natural, surge espontánea y entrega el alma a la alteridad. El amor también se da en la amistad. Pero, dice Macedonio que en el amor erótico la traslación es más esforzada en virtud de la diferencia sexual, pues el amor se enfrenta constantemente al riesgo de muerte por “sensorialidad” (VIII: 335), que se suma al riesgo de la muerte del otro. La amistad, en cambio, solamente se enfrenta a la muerte por destrucción del cuerpo o por olvido. Pero en ambos casos, amistad y amor, lo que da la eternidad es la libertad del altruismo que une al alma a la presencia viviente del todo. “La traslación del yo es más heroica en el amor que en la amistad, pero el régimen altruístico entre iguales (no la piedad) es el mismo” (VIII: 335). De que la pasión de la amistad es menos ferviente y espontánea que la del amor puede dar testimonio el siguiente relato de Blanchot sobre el sentimiento amistoso: “El deseo de encontrarse con ellos le resultaba tan familiar como el silencio de la nieve en los tejados. Pero, él, solo, no podía mantener el deseo vivo” (1994 [1975]: 50). El presente del amor es más pleno y accesible que el de la amistad, y también que el del amor místico.

³²⁹ A veces como un suspiro de su alma ardiente. Verso del poema “Midi” (Mediodía) de Charles-Marie Leconte De Lisle (1818-1894). Macedonio lo menciona en plural. En el original es “[...] soupir de leur âme brûlante”.

La ilustración de la eternidad del amor Macedonio la encuentra en la *Divina Comedia*, en el segundo círculo del infierno en el canto dedicado a la lujuria, en la persona de Francesca. Al respecto dice en *Vigilia*:

Dante, terrible espectáculo personal él mismo por las bajezas moralistas que le dominan, pero cuya alma se alza y respira suspirante y admirativa, iluminada su triste intelección de la Vida ante la entereza de Francesca.

¡Oh Pasión nunca humilde, siempre cierta! (VIII: 232-233)

Y en *Adriana Buenos Aires*:

Únicamente Dante ha comprendido el amor y únicamente el amor es asunto de tragedia; pero el amor trágico-como debe serlo siempre, porque la inmensidad de su contenido y de su ambición lo convierte en un huracán en un mundo de cotidianismo y longevismo que se yergue contra él, se amotina contra él sin perdón [...] en la Francesca pintada en el solo rasgo de que es ella la que habla y habla de su amor, frente al Infierno que la espera. El dolor que ella crea a Dante —el verso «E caddi come corpo morto cade», sin mayor valor literario en sí, es, sin embargo, testimonio del supremo momento de su genio, genio vicioso tristemente ocupado en estúpidas tareas de juez, que sin esto hubiera sido el único poeta del amor—, el desmayo de Dante ante la valentía de amor de Francesca abrazada al mudo acobardado Paolo, ante las breves palabras de la joven, salvan a Dante de una sentencia de estupidez ante el cúmulo de necias venganzas o justicias con que se regala en toda la obra. (1988 [1974]: 198).³³⁰

³³⁰ “Siede la terra dove nata fui su / la marina dove 'l Po discende / per aver pace co' seguaci sui.

(Se halla la tierra donde yo he nacido / en la marina donde el Po descende, / en paz con sus secuaces confundido)

Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende / prese costui de la bella persona / che mi fu tolta; e 'l modo ancor m'offende.

(Amor, que alma gentil súbito prende / a este prendó de la gentil persona, / que me quitó la herida que aún me ofende.)

Amor, ch'a nullo amato amar perdona, / mi prese del costui piacer si' forte, / che, come vedi, ancor non m'abbandona.

(Amor, que a nadie amado, amar perdona, / me ató a sus brazos, con placer tan fuerte, /que como ves, ni aun muerta me abandona.)

Amor condusse noi ad una morte:/ Caina attende chi a vita ci spense”./ Queste parole da lor ci fuor porte.

(Amor llevónos a la misma muerte, / Caina, espera al matador en vida.» Las dos sombras me hablaron de esta suerte)

[...]

“Ma s'a conoscer la prima radice / del nostro amor tu hai cotanto affetto, / diro' come colui che piange e dice.

(“Pero si tu bondad aún no se sacia, / te contaré, como quien habla y llora, / de nuestro amor la primitiva gracia.)

Noi leggiavamo un giorno per diletto/ di Lancialotto come amor lo strinse;/ soli eravamo e sanza alcun sospetto.

(Leíamos un día, en grata hora, / del tierno Lanceloto la ventura, / solos, y sin sospecha turbadora.)

Per piu' fiato li occhi ci sospinse/ quella lettura, e scolorocci il viso;/ ma solo un punto fu quel che ci vinse

(Nuestros ojos, durante la lectura/ se encontraron: ¡perdimos los colores, / y una página fue la desventura!)

Quando leggemmo il disiato riso/ esser basciato da cotanto amante, / questi, che mai da me non fia diviso,

5.2.6. Praxis desrealizadora

Macedonio, después de realizar su análisis del amor y poner al descubierto en él la posibilidad de un conocimiento metafísico pleno, teniendo en cuenta el tipo de desidentificación que en la pasión se produce, estudia algunas posibilidades prácticas de operar metafísicamente sobre la conciencia de los otros, concibe estrategias tendientes a que otros hagan la experiencia de la irrealidad pre-individual afectiva. El amor no es una práctica sino lo que podríamos llamar un don de gracia, al que sin embargo Macedonio opone la necesidad por parte de los amantes de una reflexión sobre la inanidad de la muerte, la necesidad de ejercer una elaboración conciente del tipo de existencia al que tuvieron acceso. La metafísica, por su parte, puede considerarse como una práctica, un procedimiento de tipo “intraconciencial” o directa (de la conciencia sobre sí misma) de suscitación de la irrealidad pre-individual o de la “todo-posibilidad del ser”. En su teoría estética, Macedonio ensayará lo que llama técnicas “indirectas” (III: 236) de suscitación de estados metafísicos. En la metafísica esta suscitación acontece sólo en la conciencia pensante, a través de la elaboración del propio pensamiento. Y, aunque la metafísica, parece por momentos conducir a la idea de que la existencia afectiva es siempre la propia, y a la idea de la inexistencia de los otros, ya el carácter pre-individual de la afección demuestra que la existencia propia es tan imaginaria como las ajenas, y que eso inmediatamente sabido por la afección no puede ser delimitado por la conciencia individuada. La teoría estética tiene por principal preocupación la posibilidad de obrar sobre la conciencia afectiva *de los demás*, de operar “la suscitación de estados psicológicos en otras personas, que no sean ni los que siente el autor ni los que aparentan sentir los personajes” (III: 236). El arte

(Al leer que el amante, con amores/ la anhelada sonrisa besó amante, / este, por siempre unido a mis dolores.)

la bocca mi bascio` tutto tremante./ Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse: / quel giorno piu` non vi leggemmo avante”.

(la boca me besó, todo tremante... / ¡El libro y el autor... Galeoto han sido...! / Ese día no leímos adelante!”)

Mentre che l'uno spirto questo disse, / l'altro piangea; si` che di pietade / io venni men cosi` com'io morisse.

(Así habló el un espíritu dolido, / mientras lloraba el otro; y cuasi yerto, / de piedad, me sentí desfallecido.)

E caddi come corpo morto cade. (Alighieri, 1987 [1304], V: 97-141)

(y caí, como cae un cuerpo muerto.) (Alighieri, 1922 [1304], V: 97-141)

haría posible la conmoción de la conciencia del espectador o receptor de la obra. El otro sería inducido a ella por medio de un trabajo que realiza el autor, no para sí, sino para aquel. Esta consideración del otro propia del trabajo artístico que Macedonio propone como *belarte* concienical, es calificada, en analogía con el sentimiento del amante, como una actitud altruista mantenida por el artista, y tiene como requisito de efectividad lo indirecto de la técnica, pues “es vano esfuerzo pretender tocar directamente el alma de otro” (III: 236). Bajo esta perspectiva Macedonio inventa y consigna artificios apropiados a esa finalidad que implican una reformulación de la comedia y de la tragedia: el humor conceptual y la prosa del personaje. En ambos intentos se trata de poner en acto, por un movimiento sorpresivo de los signos, un poder de impugnación de la muerte (identificada con la realidad de la materia espacio-temporal y con el orden impuesto por el mundo externo), es decir, de experimentar el carácter pre-individual e irracional de lo afectivo: en el humor, el descreimiento se produce por una conmoción intelectual de absurdo creído por el receptor del chiste, en la novela, por la conmoción de la pérdida del yo del lector.

La poesía a la cual Macedonio encuentra posibilidades especulativas como hemos visto, por ejemplo, con la metáfora de la siesta³³¹, no responde a su idea de *belarte* con tanta perfección como los dos géneros mencionados antes de la novela y la humorística conceptual. No se presta tan bien como aquellos para realizarse como técnica indirecta de suscitación de estados en otros. La poesía para ser artística debe ser creación de metáforas, si no, no pasaría de ser un tipo de interjección, y aun así sigue siendo una clase de expresión de sentimientos propios, por eso Macedonio la llama “interjección conceptiva” (III: 247), ésta puede lograr suscitar en otro el sentimiento en virtud de la “semejanza” encontrada por el autor: “La Metáfora o Poesía es el logro de una autenticación del sentir del autor; por eso, para mí, es dudosamente artística, pero al menos no es Efusión” (ídem). La elaboración indirecta radica en el hallazgo de las imágenes en las que resuena la emoción y como la emoción artística debe excluir cualquier identificación con la realidad, las imágenes poéticas no pueden ser ni motivaciones, ni descripciones de la situación en que han surgido los verdaderos sentimientos. La metáfora es “percepción en versión” (Fernández, 1966: 272) una

³³¹ Ver *supra* 2.3. Indicaciones metodológicas, pp. 57-58 y 5.1.3.2. La afección en la “crítico-mística”, p. 242.

percepción buscada, elaborada y conciente de las imágenes de un sentir.

5.2.6.1. Desrealización humorística

Veamos primero la desestabilización risueña del humor conceptual. Esta tarea se encuentra concentrada en los textos humorísticos: *Papeles de Recienvenido* y *Continuación de la nada*; pero se cuela en todos los otros géneros cultivados por Macedonio, sacudiendo la seriedad de los asuntos e infringiendo los protocolos, inseparable del estilo, y también del carácter del autor. Aparece cada vez incumpliendo el orden aparente de las cosas, diciendo indiscretamente su futilidad, y realzando los vacíos, como puede verse en esta parodia autobiográfica:

Nací, otros lo habrán efectuado también, pero en sus detalles es proeza. Lo tenía olvidado, pero lo sigo aprovechando a este hecho sin examinarlo, pues no le hallaba influencia más que sobre la edad. (Fernández, 1966: 115)

El “humor conceptual” o “ilógica del arte” ataca el sentido de realidad a través de la percepción intelectual del absurdo, pero no basta con el absurdo: para que haya humor se debe unir a la conmoción un sentimiento de felicidad. El humor conceptual es una modificación especial del género de lo cómico, y lo cómico es sorpresivo, pero sorpresa alegre: “Toda alegría no esperada y más si se espera lo contrario es cómica” (III: 275). Macedonio hace notar en su ensayo sobre el humor que los estudiosos del tema hasta entonces no habían dado cuenta de este elemento afectivo esencial (III: 261). Que la racionalidad falle, que haya tensión previa y sorpresa, es en el chiste un acontecimiento *dichoso*, mientras que hay otras percepciones del absurdo sorpresivo que no causan alegría. Macedonio estudia esa felicidad que se produce por la anulación ingeniosa de la lógica, que se da en el momento del “absurdo creído” (III: 304) del chiste conceptual. ¿Por qué nos hace felices tal anulación? Porque la lógica, afirma, aunque nos es útil, nos condiciona, y su generalización universal nos oprime, la desconexión que produce el chiste, superándola por anulación, nos hace vislumbrar “la todoposibilidad” (III: 290) de la existencia. En el chiste conceptual hay una superación de la muerte supuesta en la creencia en una realidad conforme a la ley de la inteligencia.

“Para una teoría de la humorística” (III: 259-308) define al placer de lo cómico diciendo: “es un placer de admiración a la inteligencia o de admiración a la “todoposibilidad” práctica” (III: 290). Vale decir que, al ver fallar a la racionalidad en

lo cómico, no se pierde la fe en la inteligencia, la falla misma es un efecto que se da gracias a la inteligencia que por casualidad se sorprende a sí misma en la pérdida de su función y entonces acontece la emoción de la risa superando el ridículo de las intenciones inteligentes, y la razón se vuelve artística, gratuita y estéril, mostrando la nada de sí, su propia anulación. La inteligencia se enaltece mostrándose capaz de no ser. Así, en el chiste se admira la habilidad de quien lo cuenta a la vez que la inteligencia cae desde una expectativa racional a la situación de absurdo o chasco.

Macedonio teje ardidés escurridizos o descabellados para hacer caer a la inteligencia en el absurdo. Chistes creados por Macedonio son, por ejemplo: el de la literatura “de lectura fácil (de omitir)” (1966 [29]:26), o el de tener, en una conferencia, que “asentar las siguientes observaciones y otras no menos siguientes” (1966 [29]: 35), o el de “la persona que al final de una caída es atropellada por el suelo” (1966 [29]: 17). Sus chistes bromean haciendo de la ausencia y de la nada, de los intervalos y los agujeros producidos por los olvidos entretejidos en lo cotidiano con la incongruencia y la confusión de las cosas, los bufonescos protagonistas de unos gestos lógicos y justificatorios, pero que se han quedado sin nada que justificar, y que quedan entonces vacíos, como si estuvieran bailando al aire libre, como las muecas de las máscaras de la comedia. La afección alegre del chiste posibilita festejar esa ambigua e insensata presencia, habitualmente incómoda, del desatino cotidiano, haciéndonos recordar la inexistencia. El vacío de las formas elementales de nuestra organización y socialización quedan en un ridículo descubierto, poniendo de relieve su acostumbrado disimulo, como por ejemplo ocurre en el “paréntesis de un solo palito” (1966 [29]: 27) que tiene otra versión en la siguiente descripción del

[...] poseedor de la más entonada y tranquila manera de olvidarse de lo que iba a decir y que al pasársele el “trance” del olvido retoma imperturbable el hilo del tema pero con tema de otro hilo. (1966 [29]: 165)

Aunque el humor de Macedonio no es un humor realista, sino al contrario un militante de la irrealidad y del puro artificio, toca lo real para subvertirlo o revertirlo por un arte que introduce al mundo en la ficción o la ficción en el mundo, entre los cuales es famoso el de la escritura de quien lo está leyendo:

No lea tan ligero, mi lector, que no alcanzo con mi escritura adonde está usted leyendo. Va a suceder si seguimos así que nos van a multar la velocidad. Por ahora no escribo nada; acostúmbrese. Cuando recomience se notará. (1966 [29]: 33)

Otro procedimiento de este tipo es el que efectúa en la presentación de

Continuación de la nada, que en 1944 se publica en la editorial Losada en un volumen como segunda parte de los *Papeles de Recienvenido*, que habían sido editados ya por primera vez en 1929. Allí dice:

El inverificable lector de “Papeles de Recienvenido” quizá no se decidió a creer hasta hoy que ese libro era el principio de la Nada. Para que no vacile más me pareció un deber caracterizar mi nuevo trabajo como de continuación de ella. Ya no esperará más el lector para exclamar: “¡Bien me lo parecía, aquello era el Comienzo de la Nada!” Ahora los lectores de Recienvenido comprenderán que la nada y su ayudante han empezado. Y hasta sabrán que es continuable. (1966 [29]: 111)

“La nada”, cuya existencia es impugnada en la metafísica, juega el papel principal en el humorismo y en la novela. La inexistencia es el tema de estas prácticas, y más que el tema, el efecto que de ellas se sigue, del mismo modo que la escritura del lector, cuya aparición en la ficción vuelve irreal su existencia fuera de la fábula. El entrecruzamiento conciente entre ficción y realidad o, mejor dicho, el hacer conciente el entrecruzamiento de lo que se lee y lo que se es, entre el reír y lo reído, hace pasajes a través de los límites que mantienen la individuación identificada, la reversibilidad de las formas las desidentifica. Se trata, a través del concepto, de poner la atención donde el concepto se disuelve, o se vuelve otro perdiendo el tino, como en la metafísica se trataba de describir las paradojas por las que el pensamiento avistaba los límites artificiales de la existencia. Dado que, aunque las imágenes se pierdan la afección no desaparece, al aparecer la “nada intelectual” (III: 260) para el propio intelecto, la afección toma la delantera y opera en el primer plano. Y este paso al primer plano de la afección, en virtud de las características de lo cómico, en el chiste es alegre.

El chiste nos hace vivir la paradoja en la forma del placer cómico y con ello se abre un poder metafísico: el de restaurar lo real a la condición de ensueño que brota de la afección.

Para la eficiencia del chiste, según Macedonio, es importante que no se crea que lo gracioso es el contenido, el asunto del que se habla, pues lo único importante es la emoción que el chiste provoca, el asunto del chiste es la emoción cómica. Esto pone de relieve la jerarquía de la afección frente a las imágenes. Donde sea que aquello de que se trata es superado sorpresivamente por la emoción alegre hay humorismo cómico; cualquier cosa puede ser sacrificada al frenesí de la risa. Es lo que lo hace peligroso, y por lo cual siempre se ha puesto por delante de la comicidad que hay cosas sagradas, cosas de las que no hay que reír. No sólo es peligroso, llega a ser fatal para la impostura general de un orden del mundo. Frente a los reclamos de la moderación

en la risa, Macedonio sostiene que la comicidad tiene como principal tono afectivo el de la alegría, y que la alegría no puede dañar. Existen otras risas que a veces se confunden con la comicidad: la risa proveniente del sentimiento de poder, o la ironía y la burla, pero sólo la que contiene como ingrediente esencial el de la alegría es risa cómica. En el humor cómico, el que ríe, se ríe de sí mismo, de haber sido engañado por el chasco de los automatismos, pero también de alegría por el juego con que ha sido convidado por el humorista o por el juego amistoso de los signos.

5.2.6.1.1. El artificio del chiste

Lo que importa al chiste es un hecho artificial, es decir, que es la inteligencia la que procura la risa, aunque riamos de un hecho espontáneo de la realidad siempre es un juego de signos lo que causa gracia. De ahí que los comediantes sean a menudo tan artificiales y variopintos, tan llenos de disfraces y artimañas. Pero la inteligencia procura la humorada de modo tal que la afección alegre pasa a un primer plano.

Las acrobacias lingüísticas de los chistes conceptuales de Macedonio son ejecutadas por técnica conciente, no son simples espontaneidades de la ocurrencia momentánea sino inventadas y ejecutadas por arte. Esta agilidad con que su humor sorprende e impone la existencia ilógica del disparate es desarrollada mediante el uso de reglas precisas y elaboradas mediante estudio y trabajo. Estas reglas son como todas las reglas de arte, no dispensan de la necesidad del genio de la ejecución, sino que por el contrario requieren de gran destreza y perspicacia en su aplicación singular en cada caso. Refiriéndose a “su ingeniosa elaboración de ocurrencias” Ana María Barrenechea observa:

Macedonio Fernández las trabaja sistemáticamente con un rigor lógico y una consecuencia que las lleva al absurdo. Muestra un no-ser consciente y actuante, no el que nace de la simple ausencia u omisión. (1996: 473)

5.2.6.1.2. El altruismo en la ejecución del chiste

Macedonio sostiene que tanto la creación como la interpretación del chiste son altruistas, no en el sentido moral del deber, aunque sí en un sentido ético: no se hace el chiste para sí, sino para otro, y es importante tener en cuenta, para la efectividad del mismo, que debe tener un tono optimista y no agresivo ni triste. La cachada forma

parte de su idiosincrasia, y el placer de quien lo crea o dice es un placer de hacer caer al otro en la conmoción de la risa. Para que ese efecto se produzca el arte del comediante debe contener un espíritu de cortesía y simpatía por el receptor: “el sentimiento de comicidad es uno de los del orden de la simpatía” (III: 263).

5.2.6.1.3. La humorística conceptual

Macedonio opone el chiste conceptual al humor realista que, como la novela realista, representa hechos, en este caso cómicos. En el humor realista “el *suceso* ocurre, sea en la realidad, sea en el carácter del personaje” (III: 296), y el oyente disfruta como espectador de la felicidad que esos hechos le producen. En el chiste conceptual, en cambio, el hecho cómico ocurre en la conciencia del espectador, la gracia está en la enunciación de lo imposible.

El humor logra la “conmoción de conciencia” del oyente o lector por “el momento de la nada intelectual” (III: 260). Este momento “liberta definitivamente de la fe en la lógica” (III: 303) al hacer caer a la conciencia del orden que sostiene las creencias, hace vivir un instante de la nada de la propia conciencia que fue engañada por el absurdo creído, y se da entonces lo que Macedonio dice que es vivir la muerte: “creerse muerto, en lo que creerse es un vivir” (III: 303). Lo imposible creído por un instante revoca la seriedad de la vida. Y en la intensidad emotiva de la risa resuena el almismo ayoico, el momento de comunicación simpática, que como todos los momentos de comunicación conciente, mantiene la diferencia entre las formas y la afección, entre el autor del chiste y el receptor, pero no en la distancia de la representación, sino en el juego de los signos. El autor cumple su cometido si consigue hacer reír, sorprender, burlar las predicciones; el autor se atiene a las predicciones como estrategia, debe saberlas, para poder espantarlas con el traspiés por el cual pierden su sentido. Pero el momento principal cae sobre el receptor, que es quien vive la gracia del chiste, que es la conmoción de la seguridad de la inteligencia y se goza como una liberación por la cual la afección supera alegremente el traspiés, y éste se derrama sobre toda la seriedad del mundo, de la prudencia y de la preocupación por el orden, mientras esta superación se ve potenciada por el acontecimiento de comunicación del absurdo que se da en la complicidad del otro.

Así comienza. Una vez abierta la brecha de la risa puede ocurrir la fiesta, y ésta

podría continuar potenciándose en un frenesí tal que llegue a serlo todo, a cobrar una intensidad de tal envergadura que ya no exista nada que se le diferencie. Claro que en la fiesta suele confundirse la risa de la comicidad con otras risas.

La ilógica del arte tiene en cuenta y está a la expectativa de que el otro pierda la individuación, es decir, pierda la voluntad racional, y desrealice el mundo promoviendo una afección triunfadora, las creencias se pierden, pero la felicidad, a pesar de la pequeña humillación que la cachada impone en el oyente, triunfa de la pérdida de la racionalidad.

Y, si yo me puedo reír de mí mismo, me he liberado. La pérdida de utilidad de las formas acostumbradas, de las predicciones, podría ser motivo de amargura, de impotencia, de dolor e inseguridad, pero en el chiste cómico acontece lo contrario. Aparece como inofensiva, esto es parte del arte de la comedia. Tiene que desplegarse un clima de alegría: es aquí donde el alma del cómico se hace visible, no sólo en la capacidad de su inteligencia ingeniosa, sino también en el don de gracia del espíritu de la comedia, que en cierto modo ampara al oyente del absurdo y permite que el daño del traspies se supere. Entonces la afección es grata. El cómico es altruista, tiene placer en el placer del otro, se comunica con ese otro placer.

Al romperse la lógica se pierde la individuación y dicente y oyentes se comunican en la afección pre-individual de la risa. El don de la comedia implica la pérdida de la individuación y la manifestación de la intensidad afectiva pre-individual. El orden de la inteligencia, la razón, nos individualiza y separa, la risa quiebra los muros de la soledad, nos retrotrae a la comunidad.

La cachada, en el chiste conceptual que pone al descubierto la inteligencia dislocada, nos muestra que la argumentación se sostiene en la creencia, y que la creencia es totalmente infundada. Entonces aparece el tono de la creencia como una música, cachado en la afectividad que lo sostenía, su expectación, su pretensión es casi fotografiada, el gesto dislocado de su sensatez es ridículo y, como el chiste lo evidencia de golpe, da risa.

La alegría del chiste no es placer a secas, sino un placer precedido de una tensión expectante refutada. Ambientada en un clima de juego con el otro y aunque pueda presentar situaciones desgraciadas, la euforia de la sorpresa tiene que superar la desgracia y tornarla amable, sin mayores consecuencias para el oyente.

El chiste conceptual de Macedonio es, también, un ejemplo de su tendencia crítica contra las ordenaciones imaginarias de lo real. La comicidad es una de las formas más efectivas de crítica y persuasión porque produce emoción, y la emoción es la posibilidad del surgimiento de nuevas individualizaciones. Es una forma de individualización irrealista. La emoción trastocando al propio ser se guarda en la memoria tanto más cuanto es compartida, cuando tiene cómplices concientes y, puesto que además se guarda en unas fórmulas, pues el chiste es la gesta de las imágenes que suscitan esa emoción, y éstas, como la del pájaro que pasa las zonas de la organización del ser, quedan grabadas de modo intenso en la memoria. Pueden olvidarse, pero también volver a producirse. Cuanto más conciente, más efectiva es una fórmula de desrealización. El paréntesis de un solo palito es tan posible como relevante para recordarnos que el mundo no es una cosa seria. El olvidador de lo que iba a decir es tan corriente como escandaloso, pero el escándalo que produce es un escándalo de la inteligencia, un escándalo del cuerpo, de la predicción y del mundo, es armonioso con la posibilidad siempre abierta de la desindividualización de la existencia, y por eso nos pone en contacto alegre con la eternidad de la afección.

5.2.6.2. La irrealización novelística

Según dice Noé Jitrik, la Estética de Macedonio “no se desprende articuladamente de su filosofía” (1973 [1971]: 53). Es cierto que no se deriva de ella, ya que en el pensar macedoniano las ideas no se deducen unas de otras, sino que cada una se constituye a partir de lo que da a pensar la experiencia y, en este sentido, el arte compromete a Macedonio en una búsqueda que da lugar a conceptos que tienen reglas independientes de las que tiene el filosofar. Pero también es cierto que esta estética y su literatura tanto como el humor conceptual, la belarte conciencial y la poética del pensar son ocasiones de desarrollo para sus ideas filosóficas y metafísicas.³³² Macedonio encuentra en el arte una posibilidad para la acción metafísica, es decir, para la desrealización y desacomodación del cosmos, cosa que se propone también en la filosofía a través de la argumentación teórica. La prosa literaria, utilizando la palabra como un medio por completo distinto del razonar, busca, como la teoría metafísica, la

³³² Cfr. Gonzalez Darío (2007), Aimino (2010: 192-193), Attala (2016).

desarticulación de la representación. Macedonio dice que su fin es la trastocación del mundo y del yo, la desarticulación de la objetividad y de la identidad del lector.

Si la escena de la representación estaba basada en la división entre realidad y ensueño, la novela abierta de Macedonio (Jitrik: 1973) –de la que los personajes salen y entran, para ir a la ciudad de Buenos Aires, y que dialoga con otras novelas y desafía a los críticos y a los lectores a que la perfeccionen– traspasa los límites de esa división. Es más, la novela buena es el proyecto de enseñar a traspasar esos límites, de marear el sentido de la realidad, que incluye sus separaciones de lo imaginario, hasta hacerlo desaparecer.

Mientras el lector y el autor se hallaban ocultos detrás del relato realista, separados, bien diferenciados los planos, la secuencia imaginaria funcionaba dentro de la representación. El lector y el autor podían ver expresados sus sueños por ella. Lo que no podía ser era que el escritor se apareciese en la novela junto a los personajes, porque entonces la magia de la representación se rompía, y el lector se desilusionaba. La magia de la representación no permitía que el director irrumpiera en la escena para dar indicaciones. Si el director puede irrumpir en la escena, quiere decir que nuestra atención no está entregada a la ilusión de la historia, y también que hemos salido de la escena de la representación. Es en este fuera de escena donde se encuentra la magia que Macedonio quiere iluminar, la magia de los signos y de los procedimientos del arte. El fuera de escena contado en la novela no nos transporta a la realidad de la escena, sino a una irrealidad extendida, como en la “novela salida a la calle” (Fernández, 1996: 14), en la que se produce una desconexión del enfrentamiento de realidad e ilusión, que libera a la ilusión de su sujeción y abre los tabúes que impiden que ésta lo invada todo. Pero para que aparezca esa irrealidad extendida es necesario franquear la escena, novelar al autor y al lector, hacer que los personajes entren y salgan de la novela; es necesario que la reflexión sobre la novela forme parte de la novela, que la novela misma sea un personaje que diga:

[...] yo, la Novela, soy un total ensueño, un ensueño entero, y un día el que me soñó me olvidará; cesaré entonces para siempre, y ceso cada vez que, por feliz, por triunfante, él no me sueña; vosotros no os olvidaréis nunca de existir. (1996: 52)

La Novela rompe los cánones de la representación cuando habla de sí misma situándose fuera de la inmortalidad de las ideas, mentando su propia fragilidad, su falta de ser y de presente, su completa dependencia de la escritura y lectura de los vivientes,

a los que llama eternos, mientras los personajes son “figuras muertas”, “sin vida”. (1996: 52).

La novela, sin vida, extiende los poderes de la ilusión fuera de la escena y del relato, empoderando de su irrealidad al autor y al lector, confundiendo a la realidad en los hilos de su ficción y de este modo destruyéndola. La novela repugna de toda realidad. Sin embargo, en pos de esta confusión también sueña a la realidad, pues sus habitantes

[...] sentían lo soñado de encontrarse allí reunidos, y al inestable asentamiento [...] Por eso cuando andan por las calles de Buenos Aires se sienten reales y ansían volver a latir en la novela; van a la ciudad como a la Realidad, vuelven a la Estancia como al ensueño; cada partida es una salida de personajes a la Realidad. (Fernández, 1996: 140)

El mareo de la realidad no se produce sin el recuerdo de la separación, incluso es ese recuerdo lo que el mareo pone en juego: “La Realidad todavía no puede detenerse: el absurdo, la torpeza de la Pluralidad continúa, no se ha deshecho” (Fernández, 1996: 236). Así también, cuando la novela sueña al lector, lo piensa como una figura envuelta por la novela, pero no totalmente integrada en ella. Es, como “Buenos Aires”, alguien a conquistar:

—Autor: No debo decirle al lector: “Éntrese a mi novela” sino indirectamente salvarlo de la vida. Yo busco que cada lector entre y se pierda a sí mismo en mi novela; ésta irá asilando, encantando lectores, vaciándolos. (Fernández, 1996: 177)

Y los muchos prólogos que anteceden a la novela se encuentran en una zona que, aunque muy cercana, es distinta a la de la propia novela. Los prólogos posponen indefinida, excesivamente la novela que tendrá la fortuna de ser la “primera novela buena”. Los prólogos hablan de la postergación de su aparición, del mucho tiempo que su publicación permaneció como promesa incumplida, y sabemos que Macedonio no la publicó. Anuncian también que la teoría de la novela no había podido ser realizada en la novela que nos presentarán. Finalmente, después de 56 prólogos, la novela comienza, y también termina, pero no se logra realizar completamente, y en un “prólogo final” (1996: 253) invita a futuros perfeccionamientos.

El relato es el eco de ese no ser totalmente lograda la Novela, esta vez como estancia de los personajes. Ellos sienten que su ilusión de vivir en ella junto al Presidente fracasa cuando éste al final “les manifestó con muestras de gran tormento que él dejaba «La Novela». Y como se figuraba que nadie querría quedar en ella los invitaba a cumplir una despedida eterna de todos” (1996: 245).

La “Novela buena” como “hogar para la no existencia” (Fernández, 1996: 22) enseña, así, su modo de ser. Acaso la inexistencia no pudiera tener un “hogar” si no fuera por su fracaso de no ser, es decir, si simplemente fuera el más neto de los silencios. Este hogar de la nada no debería ser ni siquiera un libro ni un texto ni un pensamiento. Pero la nada para existir tiene necesidad de la mentira, de la palabra que dice lo que no es. El fracaso que relata la novela es tan triste como inevitable, es como debe ser en una obra de arte trágico. La novela hubiera sido feliz, si al final del relato el Presidente hubiera llegado a ser capaz del amor de la Eterna y entonces el personaje de ella hubiera querido que se le dé vida, realidad. El tono del final sería alegre, aunque los personajes quedaran igualmente desalojados de la novela con final feliz. Injustamente despachados, invisibilizados, atraída toda la atención por el vértigo de la pasión realizada. Pero sería una falsa alegría, una condescendencia para con los deseos de alucinación del lector. No un final imposible, sino un final de comedia.

Es en el capítulo de las vacilaciones del autor frente al deseo de tener vida manifestado por los personajes donde la propuesta de irrealización se hace más poderosa. El autor se declara incapaz de dar satisfacción al pedido de los personajes pues “¿han podido alguna vez las palabras dar lo que ellos esperan?” (1996: 183) y entonces acontece el desdoblamiento de la fantasía que casi se vuelve real al decir:

¡Por suerte, al menos que no sea la Eterna quien me implore tener vida! [...] si ella pidiera una vida que hasta hoy no ha mostrado querer, que en la frustración de amor de su destino desdeña! ¡Qué podría contestar! ¡Si ese amor se cumpliera y en la privilegiada felicidad que sólo el largo dolor de almas augustas puede dar me suplicara hacerla viviente, por magia de palabras de artista, cuán superior sería a mis dones complacerla! (1996: 183)

La Realidad es (sería) convocada desde el deseo del personaje planteando la hipótesis de una Realización que superaría con su poder al arte. La novela se abisma ante la posibilidad de convertir en realidad su sueño, el sueño del autor-lector enamorado, pero lo interesante para la novela no son los deseos del autor, sino que ella no puede, ni quiere, hacer realidad los deseos, ni los del autor ni los del lector ni los de nadie. La novela no hace realidad los sueños; ante esa tentación, no le cabe otro gesto que el de retroceder negándose a suprimirse a la vista de esa posibilidad mayor: pues “la continuidad de mentira es la dignidad del arte, de la novela” (1996: 206). La Novela no puede ir más allá de su ser de palabras. En eso, y sólo por eso, supera a la “realidad”, pues ésta vive de esa pretensión, cuando se apoya en las palabras y pretende ir más allá, a un mundo material exterior al pensamiento. Es lo que pasa también en la

alucinación que prestan las novelas realistas, que nos alegran con su farsa, pretendiendo puerilmente una realidad, unos sucesos, que están más allá de su ser de palabras. Macedonio muestra ese límite, como si la novela y el lector se asomaran a la realidad, y luego por una decisión de procedimiento estético aquella impidiera el paso que la dejaría atrapada en los hechos o suprimida por ellos:

[...] diré que Dulce-Persona existe; no lo diría si no fuera que mientras escribía la nota efectivamente me sobresalté de un principio de amor por ella, triste de imposible me quedé un instante, pues olvidaba que existía y que con un llamado de teléfono podía oír su admirable voz. (1996: 206)

A la novela buena le está permitido llegar a esa embriaguez de posibilidad, pero no la puede franquear. Si el amor se realizara, y la novela siguiera contándolo, se convertiría en comunicación realista. Sin embargo, en esa posibilidad se enciende el mayor éxtasis de la novela, en la posibilidad de que la realidad, la acción, cumpla lo soñado por la novela, pero sólo en la posibilidad. Como dice Oscar del Barco “lo que hizo Macedonio fue [...] hacer comprender que la «obra» está en el lenguaje a la manera de un giro, de un peligro o juego del lenguaje mismo” (1996: 464). Y la esfera del lenguaje es la de la posibilidad, es incluso la posibilidad de lo imposible, pero no puede darnos la realidad. Por este ser el lenguaje sólo posibilidad, pero no realidad, el pensamiento de Macedonio se acerca al de Kierkegaard quien afirma en *Temor y temblor*:

El poeta no puede cumplir aquello que el héroe ha realizado; únicamente puede amarlo, admirarlo y gozarse en ello. Sin embargo, no está menos favorecido, porque el héroe es por decirlo así lo mejor de su ser, aquel de quien está prendado; y será feliz no siendo héroe él mismo para que su amor esté hecho de admiración. (1947 [1843]: 11)

Pero mientras Kierkegaard reprocha al poeta romántico la melancolía que le empuja fuera de la realidad, a la inautenticidad existencial, Macedonio, frente a la estética realista, hace del ser fuera de la existencia, de la inautenticidad, la virtud salvadora de la novela. Hay que preservar esa inautenticidad en su pureza “evitar la alucinación de realidad, mácula del arte”, y dedicar el arte al lector: “A “lo-menos-real”, el que sueña sueños de otro” (Fernández, 1996: 45).³³³

³³³ Macedonio afirma en “Para una teoría del arte”: “El arte sin autenticidad es el arte auténtico. La no-autenticidad es el signo de un arte auténtico” (III: 242) Hay que diferenciar entre este concepto de inautenticidad, que tiene que ver con el artificio técnico de la versión artística, que es mejor cuanto más se aleje de las motivaciones auténticas del sentimiento y deseos del autor y del lector, de lo que Macedonio llama “falsete” que es lo contrario, la impostación de ciertos sentimientos considerados poéticos o buenos: “aparentar cantar un sentimiento no efectivo” (VIII: 244).

Podría decirse que el proyecto desrealizador de la novela está pensado por Macedonio desde el humor. Pero de tal modo que éste, de repente, se vuelve serio, se vuelca a mostrar la inanidad de la muerte.

¿Quién es el lector? En principio un alma como cualquiera que se asoma a una novela y la recorre, la lee, se deja llevar por la trama; si la novela tiene poder sobre él, la sigue, se concentra, es afectado por emociones provenientes de ella, desea seguir leyendo, la novela le hace vivir una problemática, una pasión, un peligro; si la novela no tiene poder él la deja o, indiferente, la juzga.

Pero Macedonio propone que la novela es del lector. Toda la novela es lectura, el autor, por supuesto, es lector, y en *Museo de la Novela de la Eterna* también los personajes leen otras novelas y se enteran de quiénes son leyendo la novela misma en que son escritos. Todo lo que importa a la novela son los lectores; no es importante la trama, el fingimiento de los sucesos, los propósitos del autor, sino el alma que lee, es decir, la afección. La novela se dirige a la afección, y con un fin preciso: el de la desestabilización, la desidentificación del lector con la imagen que tiene de sí mismo, con su realidad. Pero si, como decíamos, todo en la novela y la novela misma significa el alma que puede leer, la novela desestabiliza al autor, al lector viviente, a los personajes y a la novela misma. La novela no tiene por función cambiar el mundo real por un mundo más interesante, fantástico, mediante la imaginación, sino cambiar la actitud del lector real como lector, convertirlo en un irreal personaje de ensueño, activar la afección, volver al lector actor en la novela. Pero no se trata solamente de que el lector tenga que hacer una interpretación personal de lo escrito; tiene que hacerla de modo que esa “versión” (III: 237) sea una emoción y no un relato, menos aún la explicación de un relato. El lector tiene que convertirse en autor de su lectura, pero no en un autor real. Debe encontrar su lectura a través de la emoción, de la irrealidad de la afección, de modo que ésta, su lectura, sea “un estado de emoción artística” (III: 237), es decir, emoción suscitada en él a través de los signos-palabras ficticios. No dada por los signos, sino suscitada por ellos indirectamente.³³⁴

Entonces podríamos volver a preguntar ¿Quién es el lector? Y ahora contestar

³³⁴ Macedonio describe lo indirecto del procedimiento así: “Considero la prosa en sus dos géneros, humorístico y serio, como siempre intelectualista, con la expectativa del concepto y la expectativa del relato, como los dos instrumentos para suscitar súbitamente otro estado de ánimo ajeno a lo esperado y al relato. [...]” (III: 255-256).

con seguridad, el lector es un personaje.

5.2.7. Individuación e irrealidad

5.2.7.1 Los antecedentes de la teoría de la des-individuación en Schopenhauer

Macedonio piensa la individuación en el horizonte de su discusión con Schopenhauer cuya filosofía opone al individuo viviente –sometido al encadenamiento causal de los sucesos, a las circunstancias de su nacimiento y su muerte, que desespera y se afana por sus carencias y sus deseos– la consideración de sí mismo y de todas las cosas como manifestaciones sesgadas de una Voluntad eterna, que existe en sí misma y por sí misma fuera de todo condicionamiento, y de cuyo querer –infinitamente desconsiderado– es nada más que una objetivación efímera. Schopenhauer dice que esta oposición:

[...] Era el ánimo que impulsaba a los griegos y romanos a adornar los lujosos sarcófagos tal y como aun los vemos: con fiestas, danzas, bodas, cacerías y bacanales, con representaciones de la más vehemente ansia de vida, que no sólo se nos presenta en tales diversiones sino incluso en grupos lujuriosos que llegan hasta el apareamiento de sátiros y cabras. Está claro que su fin era remitir con el mayor énfasis desde la muerte del individuo llorado a la vida inmortal de la naturaleza y de ese modo, aunque sin un saber abstracto, dar a entender que toda la naturaleza es el fenómeno y también el cumplimiento de la voluntad de vivir. La forma de este fenómeno es el tiempo, el espacio y la causalidad, y a través de ellos la individuación, la cual implica que el individuo ha de nacer y perecer, cosa que no impugna la voluntad de vivir, de cuyo fenómeno el individuo es un simple ejemplar o espécimen particular, como no ofende a la totalidad de la naturaleza la muerte de un individuo. Pues no es este sino exclusivamente la especie lo que le importa a la naturaleza y aquello en cuya conservación se empeña con toda seriedad, cuidando de ella con tanto derroche a través del enorme excedente de gérmenes y el gran poder del instinto de fecundación. En cambio, el individuo no tiene ni puede tener para ella valor alguno, ya que su reino es el tiempo infinito, el espacio infinito y, dentro de ellos, el infinito número de individuos posibles; por eso está siempre dispuesta a dejar morir al individuo que, en consecuencia, no solo está expuesto a sucumbir de mil maneras y por las contingencias más nimias, sino que está ya originariamente destinado a ello, y a ello le enfrenta la naturaleza desde el instante en que ha servido a la conservación de la especie. (2009a [1844] § 54: 332)

Macedonio retiene de esta descripción la asociación entre el individuo, el espacio, el tiempo, la causalidad, el cuerpo y la muerte. Pero desconoce la existencia de una naturaleza y de unas especies. Y sostiene que es posible, metafísicamente, vencer a la muerte. Cree que eso ocurre por la pasión en los amantes, y que es posible realizarlo en cada uno mediante la *trocación del yo* (1996: 32) y la dilucidación metafísica. Afirma que esta *trocación* es la única tarea que justifica a la literatura. Si

se pierde la identidad, si la vida de la conciencia se desata del propio cuerpo, si queda desvinculada del “destino de su cuerpo” (Fernández, 1996: 34), el cual no es más que un “complejo de imágenes” (1996: 34), la conciencia autoevidencia su propia eternidad y la mera imaginación-fantasía que constituye la destrucción de su cuerpo. Reconociéndose como personaje, el alma se libera de su atadura causal a las imágenes. Vimos que la técnica del personaje desidentifica al lector y le quita parte de su existencia; le quita creencia, peso en el ser o afección, y le da lugar en el ensueño. “El personaje medio-existe” (1996: 39). Cambiar el pasado es otra de las tentativas metafísicas de Macedonio para procurar el desapego, la destitución de la identidad personal.

Schopenhauer también concibe que el alma puede liberarse del sometimiento a las circunstancias físicas y alcanzar la eternidad, pero lo plantea de otra manera, se trata para él de elevarse desde el conocimiento de las cosas mundanas al de las ideas por la contemplación de las cosas en sí, y dice de tal elevación que

[...] solo puede suceder operándose en el sujeto una transformación correspondiente y análoga al gran cambio que se da en la naturaleza del objeto, y en virtud de la cual el sujeto, en la medida en que conoce una idea, deja de ser individuo. (Schopenhauer, 2009a [1844], § 33: 230)

Se trata de un pasaje de la conciencia, que se desprende del individuo para convertirse en el “puro y desinteresado sujeto de conocimiento” capaz de ver “las ideas” (Schopenhauer, 2009a, § 34: 232). En tales casos ocurre que el sujeto “se pierde”, pero no se pierde para desaparecer como tal sujeto, desaparece como individuo particular y entonces, como sujeto puro, da lugar a la manifestación del objeto. Este sujeto es un inmaculado espejo donde la naturaleza alcanza la objetivación de su ser en sí. La voluntad deja de ser los motivos del individuo y se manifiesta como pura representación, esto es, como idea.

Cuando un sujeto [...] se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto, de modo que es como si solo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa, ya que toda la conciencia está totalmente llena y ocupada por una sola imagen intuitiva; cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la idea. (ibíd: 233)

Este sujeto de conocimiento puro es “el genio” (Schopenhauer, 2009a [1844]: 240, § 36), capaz de producir la objetivación de la voluntad al sustraerse de su sumisión, es decir, por la anulación de su individualidad en la contemplación

desinteresada. El genio es este “espejo” donde las cosas reflejan el ser eterno: los fenómenos a él no se le presenta en relación a otros fenómenos, ni a deseos necesidades e intereses individuales o generales, se le muestran como representaciones del ser en sí. El mundo se hace a partir de la intuición del genio “representación pura”. Mientras para el individuo las cosas son “motivos” de su deseo y comportamiento, para el sujeto de conocimiento desinteresado son “puras representaciones”, el mundo y el espíritu coinciden en su visión. La contemplación saca al individuo del “apremio” y del “tormento” del querer, y lo coloca en el “sosiego” del puro “representar” (ibíd. § 38: 252). Podemos ver que el importante cambio de naturaleza que pone al ser fuera de la individualidad se expone para Schopenhauer en los términos del esquema de la representación,

Macedonio recibe sin duda una fuerte influencia de esta composición de ideas de Schopenhauer, pero toma sin embargo un camino que lo conduce a otras perspectivas. La contemplación no lleva a la transformación del individuo en sujeto de conocimiento puro, sino a una experiencia no categorial. El pasaje del individuo no se dirige hacia la representación del mundo como tal ni de la naturaleza en sí, sino hacia la propia experiencia en cuanto esta se presenta como singularidad. Mientras Schopenhauer encuentra en la contemplación los antiguos tesoros de una sabiduría tradicional y determina su objeto como “la captación intuitiva de la idea platónica” (ibíd.: 253), Macedonio se interna en el fenomenismo de una sensibilidad anónima a partir de la cual lo individual cobrará el carácter ambiguo de una destinación entre la muerte y la eternidad.

La independencia de la afección respecto de cualquier concepto de sustancia es lo que hace que el “idealismo” de Macedonio sea completamente peculiar. Ya que en este idealismo lo que se considera cierto no es *idea*, sino *afección*.³³⁵ También en este sentido, el pensamiento macedoniano se aleja de Schopenhauer, con quien coincide en la consideración del individuo como un sueño, pero mientras que para el filósofo alemán vale la afirmación: “solo las ideas, no los individuos, tienen verdadera realidad, es decir, son la perfecta objetivación de la voluntad” (Schopenhauer, 2009a [1844]:

³³⁵ Respecto de la peculiaridad del *idealismo* de Macedonio hemos visto que Dante Aimino habla de “idealismo afectivo” (2010:76), ver. nota 129 en 4. Las imágenes, p.121; Daniel Attala afirma que el idealismo es en realidad en Macedonio “un Plan B, por si la tesis de la reducción de la representación a la afección resultara endeble o escandalosa” (2007b: 238).

325), según Macedonio las ideas, que para él coinciden con las imágenes, son secundarias y contingentes y los individuos son asimismo ideas y, por otra parte, juzga a la “verdadera realidad” y a la “objetivación” como errores metafísicos y orienta su búsqueda hacia lo afectivo pre-individual a través de la recuperación del sentido de la irrealidad.

5.2.7.2. La contemplación y el “yo”

Macedonio dice a menudo que todas las afecciones y las imágenes son nuestras, no hay experiencia ajena: “no conocemos más que lo que sentimos, y si lo sintiéramos sería nuestro” (VIII: 332), e incluso hemos visto que suele referir el ser a la subjetividad diciendo, por ejemplo: “la subjetividad, único campo o forma del ocurrir” (VIII: 310); pero habíamos señalado que este “ser nuestras” y este “ser subjetivo” funcionan como meras y provisorias formas de hablar de la inmediatez del ser. También la palabra “yo” es referida en ocasiones por Macedonio a la afección, cuando dice por ejemplo que “el Mundo no es necesario y puede existir la Afección (o lo que otros llaman Yo) sin Mundo, y por consiguiente sin necesidad de la Acción” (VIII: 379), o cuando afirma que “yo, espíritu, personalidad, alma, conciencia, psique, etcétera, pueden nombrar a la Afección” (III: 391)³³⁶. Estas expresiones se utilizan para marcar la inmediatez de la sensibilidad, y que debemos remitirnos al propio sentir (el único que hay) para comprender las palabras que nombran lo que es. Esta “propiedad” de lo sensible, este “ser propio” de las imágenes y de las afecciones, este darse sólo en la inmediatez del sentir significa que la experiencia es insustituible, intransferible, que sólo la conocemos inmediata, que nadie puede transmitirnos una experiencia en sentido propio. Nos puede ser referida a través de signos, palabras o gestos, pero no transmitida o transferida. Cada cual debe hacer por sí mismo su experiencia en la inmediatez sensible. Entendemos el lenguaje recurriendo a nuestras propias experiencias pasadas o presentes. Ahora bien, esta inmediatez que se da en propiedad, nunca es, a pesar del uso de las palabras “subjetividad” o “yo”, “nuestra”, no pertenece a un yo o sujeto individual previo. Los estados, imaginarios o afectivos, siendo siempre propios, no son modificaciones de una sustancia individual, son el ser

³³⁶ *Vid supra*, cita extendida al comienzo de esta sección, 5.2.1. La afección como fenómeno, p.276.

mismo. Como dice Dante Aimino, la metafísica de Macedonio busca recuperar unos estados en los cuales “todo es conocido, sentido, como propio, sin ser, empero «de uno», sin pertenecer a un «yo»” (2010: 173). Sería más adecuado a la problemática afirmar que el yo pertenece a los estados que decir que los estados pertenecen al yo. E incluso, en virtud del carácter pre-individual de la afección sería preciso admitir estados experimentados a los que el “yo” no pertenece.

En verdad esta cuestión no es sólo una mera dificultad en las formas de hablar, sino que en ella reside uno de los principales problemas, e incluso el problema mayor de esta metafísica:

Que algo sea, que una percepción, un dolor, un alborozo, un juicio ocurran, sean, en la subjetividad, único campo o forma del ocurrir, que algo *me* ocurra, pues nada es, ocurre, si no es y ocurre en mí, y todo ese ocurrir no es más, no tiene más que lo que es él en mí, o de otro modo inverso: que un yo que no puede ser sino un mi-yo, en suma Yo, le acontezca al ser; que al ocurrir, a los "cambios" les acontezca un yo; que el Ser siempre yo-ocurra, yo-sea, es el Misterio, siendo insignificante que el ocurrir muestre o no régimen causal, que cada estado del ser, cada cambio en la subjetividad universal y única que soy yo (ese yo que por ser único nada es, pues yo significa sólo "otro") tenga antecedente y seciente y aun correlativos simultáneos [...] (VIII: 310)

Este “yo” que le acontece al ser, esta única manera de darse todo lo que es, resulta, a una vez, lo más significativo y lo más confuso, y por ello es el problema mayor de la metafísica. Este “yo” significa lo que nos importa el ser, que todo lo que es nos compromete, coincide con nosotros. Pero esta coincidencia del “ser” y del “yo”, esta mutua incumbencia, no se cierra en una identidad. En “ese yo que por ser único nada es” pesa la amenaza de descubrir que la mayor incumbencia es también la mayor ilusión.

En muchas otras oportunidades el yo es directamente negado por Macedonio: “es tan ajeno, externo, al estado el yo como lo es a la percepción el mundo exterior, la externalidad, la Materia” (VIII: 309). Y otras apela a un concepto desindividualizado de la sensibilidad, como en la expresión “Almismo ayoico” (VIII: 243), o cuando dice:

[...] lo que "yo siento", es decir lo que "se siente", sea tuyo o mío, es ilusorio; es igual que aquí el que escribe (o siente que escribe) seas tú y el que lee yo, porque la sensibilidad no puede ser situada en un cuerpo, no es situable espacialmente. (VIII: 332)³³⁷

³³⁷ Nos hemos referido a este texto al final del capítulo 2, en 2.3. Indicaciones metodológicas, cuando nos hablamos de la promoción por parte de Macedonio de un “arte conciente” (III: 242), el cual implica en su práctica el escribir siempre “asociado al lector” (VIII: 128-129). Allí mencionamos que “en este asociarse se trata de hacer conciente el por lo general inopinado cumplimiento en la lecto-escritura de la disolución del principio de individuación del cuerpo y del yo”, p. 63-64.

En conjunción con esta desindividualización a la vez singular y propia, Macedonio habla de una única sensibilidad y de la falta de contenido del concepto de experiencia ajena. El yo desaparece por la desaparición de sus contrastes: de un lado la de la materia y, del otro, la de la experiencia ajena. Será quitado del ser por Macedonio como una máscara, despejando de él a los estados de la sensibilidad, pero no es quitado como se aparta un elemento falaz de un conjunto o como se niega un carácter engañoso, no es tampoco reemplazado por una forma más pura y verídica del ser que conoce, más bien es eliminado por saturación: se cae, porque no queda nada que se le distinga.³³⁸

5.2.7.3. La individuación

El trasfondo de la cuestión de la impersonalidad de la afección es la del sentido de la individuación que se produce por las imágenes. El individuo tiene por ellas la consistencia del ensueño. Pero entre las imágenes, las que resultan más vinculantes para la formación del individuo –y las que generan identificaciones más fuertes– son las asociadas a las sensaciones y al propio cuerpo; estas ocasionan las creencias, la ilusión de la materialidad del mundo y las relaciones de causalidad que contribuyen a la supervivencia.

De ahí que el problema de la individuación sea doble y se despliegue en dos planos o direcciones, uno negativo y crítico, otro constructivo o creador. En primer lugar, analizando y depurando la sensibilidad de todo concepto extra empírico, las ideas de Macedonio conducen a una des-individualización de las imágenes y afecciones, que se vuelven incorpóreas y desligadas; es la obra de la contemplación metafísica, de la crítica y descripción del acontecer fenoménico. En segundo lugar, en la metafísica de la afección, Macedonio vuelve a pensar la conexión entre las imágenes y la composición de las formas y los cuerpos, pero ahora como formas expresivas de la afección pre-individual. Por el lado crítico, se muestra que la individuación es producida a partir de la acción y de las imágenes-recuerdo generadas por las actividades ligadas a interés y necesidad, bajo la suposición de los esquemas de la representación, de la causalidad, el tiempo y el espacio, que constituyen al mundo y al

³³⁸ Ver *Supra*: 5.2.5. La eternidad y la muerte, 2 citas de VIII: 331, pp. 332-333.

yo. Casi todos nuestros pensamientos, recuerdos, percepciones se producen en función de la acción, aunque se constituyen también *ipso facto* como recuerdos independientes de la práctica. La actividad primaria y prioritariamente afectiva, tiende a confundirse e identificarse con los movimientos del cuerpo y las notificaciones de los órganos sensoriales, es decir, con las imágenes que la atención dirige a las percepciones sensorio-motrices. Por la acción se produce el control de las sensaciones y por la identificación de la afección con las sensaciones, la subordinación de la afección y los recuerdos a las necesidades y prioridades de la supervivencia. A esta identificación se opone la contemplación, que revela el carácter imaginario de los cuerpos y de las identidades. Pero este carácter imaginario sólo adquiere profundidad y capacidad de movimiento, sólo puede volverse activo, si se asocia a la afección no individualizada, no identificada, es decir, si aprende a moverse en el ámbito de lo irreal; para cuyo logro Macedonio propone la ejercitación conciente de una acción de otro tipo que la que busca modificar el mundo o adaptarse a él, una acción que contrapesa las creencias en la subordinación de las afecciones al cuerpo, un tipo de acción que llama “intraconciencial”, de la cual la contemplativo-emocional (metafísica de la afección), la amorosa (con su dialéctica contra la muerte) y la artística (como belarte) constituyen posibilidades efectivas. Estas prácticas son concebidas como operaciones concientes para la constitución de individuos imaginarios o individuaciones de lo eterno.

Macedonio no desarrolla su teoría de la individuación, no traza más que un diagrama de ella. Él se especializa más detalladamente en los pormenores de la desindividuación. La disolución del individuo corpóreo y la posibilidad del individuo irreal le interesan mucho más y le resultan más importantes que una explicación de cómo se producen los individuos.

En una carta sin fecha destinada a Gabriel del Mazo, en la que presenta algunas de las ideas de los últimos tiempos –particularmente la idea de un “Yo Afección” cuya génesis cabe situar entre los últimos años de la década del 30 y los primeros del 40– Macedonio hace la siguiente sucinta descripción de sus conclusiones metafísicas:

Mi palabra esencial, sin detalles por ahora es:

El Ser, Mundo Realidad, se suma en: un Yo Afección, Continuo, Incomenzado y Eterno (no sé si único o pluralístico), y un Objeto de la Acción y de la Atención directa (contemplación) e indirecta, de Conocimiento (de *posición*, temporal-espacial: es todo el Conocimiento) pasajero de cosas y de cambios continuos e ilimitados, separados, separables, sobre el que la Acción obra en dos tramos: 1) una acción de la Afección sobre el mi-cuerpo (Materia); 2) de ésta sobre la otra materia

o Cosmos. Y éste obra casualmente sobre el mi-cuerpo, y éste causalmente sobre la Psique. Psique-causación en ambos casos, con pre-representación la psíquica, sin ella, sin conocimiento, la cósmica:

La Muerte es la cesación, el agotamiento de este Dualismo y la vuelta de la Psique al régimen del ensueño (sin Acción), por cesación del Cosmos con todos los recuerdos del lapso vital. (II: 155-156)

Nos individuamos a través de la acción, y entonces llamamos “yo” a la voluntad que, opuesta al mundo material externo, interactúa con él. “Yo”, “causa”, “mundo externo” sólo existen para la acción (VIII: 379)³³⁹, son postulados por la acción; constituyen el esquema, la base de ordenación de la acción práctica. La individuación crea a la vez al sujeto y al objeto, al yo y al mundo, a través de la separación del cuerpo externo y el pensamiento concebido como interno. Macedonio propone en la metafísica que la contemplación vuelva a reunir esos ámbitos separados por la acción, el retorno a la experiencia mística asimilable al “existir del niño antes del reflejamiento en sujeto y externalización u objeto” (VIII: 362).

Así, por medio de la contemplación metafísica, por desconexión de la acción, podemos reintegrar la experiencia a su ser previo sensible y alcanzar la visión del fenómeno en su inmediatez imaginaria y afectiva. Este ejercicio implica un movimiento contra la creencia en la muerte, una anticipación del significado de morir.

¿Pero entonces porqué habla de un “*Yo Afección Continuo, Incomenzado y Eterno*”? ¿Por qué Macedonio vuelve a hablar del yo? ³⁴⁰

Es que el conocimiento de la experiencia no basta, el acontecimiento puro no es autosuficiente, es necesaria una actividad para que haya acontecimiento, así como la novela necesita del lector y del mismo modo en que la contemplación no basta para comprender el sentido y posibilidades de las relaciones³⁴¹. La existencia no está dada en la experiencia, hay que hacerla. La singularidad de la que no podemos sustraernos no es solo experiencia, sino también cierta actividad, tiene dos polos, es pasiva y activa a la vez. La experiencia tiene por correlato una acción “intraconciencial”. Las imágenes tienen por contrapartida una atención, el pasado, un presente. Pero no se trata de la autoposición de un sujeto, sino de una actividad receptiva, no una pura acción

³³⁹ Ver cita de VIII: 379 en 4.2.3. El juego de las imágenes: las imágenes causales, las creencias y la incidencia de las imágenes por asociación, p. 174.

³⁴⁰ La cursiva es nuestra.

³⁴¹ Cfr. *supra*, 5.2.3.1. Insuficiencia del régimen del ensueño, y 5.2.3.2. La acción irreal, pp. 321-326.

que pone el ser, sino de algo así como una actitud hospitalaria, una atención hacia los acontecimientos, no una producción, sino una recepción. En esa actividad hay algo más que el ser de un puro espejo, lo que esa actividad recibe es algo distinto de la objetividad. No se trata de la actividad de la inteligencia sino de una actividad emocional, que más que dirigirse hacia la naturaleza, que nada es, se dirige a la afección enajenada, a los otros.³⁴²

El sentido de esta actividad receptiva del acontecer es lo que busca ser dilucidado por lo que Macedonio llama “cultura de la Afección” (VIII: 379). En el opúsculo llamado *Verdades pedantes frías y verdades calientes*, propone esta cultura, como algo que todavía no está hecho, sino que tiene que ser desarrollado por la meditación metafísica y que requiere del cambio de rumbo respecto de la representación del que hemos hablado ya en tantas oportunidades.

¿Qué os parecería lectores de metafísica que me leáis, si olvidándonos de toda la Metafísica de la Presentación o Representación [...] y descansando de las entretenidas insatisfacciones de lo absoluto [...] tentáramos, exclusivamente y por sólo el tratamiento *descriptivo*, obtener de una Metafísica de la Afección (persona, espíritu, con sus notas constantes de Placer o Dolor) la posesión de total claridad de actitud de conciencia, sin nota de misterio? (VIII: 375)³⁴³

Macedonio indica direcciones, suscita nuestro interés, explica su importancia, y abre posibilidades para esta indagación que no está concluida, hace aportes a su idea, nos la enseña al modo de una invitación a que la realicemos. Es un programa. Sus últimos trabajos se abocan al estudio de este “Yo Afección”. Tanto los incipientes tratados de metafísica de la afección, como sus investigaciones prácticas y estéticas están consagradas a la exploración del significado de la recepción activa del acontecer afectivo. La posibilidad de esta cultura, el desarrollo de este posible saber metafísico, nos son presentados por él como una tarea que permanece abierta y encomendada para futuros lectores.

5.2.7.4. La experiencia de la irrealidad como condición del cultivo de la afección

Las secuencias inmediatas construyen realidades entre las cuales se encuentran los individuos personales, y éstos intervienen en esa construcción mediante las

³⁴² Cfr. con 5.2.3.2. La acción irreal, al final, p. 326, donde describimos a la “acción afectiva” como “un nuevo desdoblamiento de la afección”.

³⁴³ Hemos citado ya este texto en 5.1.2. La diferenciación de lo afectivo, p. 215, volvemos a traerlo al primer plano para resaltar el gesto con que se invita a la propuesta.

acciones de su cuerpo. Nuestra época pone tanto énfasis en el conocimiento de la realidad y en el poder de la acción que ha olvidado toda reflexión que le permita considerar que esa construcción proviene de la irrealidad de las imágenes desligadas, descuidando casi totalmente el conocimiento de la irrealidad. Pero la sola y pura realidad causal no alcanza ni para el conocimiento ni para el cultivo de la afección. La afección, aunque impera sobre ellos, es previa a los individuos y a sus actos. Pero no sólo es previa a la realidad corpórea individuada y a sus acciones; también impera previamente sobre la irrealidad. No es posible ir al encuentro de la afección partiendo únicamente de la experiencia real. Es necesario también incluir la experiencia de lo irreal. Ahora bien, ¿cómo incluir la experiencia de lo irreal? Macedonio señala que lo irreal no reside en la construcción de sensaciones imaginarias, no consiste en la alucinación de falsas realidades. Puesto que la sensación es del orden de lo causal, la representación de realidades, por muy imaginarias que sean (la novela realista – naturalista y fantástica, copia de hechos la una, la otra copia de sueños–) no alcanza a romper la estructura de la creencia causal. La experiencia de lo irreal no reside en ninguna sensación; es emocional, no sensorial. Pero no cualquier emoción es adecuada para el acceso de lo irreal, sólo algunas tienen ese poder. Macedonio dice que lo pueden hacer la emoción metafísica de perplejidad, la emoción del amor, la ética y la emoción de inexistencia producida por la “prosa artística o belarte de la palabra”. Se trata en todos los casos de emociones que trastornan la intelección de la existencia. La realidad es una construcción de la inteligencia, los estados de cosas dominados exclusivamente por la racionalidad se tornan opresivos y asfixiantes. Las emociones que Macedonio estudia y trabaja no solamente trastornan al cuerpo y comunican con la afección pre-individual, sino que también comunican con la falla de lo real, constituyen a lo irreal como creencia “por un instante”. Es en una reunión fugaz de los contrarios (la realidad y su falla), cuando la afección tiene la oportunidad de ser captada y comprendida, tiene la posibilidad de expresarse. Lo irreal no se encuentra en otro lado que lo real, no está en otras cosas. Realidad e irrealidad se encuentran juntas y en tensión. El chiste juega con la racionalidad, la novela sale a la calle, el amor percibe la muerte. La dificultad de incluir lo irreal en la experiencia se debe a que la racionalidad cubre incesantemente las fallas, las soluciona, las niega, nos hace responsables de ellas; la racionalidad es la que impide la irrealidad, para darle lugar es preciso involucrar a aquella en esta.

Macedonio dice que es necesario tomar a la inteligencia por sorpresa y disolverla en una emoción que supere su expectativa, burlándola, como en el chiste. En el vértigo alegre de esa risa que ha sorprendido a la expectativa inteligente acontece una visión similar a la que se da en la perplejidad metafísica espontáneamente respecto del sentido y la comprensión del mundo. Pero el chiste no debe dar la impresión de que proviene de alguna falla de las cosas, no tiene que deberse al ridículo de alguna realidad; tiene que mostrar el ridículo de la solución racional esperada. La teoría que nos interpela diciéndonos: “un botón, en seguida de extraviarlo, debéis pesquisarlo primero bajo la cama y sólo más tarde sobre el ropero, pues emplea tiempo en esta ascensión” (Fernández, 1966 [1929]: 19), es tan absurda como muchas otras explicaciones que nos dejamos hacer. Esperábamos naturalmente que se adjudique el hecho a la persona que limpia. La monótona ridiculez de nuestra expectativa racional para el caso se choca con la sorpresa de que otra más absurda, tautológica, y veloz explicación nos enreda en la admisión de la existencia de botones trepadores. La celada que nos imputa semejante disparate sacude nuestra sensatez, y un regocijo brota del hecho de que el ingenio ha logrado burlar las barreras de nuestra lógica y adormecedora prudencia en un juego del que inopinadamente nos sentimos partícipes y que proyecta su diablura sobre la aletargada normalidad de todos los sucesos. Los paréntesis de un solo palito y los lectores salteados son tan frecuentes en el mundo que ponen en entredicho la racionalidad de toda lectura, y toda la pretensión racional del mundo. La risa del chiste conceptual se expande y rodea a la racionalidad de un solo golpe sorpresivo emocional, que es además alegre, porque, sostiene Macedonio, nos libera de esa pretensión por un instante. Y en ese instante precioso, en que la falla tiene lugar, cuando la irrealdad se hace presente, la afección se expresa tal como es, sin razones.

No sólo la irrealdad; el individuo también se pierde cuando se pierde lo pre-individual, no en la evanescencia, sino en la rigidez de falsos poderes, en el utilitarismo y servilismo de la materia, en el olvido del otro y la soledad. Sólo en relación a lo pre-individual afectivo, en relación a la alteridad que siente e imagina sin identificar el sentir con las imágenes (que Macedonio llama *altruística*) puede el individuo realizarse como eternidad mnemónica.

6. Conclusiones

6.1. Epílogo

La metafísica descriptiva de Macedonio Fernández toma la forma de una ontología del fenómeno sensible que conduce a la disolución del ser, sin que esto signifique la negación de la experiencia. Es decir que conduce a una experiencia previa a la de “ser”. Todo es sensibilidad. Y presenta dos únicas modalidades: afección e inteligencia o, dicho de otro modo, sentir e imágenes. La diferencia entre ambas instancias del fenómeno es irreductible. El principio que rige a la inteligencia es la diferenciación de lo múltiple, el de la afección, la continuidad y unidad de los contrarios. La atención es el médium entre ambas, irrumpe en la continuidad produciendo un desdoblamiento. La doble faz de la atención, que por un lado es afecto, tensión de atracción o enfrentamiento y por otro, inteligencia generatriz de memorias, permanece como un rasgo idiosincrático en todo lo pensable.

El sentido de esta ontología descriptiva no reside en la propia descripción, no tiene por finalidad la representación de lo existente. La expresión conceptual es sólo un medio que busca orientaciones para el abordaje de los problemas metafísicos; pero este abordaje reside en un logro de actitud de la inteligencia, y esa actitud no es una imagen. Es hacia el lado afectivo de la atención adonde apuntan los enunciados filosóficos macedonianos.

La atención extrae imágenes del ilimitado y continuo presente del sentir. Tales imágenes son recortes de la afección que al separarse adquieren una existencia paralela en la memoria. La diferenciación irreductible entre estas dos maneras propias de lo sensible es lo que permitirá a Macedonio remitirse a lo que no es concepto sin salir del ámbito de los fenómenos y rechazar finalmente el concepto de ser, sin que eso implique negar veracidad al contenido de la experiencia.

Toda experiencia cabe en estas dos modalidades, ya como fenómenos simples, ya como complejos formados por variaciones de ambas instancias. Regularmente ambos modos del ser se reúnen en las sensaciones controladas por las acciones del cuerpo y el mundo aparece como una infinita variación sensorial que aprendemos a discriminar y a predecir con mayor o menor provecho para nuestra felicidad.

Las afecciones han sido desde siempre entendidas como una prueba de que

somos sólo una pequeña parte de algo mucho más grande³⁴⁴. Podría pensarse que la idea de ese todo mayor que nos involucra y destina deviene de considerar que, si sólo existiera un ser, aunque ese ser fuera nuestra conciencia, no tendría afección alguna, no podría experimentar ni conocer nada, ni siquiera a sí mismo. En cambio, Macedonio Fernández, partiendo de la rica experiencia de la sensibilidad afirma que el conocimiento es posible si todo cambio, toda variación, toda diferencia sentida son entendidos como inmanentes a la conciencia o sensibilidad, y pensados sólo bajo ese registro. No hay algo misterioso y distinto de nuestra experiencia. Así pues, no tiene sentido proponer que existen dioses o materias u otras conciencias que quieren o mandan las cosas que nos ocurren. Son meras deducciones, hipótesis gratuitas que nada enseñan. Puesto que nunca se dan en la experiencia, carecen de concepción inteligible o imagen privativa. No hay que deducir la existencia de entidades más allá de lo que sentimos. Con sólo atenernos a lo que se presenta claramente a la conciencia encontramos suficiente variedad para hacer todo lo que es. Descontando, entonces, las entidades deducidas, las afecciones dejan de mostrarse como efectos de cosas ajenas, esto es, no tienen causas. Son todo el ser, sin más. Pero incluso vamos más allá del sentir cuando hablamos del ser. Sentimos, pero no quiere decir que el sentir sea “el ser”, pues a este último no lo sentimos. No presenta ninguna diferencia perceptible, y es entonces producto de una deducción, una generalización gratuita sin contenido en la experiencia.

Las afecciones (que sí presentan diferencia intrínseca) son los fenómenos primarios, capaces –cuando son intensas– de eclipsar a toda otra variedad. Y es a partir de afecciones que se forman todas las imágenes. Las imágenes distinguen la afección parcializándola y convirtiéndola en instrumentos, signos de ideas; de tal modo, la anticipan, dominándola y empaquetándola en haces secuenciales. En consecuencia, las imágenes reemplazan parcialmente a la afección, la convierten en una multiplicidad de objetos útiles, que remiten unos a otros. Esas afecciones empaquetadas generan

³⁴⁴ Según Epicteto, por ejemplo, “[...] no dependen de nosotros: el cuerpo, las riquezas, la reputación, las dignidades” o, lo que es lo mismo, “todas aquellas cosas que no se cuentan en el número de nuestros actos” (2012 [S.II]: 46). Respecto de las cosas que son ajenas afirmaba el célebre estoico “siempre” preferir “lo que sucede”, pues sostenía que “lo que los dioses quieren” era mejor para él que lo que él mismo pudiera querer (2012 [S.II]: 51). Según esta perspectiva, en la medida en que somos dependientes de poderes que disponen de nosotros, la sabiduría consiste en aceptar nuestro destino y conformarnos a él, siendo buenos actores de nuestro papel. Aun en esta situación, la posibilidad de alcanzar alguna sabiduría y gozo depende para Epicteto del modo de relacionarse cada uno con las imágenes.

nuevas afecciones desligadas en forma de deseos, placeres y dolores. Y luego vivimos entre imágenes que procuran tranquilidad, eficiencia, poder y felicidad, en mayor medida que angustia, dolor, temor y confusión. Aunque no siempre, porque esa transformación maravillosa de las afecciones en cosas no obsta para que aquí y allá la afección se intensifique, resurja en el primer plano de la atención, rompiendo los paquetes y amenazando destruirnos junto a nuestras anticipaciones. Ya que nosotros mismos, nuestra individualidad no es sino uno de esos haces de secuencias que desplazan la afección y la convierten en signos de imágenes, en instrumentos y confiables señas del pasado. Regularmente las imágenes son momentos de nuestras acciones, mientras la afección aparece en estas últimas vivazmente, bajo el modo de deseos, esfuerzos, placeres o temores. La afección en la acción es domesticada por los ejercicios de nuestro cuerpo, proyectada y encaminada nuevamente hacia imágenes. Tan bien controlada y ejercitada está la afección en la acción que los placeres y dolores parecen provenir –y ser modificaciones– del cuerpo; mientras que, según Macedonio, en tanto fenómenos, los cuerpos son modificaciones de las afecciones.

Así vistas, las imágenes son una superación del estado afectivo primario y en este sentido son expresiones de poder y de dominio. Pero se encuentran cercanas a lo puramente afectivo, por lo que Macedonio dice que el hombre ha sido siempre una unidad místico-práctica, un ser de acción y reacción, pero también capaz de deshabilitar los fines y recuperar un estado de serena inactividad o de arrebatado frenesí en comunicación con la afección pura. Las imágenes no sólo nos permiten predecir, proyectar, ordenar y cambiar cosas y situaciones; también son la posibilidad de soñar, recordar, pensar, sustraernos al presente y preguntar. Este poderío de las imágenes de transformar las sensaciones en signos –y así permitir tanto la estabilidad y el cambio de las cosas como la meditación y la expresión artística– es lo que ha procurado a la inteligencia la estimación en que se la tiene desde antiguo por encima de la sensibilidad y de las pasiones. Sin embargo, esta estimación olvida que el poder de las imágenes también proviene de lo afectivo. Es lo que Macedonio quiere mostrar: es la afección la que quiere cuando se producen ideas.

Pero esta concepción afectiva, esta sutil significación sensible, para la cual el mundo es un espejo del alma, una expresión de sus potencias, sus temores y sus sueños, se borra definitivamente en función de la idea de que nuestras sensaciones no son más

que los débiles reflejos de una realidad de cosas que existe independientemente de nuestros sentidos, con leyes, causas y finalidades a las que las afecciones sensibles cotidianas jamás podrán comprender, pero para cuyo descubrimiento contamos con la capacidad racional y una enorme empresa teórica organizada para arrancar, metódicamente y paso a paso, pequeños y grandes secretos de esa legalidad, imposible de descubrir como un todo, pero pasible de hacer comparecer parcialmente en laboratorios debidamente equipados para concatenar los fenómenos con las causas que los vuelven necesarios. Operación merced a la cual pierden aquellos su condición de meros fenómenos de la opinión sensible y se producen como casos de efectiva realidad. La impostura de esta legalidad hace que la realidad adquiera sobre las creencias un dominio mucho más férreo, imperativo y hegemónico que el producido sobre los afectos por parte de la imaginación sensorial.

Sucede así que la actividad imaginaria de construir el mundo deja de lado su pertenencia a la afección. La inteligencia, yendo siempre más allá de las afecciones, coloca su poder imaginario muy lejos tanto de las percepciones como de los intereses prácticos y sus descubrimientos se organizan en un mundo paralelo, una realidad exterior, un cosmos con respecto al cual la sensibilidad cumple un mínimo, derivado, parcializado y mediatizado papel, para el ejercicio del cual debe someterse a un largo y penoso proceso de instrucción. No se trata ya del plano paralelo de la memoria, sino de una existencia paralela y escindida de la memoria sensible, una realidad en sí de las cosas. La inteligencia se pretende aquí también algo más profundo e importante que la imaginación, presentándose como estructura de la experiencia y como racionalidad del cosmos. Con la postulación de la independencia de la realidad y la materialidad del universo, la inteligencia, alejada para siempre de toda familiaridad con la experiencia, se gestiona como cálculo de objetivación.³⁴⁵

³⁴⁵ Macedonio localiza este proyecto de enajenación de la inteligencia en las producciones filosóficas asociadas al cientificismo. Ya sea que sostengan que la realidad es en sí misma incognoscible y que sólo conocemos lo dado en nuestra experiencia o que postulen la realidad de la materia, ambos proyectos en la búsqueda de la objetividad natural, histórica y socioeconómica, dan la espalda a la faz afectiva de la existencia en la constantemente acelerada competición por la producción de objetividad y desvalorizan “nuestro ser de ensueño” adjudicándole un carácter “fantásmico e inconsistente” (VIII: 330). Es así que Macedonio se declara contrario a toda filosofía que apoye la empresa de construcción racional de ese supuesto mundo independiente de la sensación.

Esta crítica no implica, sin embargo, que Macedonio niegue o desprecie la posibilidad de una ciencia empírica en todo concepto. La investigación científica le parece válida como actividad práctica, lo

Desconectado del conocimiento sensible y dependiente de falsas entidades, el sentido práctico, que busca orientarse por los datos de esa supuesta exterioridad material del mundo, tiene que trastabillar. Dado que el sentido del conocimiento del mundo, para Macedonio, es la acción, la desconexión entre inteligencia y afección trae aparejado el sentimiento de lo infundado, tanto en lo que respecta a la teoría de lo real como en la práctica. Macedonio encuentra en la sociedad de su época y en sus ansias de industria una paradójica clase de parálisis, una especie de patología del negocio y del trámite que resultan completamente estériles³⁴⁶. Y escribe que la perplejidad metafísica aparece en la conciencia “por desarme de la acción” (VIII: 364), el desacomodo entre conocimiento y acción provoca la pregunta por el ser, que deviene de la decisión de encontrar una salida a ese estado de impotencia. Para lo cual es necesario detectar errores de percepción, a fin de corregirlos y reanudar el nexo entre pensamiento y sensibilidad.

Para llevar a cabo la tarea metafísica es preciso enfrentar una serie de peligros. De los cuales el primero es la amenaza contenida en el hecho de que justamente aquella especulación que provocó la enajenación de la inteligencia viene a responder las

nocivo es su institución metafísica. Una ciencia depurada o, mejor dicho, alertada contra la imposición de conceptos metafísicos de lo real –como son los de realidad externa, sujeto o materia–, que incluso podríamos encontrar en la actualidad en algunas propuestas de interpretación del quehacer científico que utilizan criterios diferentes de los modernos. La idea de ciencia que propone Bruno Latour, por ejemplo, implica el rechazo de la suposición de la existencia de unas “estructuras fundamentales” de la sociedad (Latour, 2008 [2005] 252) por un lado y de unas “leyes de la naturaleza” (Latour, 2007 [1991]: 191) por el otro. Para que la ciencia sea útil debe ser entendida como construcción y estar siempre abierta a la crítica, contemplando espacios de desrealización de lo por ella establecido. Dicho en términos de Macedonio, esta ciencia tendría que ser conciliable “con la existencia de dos instituciones: una reserva del Estado para metafísicos en los parques nacionales, y una compañía de seguros contra los errores en Metafísica” (VIII: 385).

³⁴⁶ A este diagnóstico responde su ejercicio de admiración y de humorismo metafísico dirigido hacia las muchas posibilidades del “progreso del no hacer” cuando en *Continuación de la nada*, describe el modo de vida de una “Estancia donde nadie hacía nada”, en el momento en que se integra al grupo un invitado capaz de enriquecer el concepto que aquellos tenían del “Ocio” explicando a los otros que “por casualidad –pues por investigación y trabajo nunca halló ni buscó nada– conoció en la ciudad el precioso vivir del burocratismo”: “Explicó a los estancistas, una vez que se les hizo amigo y fue invitado a quedarse eternamente (aunque no fuera más que para no tener el trabajo de no quedarse) y a cooperar e identificarse con todo el no-hacer del Establecimiento, que había algo que añadir al puro no-hacer; éste era incompleto, carecía de su elegancia que fue siempre la belleza esencial de la Omisión; porque faltaba un ingrediente primario de la ociosidad que él descubrió en toda oficina del Estado, donde no sólo se le imparte al empleado nuevo en seguida la prohibición de hacer sino que se les hace firmar un horario de presencia en la oficina, y, para que su no hacer se vea, se le encarga confeccionar toda clase de *memorias o informes* [...]. Así empezaron en la Estancia las memorias e informes de capataz, de proveedor, de cocinera [...]. (Fernández, 1966: 139-140)

preguntas que surgen en esta meditación. Fácilmente el intento metafísico se ve desviado hacia la explicación de lo que son el tiempo y el espacio, las causas, la materia, etc. Es decir, hacia una fundamentación del estado del conocimiento que produjo el problema, llevando la tarea hacia un círculo vicioso. Por eso Macedonio pone como condición para el éxito de la empresa metafísica el rechazo de todo concepto que traspase el ámbito de lo estrictamente sensible. Hay que recuperar la experiencia, manejarse con conceptos que podemos observar, revisar y criticar de primera mano y de modo directo. Hay que alcanzar una perspectiva original y propia, despojada de ideas preconcebidas. La metafísica no es ciencia, no debe explicar la realidad sino percibir el ser.

Es por eso también que Macedonio advierte que no se trata de conocer los fundamentos del mundo en que vivimos, sino de enfrentar a ese mundo, en el sentido de detenerlo, salir de su influencia. La indagación tiene que quedar libre de la suposición de ese mundo, tiene que abrirse a la posibilidad de resoluciones que no sean compatibles con él. El mundo tiene que ser puesto en discusión y no aceptado sin más. La indagación metafísica puede llegar a generar nuevas posibilidades para el conocimiento y la acción, incluso posibilidades irreconciliables con las dispuestas hasta el momento en que la investigación comenzó.

Macedonio se mantiene fiel a su principio de significación sensible desde el comienzo de sus meditaciones metafísicas y a lo largo de todas sus reflexiones por lo que lleva a cabo una disolución crítica de todo lo que pueda ofrecer una estructuración del fenómeno en general. La perspectiva inicial de su planteo filosófico es muy fuerte, contiene un plan para el cambio de rumbo del pensamiento, una determinación de expectativas, de obstáculos y de enemigos, implica muchas cosas que deben ser desplegadas pero que de algún modo ya están decididas en el punto de partida. Implica además de la afirmación de la verdad intrínseca de lo sensible, un horizonte de problemas fenoménico o apariencial, una concepción del conocimiento y de la inteligencia que se orienta a dejar atrás la representación. Según esta última, conocer es situarse frente al fenómeno de modo tal de permitir que éste se nos muestre por sí mismo. Esto significa también que la metafísica no tiene por finalidad la construcción de un sistema de conceptos, que no persigue otra cosa que la inteligibilidad de la experiencia. La metafísica tiene que conducirnos hacia una actitud receptiva donde se

nos muestre la solución del problema. No tiene que construir nada, solo pulir sus conceptos; su propósito es el de aprender a recibir correctamente, lo que significa también activamente. Es lo que recibirá el nombre de “recepción activa del acontecer” (VII: 125), expresión que Macedonio utiliza para caracterizar a su “poesía del pensar” como metafísica, pero que también es aplicable a la especulación filosófica. La actividad receptiva de la filosofía son los conceptos y los argumentos, entendidos como movimientos de la atención. Éstos deben haber sido sometidos a crítica por el pensador, e instrumentados de modo de suscitar imágenes en las que el fenómeno se muestre, ya que “demostrar es mostrar, presentar y nada más” (VIII: 73). Esta actividad descriptiva, que Macedonio, en consonancia con James y Bergson, llama muchas veces “empirismo”, disuelve todas las ideas heredadas acerca de la experiencia. El sujeto, el objeto, el espacio, el tiempo, la causalidad, el cosmos, la materia, todo eso está mal planteado y es refutado con argumentos agudos, pacientes, sutiles y detallados, en sus críticas de los conceptos puros y en sus indagaciones del modo de ser de las imágenes.

Macedonio quiere salir de la escena de la representación, no fundamentar las representaciones en la experiencia. Por eso la disolución conceptual que lleva a cabo va mucho más lejos que la de la mayoría de los filósofos empiristas. Por otra parte, esta disolución no provoca en Macedonio la melancolía escéptica que acosa, por ejemplo, a Hume. Por el contrario, encuentra en ella una gran posibilidad y es para él motivo de alegría y buen humor.

Hay que pensar de otra manera, porque la representación no tiene ningún fundamento sensible, la sensibilidad la disuelve completamente. Pero ateniéndonos a lo sensible, a pesar de la más completa disolución de los conceptos de la representación, no queda la nada, quedan todas las imágenes y las afecciones. Quedan indemnes sin que nosotros podamos decir algo que las englobe en una fórmula. Ante cualquier problema la tarea del pensamiento es mostrar la variedad sensible que involucra, con ello el problema se disuelve y la escena queda aclarada:

Ante la variedad (de lo simple [...]) el pensamiento ha concluido [...] La atención discerniendo, nombrando y reconociendo los elementos sentidos de un complejo, está en su destino; y operando para excluir de la conciencia todo estado contiguo (espacial o temporalmente) a otro estado hasta que quede una sola variedad. (VIII: 357)

Todo el planteamiento crítico y disolutivo está dirigido hacia las imágenes. En relación a las imágenes para Macedonio todo está mal planteado, los problemas metafísicos están mal formulados. La metafísica no debe buscar el origen del mundo

ni tampoco comprenderlo ni conocer qué hay más allá de la muerte ni descubrir la causa de la vida y el cosmos ni encontrarle estructuras a la existencia. Estos problemas son expresiones de la perplejidad que surge de la admisión de las categorías de lo externo, de la admisión de la existencia de una realidad externa al pensamiento. Trasladan los ordenamientos que sólo tienen sentido para la acción (tiempo, espacio, materia) al problema del ser, como si se pudiera manipular, modificar o construir la existencia. El problema de la existencia no es un problema de clasificación ni de ordenación, no es categorial, sino que es un problema de actitud de la inteligencia o percepción. El problema metafísico es un problema intelectual, pero que no se resuelve con definiciones, no se resuelve con imágenes o con representaciones, sino que consiste en conducir al pensamiento desde el planteamiento del problema hasta la percepción de su resolución. El pensamiento debe investigar dónde se traba la intelección, deshacerse de los obstáculos y errores que la impiden. Lo que la metafísica busca es un cambio en la disposición de la inteligencia ante el fenómeno, conducir hasta una “actitud de familiaridad”. Esta es la expresión que usa Macedonio, otras veces utiliza la expresión “certeza”, otras “actitud mística”.

Si la cuestión del origen, de la causa, de la definición y de la ley son todas cuestiones mal planteadas, en cambio hay un verdadero problema en la relación entre las imágenes y la afección: “lo que hay que resolver es el enigma de la jerarquía de la Afección” (VIII: 388). Ese es el verdadero problema metafísico. Estos dos modos de presentarse el fenómeno son irreducibles. La afección pura es lo simple sin imagen. Todas las imágenes surgen de la afección, pero es imposible reducirlas a ella. Las imágenes se desprenden de la afección, y con ellas se produce un verdadero cambio en la naturaleza de la experiencia. Entre uno y otro modo de ser del fenómeno hay un salto insalvable como el que existe entre el presente y el pasado. Las imágenes son en el fondo expresiones de la afección, un doblarse de la afección sobre sí misma, pero ellas se dan en un plano completamente distinto de aquella, que es el plano del pensamiento.

El problema de esta dualidad se presenta ya en el origen de la metafísica, que es una afección intelectual. La perplejidad es un sentimiento, pero que no puede resolverse en el orden de los sentimientos, porque lo que suscita ese sentimiento es un desacomodo del pensamiento. Es el modo de darse las imágenes lo que origina el

extrañamiento. Las imágenes provocan toda clase de afecciones³⁴⁷. Las creencias mismas son afecciones, creer es confiar en algo, sentir seguridad. La insatisfacción intelectual es a su vez un sentimiento de desconfianza. La evidencia es afectiva³⁴⁸. Las imágenes nos importan, si no provocaran afecciones no nos importarían. La afección no entiende, pero distingue el valor, la carga de las cosas. Según la ley de “relativismo hedónico” (III: 44) de cada dolor pueden extraerse las fuerzas que atraigan el placer, y en el caso de la metafísica esa atracción debe dirigirse hacia los conceptos³⁴⁹.

La ontología sensible macedoniana puede graficarse en un esquema de tres estadios o dimensiones del sentir: El primer estadio de la sensibilidad es la afección pura. Es la esfera de la unidad de los contrarios, la diferencia entre el dolor y el placer. El dolor se convierte en placer y viceversa, en una eterna circulación entre los polos contrarios. La afección no actúa, siente y reacciona movilizándose entre ambos polos, busca el placer y huye del dolor. Aquí no hay dualidad, es lo mismo lo que fluye entre

³⁴⁷ No queremos decir que las imágenes sean causa de las afecciones. Las imágenes son siempre expresiones de la afección, pero eso no impide que susciten afecciones que pueden o no coincidir con las que expresan. Las imágenes se separan de la afección, pero no de forma definitiva, incluso la vida de las imágenes depende de las afecciones que son capaces de suscitar.

³⁴⁸ En este sentido Macedonio coincide con Hume, quien afirma: “en la filosofía no podemos ir más lejos de afirmar que la *creencia* es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones” (Hume, 1988 [1748]:73). Más cerca de nosotros, en un interesante artículo llamado “El sentimiento de inteligibilidad”, Fernando Gil muestra cómo la evidencia es afectiva, en las ciencias más abstractas tanto como en las empíricas y en las filosofías de orientación racionalista. El autor sostiene que el “sentimiento” en cuestión es una “afección *intelectual*” y, considerando que la evidencia forma parte de la comprensión, sostiene que ésta última implica una “transparencia que no es «racional» en sentido estricto” (1992 [1987]: 215-216).

³⁴⁹ Las imágenes se forman primero en la acción vital, y proporcionan posibilidades, en forma de repeticiones confiables mientras nos movemos en un mar de afectos, los sentimientos vienen de todas partes, son fuerzas, tentaciones, peligros y pasiones; algunos de los cuales inciden en nosotros con violencia y nos llevan en su corriente como a las hojas el viento. Cuando las acciones fallan, cuando conducen a sitios de dolor y extrañamiento, nos advertimos desamparados e ignorantes, nos presentimos a expensas de afecciones ajenas. Y entonces se plantea la posibilidad de que el pensamiento pueda orientar nuestros movimientos. Aunque los afectos nos desborden, todos afectan en nosotros, de modo que todas esas imágenes y todos esos sentimientos que vienen de todas partes no son en verdad ajenos, son nuestros. Podemos manejarlos respecto de ellos, tomar direcciones, ponerles límites y metas. Cada uno puede ver esto en sí y tomar actitudes respecto de lo que le importa y lo que no, de lo que ocuparse y de lo que dejar pasar. No es útil preocuparse por lo que está más allá de nuestras posibilidades de acción.

Si salimos del campo de la acción y damos a esta pertinencia de la sensibilidad una dimensión metafísica, si acotamos como Macedonio la existencia a lo sensible, encontramos que de esas afecciones e imágenes está hecho todo lo que es algo y existe, y tenemos el ámbito adonde debemos dirigirnos para averiguar qué es el ser que experimentamos, extraído del horizonte de una concepción práctica de la vida conciente. Dejando de lado el control de la propia vida, “dejando que acontezca la contingencia cualquiera” (VIII: 362) podemos internarnos en la contemplación del ser.

los opuestos. El sentir no se multiplica ni se mediatiza. Es la conciencia ingenua de la vida que tiene a ese sentir por criterio de todas las cosas. Es el hedonismo de la conciencia que Macedonio encuentra en tensión con la imposición del automatismo longevista del cuerpo. Macedonio no desprecia este estado puramente afectivo de la existencia. Considera, por el contrario, que el hombre pre-metafísico y los animales gozan del estado místico que la indagación metafísica se propone recuperar.

La segunda dimensión de lo sensible es la de la dualidad de la representación. Esta es, en primer lugar, la del pensamiento que hace frente a la sensación buscando posibilidades de realización. Esta dualidad aparece en juego con la acción, cuando el pensador se pone frente al fenómeno para decidir sobre los propios actos vitales. Pero se vuelve irreversible cuando el pensamiento se pone luego, además, fuera de todo fenómeno para convertirse en el fundamento de un mundo objetivo. Cuando el pensamiento enfrenta lo sensible aparecen el conocimiento, el yo y la acción, el problema de la verdad, los conceptos; así como también la crítica de los conceptos, los fines, y la crítica de los fines. La dualidad de la conciencia tiene fundamentos pragmáticos. Pero se aleja de esos fundamentos al colocarse por medio de la especulación fuera del fenómeno. Es entonces cuando el pensamiento hace aparecer a toda la realidad como algo externo y como algo opuesto, dado, frente a él, e instala una frontera infranqueable entre el pensar y lo pensado. Allí comienza una representación que ya no es la del actor, sino que se propone reproducir y aun producir la realidad, el mundo como un todo. En esta evolución de la representación hacia la fundamentación de la realidad como un todo externo al pensar, la afección se encubre, el pensamiento se independiza de ella, concibiéndose a sí mismo como pura actividad lógica, el *yo pienso* se impone sobre el *yo siento* y lo expulsa. La actividad pensante se convierte en racionalidad y llega a operar como una estructura necesaria *a priori* de lo que debe tenerse por real. La relación entre afección e imágenes se invierte. Si en sentido pragmático las imágenes sensoriales eran signos para la afección, y expresaban su dominio, las afecciones y sensaciones se convierten ahora en signos imperfectos de esa realidad dada a la razón. Las afecciones, sólo consideradas como sensaciones, se convierten en instrumentos de realización de la objetividad, y expresan el dominio de

esa objetividad. La dualidad de la conciencia se convierte en la dualidad del sujeto³⁵⁰. Toda la crítica de las representaciones del sujeto se mantiene en un ámbito en que la afección se oculta, a mitad de camino entre el sujeto y el objeto, ni se deja determinar objetivamente ni le es posible ejercer oficio alguno en el saber, es considerada entre las apariencias sensoriales, un fenómeno rebelde al lado de las imágenes, mientras se enmascara en el pensamiento más abstracto, como contracara oculta de todas las imágenes. Se encubre en aquello de lo cual dice Schopenhauer que es “la otra mitad” del mundo, la que no se manifiesta como fenómeno, pero de la que todo fenómeno depende (Schopenhauer, 2009a [1844]: 53). En la escena del dualismo del sujeto y del objeto lo domina todo el deseo de realización de un sistema de todas las representaciones que debiera coincidir con la experiencia interna de cada pensante. Deseo al cual se oponen como sombras persistentes, el esquivo y rebelde querer cosas distintas de esa presuntuosa unificación y la profusa aglomeración de contingencias que, insumisas a toda ordenación, atentan constantemente contra ella.

Va a ser esta insatisfacción del modo de ser de las representaciones del sujeto para dar a conocer el misterio de lo existente, esa perseverancia de la invisibilidad de la conciencia y del ser, lo que va a provocar a Macedonio hacia la apertura de otra dimensión de la sensibilidad. La metafísica de la representación utiliza conceptos y categorías que solo tienen un sentido práctico, y les da un alcance que excede totalmente ese dominio. La metafísica debe separarse de los instrumentos del control vital, liberarse de los intereses de la conciencia en la acción y acceder a la experiencia de la plenitud mística de la existencia previa a toda categorización, racionalización y búsqueda de realizaciones.

Esta apertura no consiste, a pesar de que Macedonio lo procura en repetidas ocasiones, en la desaparición de toda dualidad, sino en una transfiguración del dualismo. La conciencia va a traspasar la barrera que separa al sujeto del objeto para situarse del lado del objeto, que entonces deja de considerarse como objeto, para

³⁵⁰ El sujeto pensante multiplica los problemas del pensar en función de determinar qué y cómo es eso que está dado. El materialismo postula fórmulas de objetivación y procedimientos de control de todo lo experimentable, el idealismo lleva al límite la tarea crítica y descubre la irrealdad de la materia, su carácter de ensueño subsidiario de las actividades del pensamiento. Pero no llega a admitir que el sujeto del pensamiento es la parte principal de esa ensoñación y pone al sujeto como explicación de la objetivación de lo experimentable, por lo que las dos filosofías contrapuestas del materialismo y del idealismo, aunque difieran en las razones con que la fundamentan, coinciden en la misma concepción de lo real.

manifestar el carácter de afección imaginaria. Realidad y ensueño se entrelazan. Lo que la praxis había separado vuelve a plegarse y entretorse en el fenómeno sensible. De este modo, la dualidad no desaparece, pero se vuelve reversible. La frontera que mantenía la separación entre el pensamiento y los objetos se deshace, y el camino hacia la unicidad del ser místico se despeja. El fenómeno es, por un lado, el sentir informe e indiviso del placer y del dolor (que no se sitúa en un yo ni tampoco en ningún cuerpo, pues yo y cuerpo son categorías de acción) y, por otro, una multiformidad de apariciones que presentan contornos y perfiles que a veces permanecen en la memoria y otras se pierden. La contemplación fenoménica no presenta ninguna ordenación ni condición general, presenta, solamente a veces, una jerarquía de intensidades afectivas que predominan sobre las formas imaginarias.

El fenómeno macedoniano presenta esta dualidad versátil entre imágenes y afección. Aunque este dualismo no es tampoco una ley del fenomenismo ni es una necesidad de la existencia ni de la experiencia; ya que lo único necesario para Macedonio es la afección, y vivimos muchas veces sin pensar, sin atender, y además solemos experimentar con imágenes inafectivas, totalmente virtuales e indiferentes al sentir. El dualismo se da solamente algunas veces, pero se da siempre que acontece el pensar fenoménico:

[...] hay momentos en que no hay dualismo sino sólo el deseo, hay momentos en que hay sólo la experiencia y no el deseo. Cuando hay sólo el deseo, en ese instante, la totalidad del ser de lo real de todo cuanto es, y hay, y sucede el mundo, es ese deseo. No importa que ahora, cuando yo digo esto, y pienso en esta situación, hay para mí dualismo [...], yo pienso igualmente ahora en un momento cuyo único contenido total, universal era un deseo que por tanto en ese momento no tenía duración, ni magnitud, ni número, ni nombre, no era *un* [...] yo sé ahora y pienso ahora que en ese momento no había el nombre de ese estado en mi mente. Cuando yo pienso estoy en la variedad, en la pluralidad, estoy en estado dualístico [...] [pero] No estoy obligado, porque cuando pienso tengo y siento nociones de y connotaciones de duración, variedad, etc., a afirmar que el ser es vario, múltiple, etc., a veces es vario y a veces no lo es [...]. (Fernández 2010: 216)

El dualismo aparece al momento de pensar el fenómeno, pues solamente pensamos mediante imágenes, y sólo tienen contenido fenoménico los pensamientos que remiten de algún modo a la afección, que plantean un problema que nos interesa. La pura afección no piensa. El pensamiento la duplica, la recibe y la concibe en forma de imágenes-problema y de imágenes-solución, y sólo si logra convertirla en imágenes, si logra dar con las metáforas que conducen a la resolución afectiva, da respuestas.

Ya en la vida práctica aparece junto a la del sujeto, esta otra dualidad del pensamiento y la afección, el pensamiento busca las imágenes que podrían satisfacer un deseo o calmar un dolor. Aunque habitualmente los problemas se determinan por la sensación, y el pensamiento busca las soluciones que el mundo pueda ofrecerle, y entonces no hay un verdadero pensar, sino sólo una actividad de elección o selección.

Todo verdadero pensamiento hace una operación metafísica que manifiesta el fenómeno a la afección. El trabajo del pensamiento da por resultado unas imágenes que transmutan problemas en escenas aclaradas, las ideas metafísicas son metamorfosis de problemas y los propios problemas son metáforas de afectos. Muchos de los intentos de captar los problemas implicados en afecciones no llegan a traspasar el ámbito de las interjecciones, manteniéndose en el terreno afectivo. Esto no sólo ocurre en la metafísica, también los problemas vitales, o los intentos artísticos suelen fallar ante los desafíos que les plantea el pensamiento. Entonces permanecen en la oscuridad. Y donde la afección queda indescifrada, el problema no se resuelve.

Para entender un fenómeno intrigante hay que descifrar la dualidad entre imágenes y afección. La diferencia entre ellas no se dirime en una equivalencia. El juego entre lo afectivo y lo intelectual se mueve en dos planos completamente divergentes. Cuando los problemas realmente importan la afección tiende a mantener el predominio sobre las imágenes y las imágenes se comportan confusas y evanescentes. Las imágenes insistentes muchas veces esconden antiguos afectos que las mantienen aferradas en nuestras creencias. Pueden responder a viejas resoluciones en cuyo caso los problemas se encabalgan: unos remiten a otros. Pero las imágenes también pueden ser expresiones de temores o deseos, es decir, simples interjecciones de dolor o de placer. La dualidad del fenómeno es forma por las imágenes e intensidad polar por la afección. Pero la afección también es atención generadora de formas y las imágenes pueden ser intensas y ejercer influencias afectivas. Ante un problema intelectual las imágenes tienen que dar la forma en que la afección se resuelva y el problema se desvanezca. Así, las imágenes reemplazan a la afección. Al reemplazarla no la extinguen, la estabilizan en esa forma, y también puede decirse que le permiten pasar, hacerse y guardarse como pasado. La dualidad fenoménica, a diferencia de la representativa, es reversible, del mismo modo que lo activo y lo pasivo van siempre juntos, pero en esta lo que era activo puede convertirse en pasivo y viceversa.

Atención, emoción e imaginación pueden ser pasivas o activas. La afección actúa cuando desea, atiende, preocupa, pero también puede ser pasiva en el sentido del sosiego y en el de la perturbación. Y las imágenes pueden ser pasivas cuando se repiten sin consecuencias, o cuando se neutralizan en fría transparencia, o activas, acechadoras y producir estados y sucesos, y hasta pueden ser máximamente activas cuando dan con una solución. Por otra parte, la cualidad de ser activa o pasiva de una imagen depende de la afección que la percibe. La dualidad presenta polos. Lo que da y lo que recibe, lo que hace y lo que es hecho, la acción y la pasión, la pregunta y la respuesta, la unidad y la multiplicidad, la atención y las imágenes, la evocación y el recuerdo se mueven en esta dualidad desigual del fenomenismo. La afección entra en consideración y las imágenes se polarizan, adquieren una contracara, un polo negativo de ellas mismas, una relatividad inmanente.

El hallazgo de esta dualidad del pensar fenoménico puede contemplarse como la dispersión de la conciencia en el aparecer sensible, y esta, como el paso de la especulación metafísica hacia la mística que, merced al abandono del yo, percibe el reverso afectivo de todas las cosas. Es lo que Macedonio llama “almismo ayoico”.

Pero también puede encontrarse esta dualidad inmanente, por otro camino, en la pasión, en lo que Macedonio designa como el “orden de la Altruística” (VIII: 334), que refiere a la alteridad del otro.

Según Macedonio, la afección solo es “mía” por referencia al cuerpo. “Yo” no soy otra cosa que una individualización de la afección en la realidad de mi cuerpo. Mientras el estadio práctico mantiene a la afección atada en la sensación del cuerpo en procura de realidad, aunque la conciencia experimente los afectos e imágenes como inmanentes a la propia conciencia, la existencia de los otros es solo un nombre equívoco para hablar de imágenes. Otras sensibilidades no pueden tener, en verdad, significado alguno. Sólo conocemos nuestros afectos de manera directa en la sensación, el sentimiento o la emoción, jamás podemos experimentar la sensibilidad de otros.

Pero la pasión produce un nuevo desdoblamiento de la afección por el cual aparece verdaderamente el otro, separado de la realidad afectiva, como las imágenes, y a la vez incluido en el propio sentir. Podría decirse que la afección se redescubre a sí misma en otro a través de la imaginación. Pues “el otro” no es ninguna imagen, ni

puede aparecer como objeto para el sujeto. El otro no puede aparecer si la conciencia soy siempre yo, si la afección es lo que me afecta inmediatamente, si todo lo que se le diferencia son imágenes. Lo que lleva a la afirmación de que “otro” sólo puede aparecer a la conciencia, si la conciencia se hace irreal, si las imágenes remiten a un sentir que no es el verdadero sentir de la propia existencia o, dicho de otra forma, la afección sólo puede aparecer a la conciencia, si no la pone bajo su influjo, si la conciencia puede responderle imaginariamente. Mientras estoy bajo el influjo directo de la afección, mientras me afecta realmente, no puedo percibirla. Veo lo que ella quiere, controla las imágenes, busco lo que me pide, rehúyo lo que teme, no me comporto con respecto a ella, sino determinado por ella. Ella provoca mis comportamientos, aun cuando estos comportamientos puedan ser esfuerzos y disciplinas destinados a ejercer algún control sobre ella, sigo determinado por ella realmente. La contemplación percibe la afección porque, al desconectarse de toda acción, los cuerpos adquieren un carácter imaginario e incluso el propio aparece como una imagen entre las imágenes, de modo que la afección se deslocaliza y manifiesta que es pre-individual. El altruismo la percibe porque es afectado por emociones y afectos que no son las propias afecciones, pues están separadas del propio cuerpo.

En cierto modo este segundo desdoblamiento de la afección permite, dicho metafóricamente, ver la afección, lo sin imagen. Pero, dicho sin metáfora, esta tercera dimensión abre un espacio puramente actitudinal, sensible, aunque invisible, en el que acontecen el mismo ayoico, el amor y las belartes macedonianas. Solamente aquí se soluciona el problema metafísico y aparece la irrealidad del ser. Por eso Macedonio dice que el idealismo tradicional no ha encontrado la respuesta que lo convoca, porque no ha podido ver la irrealidad de la conciencia –de la afección–. Y si no se ve la irrealidad de la conciencia no se consigue nada, solamente se cambian unas creencias por otras. Pero no se puede conocer lo único que importa cultivar que es justamente la “afección conactiva” (VIII: 387). Solamente desde la perspectiva de la irrealidad de la afección puede ésta cultivarse como lo hace el arte, o como lo hace el amor en el caso de los amantes. Los amantes son cultivados por el amor porque éste los saca de sí, les muestra que su conciencia es irreal, les hace vivir en la irrealidad afectiva que aman, en otro. El arte cultiva la afección si puede lograr comunicar la emoción de la belleza al otro, si consigue la técnica de la producción de una emoción en otro; si consigue

que la emoción, que es siempre presente, se suscite en otro momento, se vuelva pasado. El humor no se practica cuando nos reímos sino cuando se ejecuta la técnica de hacer reír, a propósito, a otro.

Esta tercera dimensión de la sensibilidad ya no es la del conocimiento del mundo ni de la conciencia. Ni tampoco se identifica con el estadio de la afección pura. Aquí la dualidad es una exterioridad, una superficie, un espacio imaginario, pero que presenta un espesor afectivo, que descubre la atención de las imágenes hacia la afección, podría asimilárselo al “espacio vibrante de imágenes” del que habla Antonin Artaud en *El teatro y los dioses* (1984 [1945]: 130). Artaud, que atiende también a la necesidad de acabar con la dualidad del sujeto, propone la necesidad de apertura de un espacio irreal (que sostiene que los antiguos han conocido y cree que existe también en la cultura tradicional de México) que restituya a los cuerpos a las potencias imaginarias de donde surgieron. Y concibe también una actitud de recepción de la afección irreal, procurando algo muy cercano a la cultura de la afección macedoniana cuando por ejemplo dice:

La cultura no está en los libros, ni en las pinturas, ni en las estatuas, ni en la danza, está en los nervios y en la fluidez de los nervios, en la fluidez de los órganos sensibles, en una especie de maná que duerme y que puede colocar al espíritu en una actitud de receptividad muy alta y de inmediata receptividad total, y permitirle actuar en el sentido más digno, más elevado y también más penetrante y fino; este maná lo despierta el teatro tal como yo lo concibo. (1984 [1945]: 235)

La reversibilidad permite pasar de las imágenes a la afección y viceversa, de modo que, aunque nunca siento lo que otro siente, las imágenes pueden suscitar comportamientos que traspasen las vallas que mantienen a los afectos encerrados en los límites de los individuos ¿Cómo pueden hacer tal cosa? Macedonio sostiene que lo importante es dar con imágenes que tengan la propiedad de escapar a la racionalidad que mantiene a la dualidad fijada en la separación del sujeto y del objeto y en la axiomática de la realización. Imágenes como las que a veces desde los sueños provocan fallos en la vigilia, atraen, como a una contraparte suya, una afección intelectual que nos hace partícipes de la creatividad pre-individual. Con imágenes de la realidad no se consigue entrar en el ámbito de este dualismo reversible. Los personajes de *Museo de la Novela de la Eterna*, por ejemplo, se vuelven reversibles con el lector:

Todos los habitantes sentían lo soñado de encontrarse allí reunidos. [...] Recordaba cada uno [de los personajes] su primer día de llegar allí [...] sentían el

traimiento oscuro que los traspuso allí ¿Qué porvenir luego? ¿Cómo el primer movimiento de caminar hacia la novela, las palabras del Presidente al conocerlos y tiempo después al invitarlos a su morada, y con estas palabras la imagen que ellos en ese instante se hicieron de la morada que irían a habitar? ¿Y ese dejar cada uno su familia, su pasado, su dolor o su soledad? (1996: 141)

La dualidad de las imágenes se vuelve eminente en el acto de la lectura, pero no en cualquier lectura. Si utilizo la lectura como instrumento de comunicación de alguna realidad, como acto de instrucción o de información, me mantengo en la dualidad irreversible del sujeto y del objeto. Sólo la lectura que da imágenes de la afección puede lograrlo. Puesto que no hay imágenes de la afección, la escritura tiene que ser por fuerza irrealista. Así, por ejemplo, la filosofía con sus argumentos tiene que lograr el paso hacia la visión. Mostrar que las aparentes necesidades de la inteligencia, de la existencia y de la nada, son falsas entidades y que el tiempo es una ilusión, o demostrar que somos inmortales y que el otro es impensable. Cada problema que encuentra la afección tiene una o varias maneras de ser disuelto, no cualquier manera, sino unas formas precisas, unas jugadas posibles. Cuando el problema se disuelve, cuando la contradicción es superada, no por obra de la coherencia, sino por obra de una percepción que abarca los contrarios, la afección se hace visible en la fluidez de las formas. Se pone de manifiesto en el doble aspecto de su duplicidad, como figura del pensamiento y como intensidad afectiva, porque la inteligencia capta el modo en que está compuesta la imagen en juego con los afectos. Si el problema no se resuelve la afección sigue atrapada e indescifrada en las imágenes, y somos los títeres de sus conflictos. La filosofía para mostrarla tiene que alcanzar y argumentar en los límites del pensamiento, poniendo en práctica unos procedimientos que se alejen y se sustraigan del modo habitual de razonar, dar ejecución a unos modos de pensar de los que puede decirse que dan vuelta el principio de realidad, puesto que encuentran su reversibilidad, su contracara dual, el secreto de su ambigüedad.

También en el estilo de escritura Macedonio pone en juego a la afección. Su lenguaje, lejos de representar a los objetos, sigue las sinuosidades afectivas de la intelección; sus descripciones valoran, desprecian, ríen y descubren nuevas articulaciones en el habla. Su discurso es un ir en camino en busca de la solución de un enigma, y los pasos en dirección al hallazgo constituyen una aventura apasionada. Las invectivas y animosidades de la expresión, como también su escasa paciencia para desarrollar largas explicaciones, su escritura obsesiva y tensa, tanto como la apelación

al lector, son formas que ponen en juego la vivacidad afectiva del trabajo del pensamiento. El lenguaje tiene que atrapar en giros ágiles pequeñas variaciones del ánimo, que se traducen en voces y gestos con los que los pensamientos más sutiles se debaten contra el peso de la costumbre, de la razón y de la confusión en que se ven sumergidos los afectos. La escritura de Macedonio por momentos danza, ríe y produce acordes musicales en el sentido de sus argumentos. Macedonio piensa los conceptos como imágenes y los trabaja artísticamente. Es raro que mantenga una larga y lenta explicación conceptual. Más bien juega con figuras veloces capaces de burlar lo instituido, o sugiere valoraciones mostrando aspectos que se oponen al orden convencional. Todo su discurso está sostenido en el interés vehemente; es provocador, seductor. “Su elocuencia –dice Borges– era de pocas palabras y hasta de frases trucas” (1975: 53) y Macedonio tiene una teoría que justifica este modo de hablar. Dice en el opúsculo llamado “Acción psíquica entre conciencias”:

[...] Parece *así* que el requisito capital para lograr que un estado nuestro Aparezca en otra conciencia o suscite en esta otro estado, sería que no suscitara ningún otro en la nuestra; debiéramos entonces ensayar brascas rupturas de asociaciones en nuestra conciencia. (VIII: 90)

La idea es perfectamente coherente con la voluntad de ruptura de la racionalidad, y muy sugestiva en relación al tema que nos ocupa, la inclusión del otro en la afección a partir de la reversión de las imágenes. No sería extraño que Macedonio practique en su escritura conciente de trabajo a la vista esta forma de disrupción del discurso a fin de la comunicación del pensamiento.

En la diferencia inmanente del fenómeno “lo otro” del pensar ya no es un más allá ideal no-experimentable sino un más acá –siempre sentido, inmediato y sabido– que las imágenes doblan y encapsulan en formas complejas, pero que al surgir de la disolución del realismo de las imágenes manifiesta también su propia irrealidad. Entonces acontece una peculiar posibilidad afectiva, la de ser, no solamente obedecida ésta en su inquietud, sino contemplada en su gratuidad. Con el movimiento de reversibilidad de las imágenes la afección adquiere noción, saber. Lo previo a la individualidad de las formas imaginarias se hace conciente en una experiencia. Siempre diferente de las imágenes, la afección pre-individual se descubre de múltiples, aunque precisas, maneras. No se manifiesta de una vez para siempre, no es un concepto que pueda fijarse en una definición, aparece a través de movimientos fugaces de los signos, que requieren una fina y delicada percepción. En la metafísica es el sentimiento

de perplejidad, la extrañeza que deshabilita el mundo y el yo. En el amor es el sentir del amado y, en el arte, el absurdo hilarante del mundo o el mareo existencial del receptor. Podría decirse que la metafísica de Macedonio es la ocurrencia del movimiento que permite que la afección descubra lo otro en sí a través de las fisuras de la imaginación. El otro se presenta como imagen, pero no lo es. Es el acontecer y el fenómeno de la afección, es la afección que, siempre presente en la inmediatez, se hace mediata e imaginaria.

En estas enseñanzas de Macedonio que apuntan al cultivo de la afección existen elementos para un posible abordaje de las relaciones interpersonales desde el trasfondo de la afectividad. Pues abre la noción de un ser relativamente al otro comprendido bajo los auspicios del carácter preindividual de lo afectivo. ¿Qué es el otro en la obra de Macedonio? La posibilidad de que la afección se haga manifiesta.

La experiencia de la irrealidad afectiva, que deslocaliza la afección de la sensación, desligándola de los cuerpos, permite percibir el carácter continuo y preindividual de la existencia y la soberanía del sentir sobre la imaginación, de la que nosotros mismos en tanto individuos hemos sido y seguimos siendo generados. Es a esta experiencia a la que Macedonio da el nombre de eternidad, la eternidad individual nemónica solo es posible si las imágenes de la memoria están asociadas a la afección deslocalizada.

En el primer estadio de lo sensible la afección lo es todo, pero es sólo un sentir que percibe oscuramente, un presentir donde los cuerpos y los signos no son otra cosa que resonancias del placer o del dolor y las imágenes no constituyen aún pensamientos.

En el segundo estadio aparece el pensamiento, el yo y la acción de los cuerpos. El pensamiento avanza sobre la afección hasta sofocarla y negarla. Y el dualismo entre el sujeto y el objeto se vuelve fijo y sustancial. Las imágenes son adiestradas por la representación en la objetividad.

El tercer estadio de la sensibilidad, previo a la mística, que Macedonio propone, busca situarse entre los dos momentos anteriores. Si en el primero impera la afección pura y el segundo es gobernado por el pensamiento, esta tercera dimensión propone que pensamiento y afección se relacionen en una dualidad reversible que disuade cualquier solidificación sustancial. La reversibilidad entre pensamiento y afección es lo que puede dar la experiencia de la irrealidad. La afección puede recuperar la

soberanía del primer estadio y la conciencia mística puede impedir que la acción se imponga como ultimátum en la existencia. La acción puede surgir en este horizonte e implementar la diferencia yo-mundo, pero no instalar estas determinaciones más allá del momento en que acontece. Pasada la acción, la sensibilidad se aviene a la existencia previa de donde salió y donde impera la afección. Pero la representación y las categorías de la acción están tan arraigadas, tan consustancializadas en la conciencia moderna que cada cual confunde la afecciones con los estados de su cuerpo, y el pensamiento con las representaciones de su mente, y por eso es necesario, para dar oportunidad a la mística, implementar este tercer estadio de la irrealización de la sensibilidad. Este estadio implica el desciframiento de la afección por el pensamiento. La metafísica, el amor, la literatura y el humor, tal como los piensa Macedonio, es decir, como pases metafísicos hacia la mística, deben ser “intelectualistas” (III: 255). La metafísica debe superar la emoción de perplejidad, el amor “reviste el contragolpe intelectualista” (VIII: 335) de la revocación del cuerpo propio. Y la emoción que las artes provocan es intelectual. La afección no es imagen, de modo que el intelecto no puede captarla directamente. Tan solo puede sentirse directamente. Es la reversibilidad de las imágenes la que permite que aparezcan unas emociones que atraviesan a todas las cosas poniendo de manifiesto la irrealidad preindividual del ser. Macedonio las llama emociones de mareo metafísico, porque cambian la actitud de la inteligibilidad. El “acrecimiento” que esta irrealización significa puede comprenderse con mayor justiprecio si tenemos en cuenta que, según Macedonio, es lo que hace posible la comunicación entre los individuos, sin cuya concurrencia ninguna felicidad es concebible.

6.2. Evaluación retrospectiva

El objetivo principal de nuestro trabajo era el de realizar una interpretación crítica de la metafísica de Macedonio Fernández y el de responder al desafío de encontrar el sentido de las rupturas, discontinuidades y aparentes contradicciones que presenta su lectura. Las primera de las preguntas que orientaron la investigación estuvo encaminada a la resolución de una de esas dificultades, a saber: la de determinar *por qué Macedonio considera que el conocimiento del fenómeno sensible es una*

*metafísica*³⁵¹. La respuesta a esa pregunta es que Macedonio concibe a la existencia como sensibilidad; él sostiene que lo que se piensa habitualmente como fenómeno sensible no lo es, pues está comprometido con creencias prácticas que suponen relaciones y perspectivas no sensibles, como el tiempo, el espacio, la causalidad, etc. Entiende, en un sentido bastante tradicional, que el trabajo crítico de la percepción habitual, que permite depurar al fenómeno de esas relaciones que le son ajenas, conduce a una experiencia metafísica en el sentido de un conocimiento directo de la existencia.

La segunda de las preguntas de la investigación (*¿qué significa que sólo existe el fenómeno sensible, y que su inteligibilidad constituye una metafísica?*)³⁵² es más complicada de responder que la primera porque involucra el planteo del problema de la existencia y este recibe diferentes respuestas en distintos momentos de la obra. En un primer momento, la existencia es el fenómeno tal como se presenta en la contemplación. Pero, como este primer momento contiene latente una posible negación, puesto que el ser en tanto tal –al no presentar una diferencia privativa en el concepto, ya que no hay experiencia del no-ser– es desde el comienzo problemático, esta tesis con la que se abre la investigación del fenómeno dará lugar a nuevos desarrollos que desembocarán en el concepto de la irrealidad del fenómeno. Hay un vuelco importante en este cambio de posición. Macedonio, que al principio habría buscado distinguir el ser metafísico sensible respecto de la pretensión objetiva del mundo, decide dejar de apelar a un *ser* más originario y verdadero que el que se presenta en la práctica, pues encuentra que en el concepto mismo de existencia ya residen las ideas de identidad, unidad y justificación del acontecer que la crítica había mostrado como ilegítimas pretensiones de la supuesta realidad objetiva. Entonces, el problema de la existencia se resuelve por su exclusión y disolución en la evidencia sensible. El ser es, como la realidad, un producto del relacionar los fenómenos unos con otros de determinada manera. Y en metafísica no se trata de enunciar reglas para el fenómeno, no se trata de hacer entrar al fenómeno en un nuevo orden enunciativo, sino de percibir la irrealidad fundamental de la existencia, y de mostrar que lo que convencionalmente llamamos realidad es derivado de una evidencia inmediata del

³⁵¹ Ver en Introducción, 1.2.I, p. 19: (1)

³⁵² Ver Introducción, 1.2.I, p.19: (2)

fenómeno que no pertenece a lo existente.

El análisis crítico y hermenéutico realizado, que describe el corpus principal de ideas alrededor del cual giran todos los escritos metafísicos del autor, hace una interpretación de los cortes, rupturas y problemas que dificultan la comprensión integral de su propuesta filosófica y muestra que éstos implican varios cambios de posición por parte de Macedonio. Aunque la obra, siempre fragmentaria y asistemática, presenta unidad de sentido y de concepción desde el comienzo hasta el final, incluye variaciones a lo largo del tiempo que resuelven problemas implícitos en las posiciones de inicio. Ejemplos de ello son, además del paso de la afirmación a la negación del ser arriba mencionado, el paso de una concepción monista del fenómeno a una concepción pluralista, el paso de la idea de la afección como pasible de reducción a imágenes a la idea de la irreductibilidad de ambas instancias, ajustes respecto de la idea de la experiencia ajena, el paso desde el rechazo de la causalidad a una concepción de la causalidad como secuencia inmediata invariada y los cambios respecto de la idea de una metafísica entendida como contemplativa e impráctica que conducen a la concepción de una metafísica de la afección, que incluye la idea de praxis metafísica, en tanto cultura de la afección.

Estos cambios de concepción son orgánicos en la obra pues esta se plantea como una búsqueda. La tarea del pensar es abrir caminos problemáticos y resolverlos experimentalmente, no dar definiciones. Lo importante para Macedonio es el acontecimiento de la visión, y resultaría incompatible con esta jerarquía la defensa dogmática de alguna enunciación. Que las perspectivas abiertas, los puntos de vista encontrados y las decisiones expresadas permanezcan siempre prestos a revisión es uno de los principios que se siguen del carácter instrumental que se adjudica al discurso; y el hecho de que en varias ocasiones hayan sido efectivamente modificados en profundidad es un signo de la seriedad y energía con que Macedonio toma su propia práctica metafísica, y no una prueba de la existencia de inconsistencias teóricas.

Respecto de las hipótesis que nosotros planteamos al comienzo de la investigación, encontramos que resultan apropiadas como punto de partida, pero una crítica de ellas a la luz de los resultados de nuestro trabajo pone en evidencia que faltan algunos componentes esenciales de la concepción. Lo cual es natural pues piensan la obra de Macedonio desde afuera de algunos descubrimientos que hemos realizado a lo

largo de la investigación.

Particularmente no tienen en cuenta algunas cuestiones que ahora nos resultan momentos ineludibles de esta metafísica: el sentido de la irrealidad y la preeminencia de la afección.

Las hipótesis de partida planteaban correctamente que la cuestión de la metafísica de Macedonio Fernández es la cuestión del ser. Pero no avistaban el sentido de la negación del ser contenida en los últimos escritos. Por lo que se mantienen en una interpretación realista del fenómeno, diciendo:

El conocimiento del fenómeno es metafísico porque el fenómeno es concebido como la realidad última y eterna.

Para que esta hipótesis coincida con nuestros resultados debemos cambiar el término “realidad” por el de “irrealidad”, ya que, como hemos demostrado, el fenómeno no es considerado real por Macedonio:

*El conocimiento del fenómeno es metafísico porque este es concebido como irrealidad última y eterna.*³⁵³

Otra diferencia que queremos resaltar entre las hipótesis iniciales y los resultados de la investigación tiene que ver con el modo en que anticipamos que Macedonio sostendría la posibilidad de un conocimiento metafísico *perfecto* del fenómeno. Nosotros habíamos consignado esta posibilidad planteando algunas posiciones estratégicas, con las cuales decíamos que el autor se abría el acceso hacia ese conocimiento acabado. La principal de esas posiciones es la primera, puesto que las demás la explicitan. Esta decía:

*El conocimiento metafísico coincide con su objeto de tal modo que en él el conocer y lo conocido son uno y el mismo fenómeno.*³⁵⁴

Quiere decir que en metafísica el conocimiento no es algo distinto de lo conocido o que el conocimiento metafísico es el fenómeno mismo. Esta acotación adquiere una mayor y más concreta significación, si la entendemos en el sentido de que son las imágenes las que dan a conocer la afección, de modo que es ésta lo que se expresa en aquellas.³⁵⁵

³⁵³ Ver I.2.III, p. 20.

³⁵⁴ Ver I.2.III, p. 21, A.

³⁵⁵ O como la descripción de una experiencia en la cual cierta disposición de las imágenes, que trastoca el intelecto, provoca la emoción de inexistencia que da a conocer la dimensión pre-individual de la afección.

Lo que hay que aclarar respecto de la formulación inicial es que la mismidad que se da en el fenómeno, entre el conocer y lo conocido, que podemos traducir como la mismidad del pensar y la afección, no es una identidad, sino una dualidad inmanente, puesto que el pensar no es idéntico a la afección, sino que entre ellos hay una diferencia irreductible. La afección, aunque se resuelve en imágenes, nunca se determina en las figuras con las que se presenta, las imágenes la individualizan, pero la afección, siempre simple, permanece pre-individual. De ahí que el fenómeno sea, para Macedonio, una manifestación de lo eterno. Justamente la dualidad impide que la afección se determine en una fórmula y que las imágenes se identifiquen en la realidad. Entendida esta dualidad como una relatividad inmanente al fenómeno, en ella se cifra la co-pertenencia de lo determinado y lo ilimitado, de las figuras y la afección, de los límites del cuerpo y la continuidad del sentir, del individuo y lo pre-individual. Esta dualidad es el modo en que se manifiesta el fenómeno en cuanto este se funda no en el ser, sino en la irrealidad. La irrealidad, por contraparte, es la imagen de cara a la afección, es el modo en que se presenta la diferencia constituyente del aparecer. Por eso la resolución metafísica involucra una negación del ser que no niega el aparecer sino sólo su identificación en cualquier concepto o imagen.

Aunque la fórmula que describe el modo en que se concibe la perfección del conocimiento metafísico refleja correctamente esta dualidad inmanente, pues atiende a una diferencia en el seno de lo mismo, la palabra “objeto” utilizada en ella para describir lo conocido es demasiado rígida, demasiado asociada y comprometida con el dualismo del sujeto, de modo que constituye una expresión externa a la comprensión metafísica macedoniana, dado que utiliza el léxico de la representación. Pero, así y todo, es efectiva, porque la polaridad de la fórmula deshace las categorías en que se expresa, produciendo una especie de mareo por la retro-referencia de lo otro a lo mismo. Proponemos aquí una modificación de dicha fórmula que contemple las anteriores consideraciones:

El conocimiento metafísico coincide con aquello que conoce de tal modo que en él el conocer y lo conocido acontecen como la diferencia inmanente y reversible de un solo y mismo fenómeno.

Esta dualidad inmanente al pensar metafísico que sugiere el cambio en la fórmula de nuestra hipótesis se refleja en el *comportamiento y actitud receptiva* del trabajo contemplativo con respecto al *comportamiento* del fenómeno al que

Macedonio alude muchas veces con la palabra *acontecer* (VIII: 365) (que a su vez varía en relación a aquella actitud), y no en una determinación del fenómeno como objeto. Dado que la palabra “ser” es pensada por Macedonio finalmente como sinónimo de realidad, es decir, en el sentido relacional y enunciativo, y puesto que la metafísica no busca establecer relaciones sino experimentar el pensamiento del fenómeno en una situación previa al establecimiento de cualquier relación, la expresión “acontecen” con que aquí reemplazamos “son” resulta mucho más apropiada. El fenómeno es una operación de sentido, que implica un cambio en la manera de ver y sentir lo que se presenta como existente. Este cambio que se orienta en pos del logro de una recepción activa del fenómeno, lejos de presentarse como una determinación, se hace posible como la convergencia de una ambigüedad. Esta dualidad ambigua y reversible de la presencia de la diferencia inmanente al fenómeno constituye la inteligibilidad de lo singular. Es la inteligibilidad de las apariencias en tanto tales. Puesto que permite percibir lo que se presenta, a partir de un aparecer sensible del que la intelección forma parte, sin subordinarlo a ningún concepto general ni ley universal ni estructura previa.

De aquí proviene también el hecho de haber decidido cambiar una parte del título propuesto para la tesis en el proyecto por el de *Crítica de la afección entre realidad e irrealdad*. El cambio tiene su razón de ser en que el nombre sugerido anteriormente, que era *La inteligibilidad afectiva*, contenía una especie de ecuación de equivalencia entre la inteligencia y la afección. No tenía en cuenta el juego dual de la diferencia del que hablamos antes. El título perdió peso a partir de la asunción por parte nuestra de la completa preeminencia que Macedonio da a la afección por encima de las imágenes y del pensamiento. Es cierto que la afección puede ser inteligida, pero no lo es que la afección piense. Idea a la cual el título anterior hacía lugar. No es cierto que la inteligibilidad radique en la afección. Macedonio lo dice una vez muy claramente: “Los sentimientos no son inteligentes, como las verdades e intelecciones no son pasiones ni emociones” (VIII: 407). Nosotros nos resistimos al principio a aceptar esta aseveración. Pero luego comprendimos que lo que aquí se pone de relieve es la diferencia insuperable entre ambas instancias del fenómeno. Y ésta es decisiva, ya que por ella el fenómeno se funda no en una determinación, sino en una diferencia. Es cierto que lo que da sentido al pensamiento es la afección, pero el pensamiento es

y opera de modo diferente de ella. Lo afectivo no tiene equivalente en el pensar. Entre el peso del problema, que es afectivo, y la resolución por medio del planteo de problemas e imágenes hay un salto, una interrupción, mediante el cual la atención se desvincula de los afectos para, como dice Nietzsche, poner las ideas en el hielo (2001 [1878]: 187). Sin esta desvinculación el pensamiento no consigue resolución. Solamente ese salto permite que la afección se transforme, se vuelva irreal y por esa irrealdad pueda ser expresada en figuras. Es cierto también que Macedonio dice que la afección produce imágenes espontáneamente, por ejemplo, bajo el impacto de una pasión, o en el ensueño; pero el pensamiento asume el desafío de enfrentar la afección. Macedonio piensa su acción en comparación a la del esfuerzo que se opone a un dolor, para provocar su desaparición y posibilitar la curación. El pensamiento más bien lucha contra la emoción de perplejidad, no se deja llevar por ella. Atrae mediante su actuación otros afectos diferentes o contrarios a los que lo suscitan. O, en virtud de la reversibilidad del movimiento metafísico, podemos decir también que el pensamiento es atraído desde un querer que se contrapone al sentimiento de infamiliaridad. Aunque sea la afección la que quiere cuando se producen ideas, lo que la afección quiere no son las ideas sino el placer o la felicidad. La posibilidad de la clarividencia ante el asombro se concreta con el pensamiento operando en un plano completamente diferente del afectivo. Aunque parezca contradictorio con el hecho de que en última instancia lo que hace el pensamiento es mostrar la afección, el pensamiento puede hacerlo sólo en la medida en que también puede sustraerse a ella. Este corrimiento o discontinuidad operado por el pensamiento puede interpretarse como la puesta entre paréntesis de lo vigente o como la detención de la acción o como un salto fuera de las referencias disponibles que permite el acontecer de una visión que renueve la movilidad dual entre los dos planos. Presentando la irrealdad autoexistente o injustificada del fenómeno se disipa la perplejidad y la tarea del pensamiento ha terminado.

Sin embargo, aunque el pensamiento metafísico finalice su tarea, lo que debe permanecer abierto es la posibilidad para el pensamiento de responder a la afección. Podríamos decir que el aporte más profundo que Macedonio hace a nuestra época, marcada por la manipulación objetivadora del mundo en todos los ámbitos de lo existente, y por el endurecimiento y falta de comprensión de los modos de ser

afectivos, es la apertura de esa dimensión sensible en que la afección puede ser descifrada por el pensamiento. Idea que se especifica en los descubrimientos de la importancia y maneras de mantener concientemente abierta la faz del pensamiento que mira hacia la afección, mostrando que esa apertura no puede efectuarse por el camino del realismo práctico ni de la objetivación, sino que tiene que recurrir a operaciones de des-realización que den lugar a la experiencia de lo pre-individual. Pues la afección —el querer de que surgimos todos los seres— no está condicionada por la realidad.

7. Perspectivas de investigación

La metafísica de la afección deja abierta la indicación de una investigación pendiente: el desarrollo de una cultura de la afección. Aunque Macedonio desconfía de las reconstrucciones históricas, una investigación histórica y hermenéutica, que no pierda de vista el compromiso crítico con las obras estudiadas, si pudiera poner en relación el concepto de afección preindividual macedoniano con el tratamiento de las afecciones y sus relaciones con el pensamiento en otras obras de la tradición filosófica puede contribuir a tal desarrollo. Nosotros hemos señalado puntualmente algunas coincidencias que la metafísica de Macedonio presenta con la filosofía de Nietzsche en la medida en que ambos autores toman distancia de Schopenhauer juzgando erróneas sus conclusiones respecto de la necesidad filosófica de resignación de los afectos. También hemos señalado la cercanía que el concepto de afección macedoniana tiene con lo que Heidegger trata en la idea del “existenciario” del “encontrarse”. Y en el tratamiento de la literatura, el amor, la muerte y sus interconexiones, nos hemos referido a la cercanía existente entre el modo de pensar de Macedonio y el de Bataille y Blanchot. Hemos señalado además que Macedonio podría incluirse entre los filósofos de la repetición, entre los cuales Deleuze coloca a Nietzsche y también a Kierkegaard, de manera tal que una comparación de las teorías estética y afectivas de Macedonio con las del filósofo danés constituiría una valiosa aportación para el despliegue de una filosofía de lo afectivo. Cada una de estas comparaciones podría constituir una investigación particular o formar todas parte de una investigación de las diferentes concepciones de la afectividad en los siglos XIX y XX. Por otra parte, este programa podría extenderse a la filosofía moderna, ya que sería de sumo interés realizar una comparación entre el concepto de afección macedoniana y el de Spinoza. Y yendo aún más lejos también resultaría instructivo realizar una investigación histórica que compare la afección macedoniana con el tratamiento que hacen de los afectos los estoicos y los epicúreos.

Macedonio ha desarrollado importantes consecuencias de su teoría de la afección en el terreno de la estética, proponiendo programas que dejó abiertos a la discusión y a futuros perfeccionamientos. Estas perspectivas permanecen orientando estudios literarios y son actualmente objeto de debate.

También sería valioso el desarrollo de una teoría de la individuación, teniendo

como referencia la que en Macedonio está solamente latente, que conectara la metafísica de la afección con la pormenorizada teoría de la individuación de Simondon y los desarrollos pertinentes de la filosofía contemporánea, pero también de la psicología y la sociología e incluso de la teoría política, en pos de la consecución de una perspectiva articulada en los diferentes campos de la investigación empírica de las relaciones interpersonales y sociales bajo la orientación del concepto de una dimensión pre-individual de la afectividad.

Otra línea posible de investigación cuyo desarrollo resultaría instructivo es el de los modos en que la concepción dual del fenómeno y su dimensión pre-individual pueda estar expresado en la literatura argentina, merced a la influencia que Macedonio ha ejercido en la vanguardia literaria de los años 20 y 30. El testeo de las imágenes que respondan a estos conceptos podría comenzar por la literatura del propio Macedonio, y luego extenderse hacia otros autores. Pueden encontrarse muy buenos ejemplos de diálogo entre la literatura, la poesía y la metafísica macedoniana en los trabajos de Borges y de Marechal. Seguir estas líneas de influencia en las metáforas e ideas literarias daría oportunidad para elaborar estos conceptos con mayor detalle, articular posibilidades expresivas de los mismos, observar las peculiaridades que los diferencian de los modos representativos de pensar y desarrollar consecuencias que esta metafísica singular tiene sobre las formas imaginarias y narrativas. Y, por otra parte, permitiría profundizar las constantes conexiones que Macedonio encuentra entre filosofía, humor, literatura y poesía.

Bibliografía

1. Fuentes. Escritos de Macedonio Fernández

- Fernández, Macedonio (2007 [1928]). *No toda es vigilia la de los ojos abiertos, Obras Completas*, Vol. VIII, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (2010). *Relatos, cuentos, poemas y misceláneas, Obras Completas*, Vol. VII, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (2012 [1967]). *Museo de la Novela de la Eterna (Primera novela nueva), Obras Completas*, Vol. VI, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1988 [1974]). *Adriana Buenos Aires (Última novela mala), Obras Completas*, Vol. V, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1990). *Teorías, Obras Completas*, Vol. III, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1991). *Epistolario, Obras Completas*, Vol. II, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1981). *Papeles Antiguos, Obras Completas*, Vol I, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1996 [1967]). *Museo de la novela de la eterna*, edición crítica de Ana María Camblong y Adolfo de Obieta (coordinadores), Madrid: Archivos Allca XX-Université Paris X- FCE.
- Macedonio Fernández (1966 [1929]). *Papeles de Recienvenido*. Centro Editor de América Latina: Buenos Aires.
- Fernández, Macedonio (1989 [1972]). *Cuadernos de todo y nada*, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (2007). “Ocho textos inéditos”, en Attala, Daniel (editor). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 283-346.
- Fernández, Macedonio (2010). “Fragmentos inéditos de Macedonio. Textos relacionados con *No Toda es Vigilia*”, en Aimino, Dante. *Apertura y clausura de la metafísica en el pensamiento de Macedonio Fernández*. Córdoba: Alción, pp. 215-228.
- Fernández, Macedonio (2013 [1897]). “De las Personas. Tesis de doctorado para obtener el título de doctor en jurisprudencia”, en Muñoz, Marisa. *Macedonio Fernández, filósofo, “Apéndice Documental”* (2013) pp. 277-303.

Fernández, Macedonio (2013). "Apéndice documental", en Marisa Muñoz, *Macedonio Fernández filósofo*, Buenos Aires: Corregidor, pp. 273-320.

Alicia Borinsky. (1970). "Correspondencia de Macedonio Fernandez a Gomez de la Serna", *Revista Iberoamericana*, v. 36, pp. 101 - 123.

(La bibliografía de las Obras Completas se enuncia en el cuerpo del escrito en todos los casos mediante el número de volumen y el número de página; por ejemplo: VIII: 106.)

2. Bibliografía general

Abós, Álvaro (2007). "Macedonio Fernández: una vida de escritor", en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 167-181.

Adorno Theodor (2006 [1933-1966]). *Obra Completa 2, Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. Chamorro Mielke. Madrid: Akal.

Aguilar, Gonzalo (2007). "Macedonio Fernández: Modos de Aparición y ausencia", en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 125-139.

Aimino, Dante (2010). *Apertura y clausura de la metafísica en el pensamiento de Macedonio Fernández*. Córdoba: Alción.

Aimino, Dante (2007). "El joven Macedonio Fernández y la ciencia de la vida", en Attala, Daniel (ed). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 219-235.

Aimino, Dante (2005). "El joven Macedonio Fernández, las bolas de billar, la bola de cristal y el proyecto de una ciencia humanística", *Nombres*, año XV, N° 19, pp. 83-95.

Aimino, Dante (2004). "Planteo y disolución de la metafísica en los escritos metafísicos de Macedonio Fernández" en *Paginas de filosofía*, Año IX, N° 11, pp. 123-132.

Alighieri, Dante (1922 [1320]). *La divina comedia*, trad. B. Mitre. Buenos Aires: Latium.

Alighieri, Dante (1987 [1320]). *La divina comedia*, a cura di Tommaso Di Salvo. Bologna: Zanichelli.

Arendt, Hannah (2002 [1971]). *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós.

Artaud, Antonin (1984 [1936]). "El teatro y los dioses", en *Viaje al país de los Tarahumaras*, ed. M. Schneider, Mexico: F.C.E, pp. 123-132.

- Artaud, Antonin (1984 [1936]). “Carta a Jean Paulhan” en *Viaje al país de los Tarahumaras*, ed. M. Schneider, Mexico: F.C.E, pp. 234-240.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (órganon) I*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos
- Aristóteles (1988). *Tratados de lógica (órganon) II*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos
- Astrada, Carlos (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Buenos Aires: UBA.
- Attala, Daniel (2006). “De la metafísica de la afección al personaje”, *Cahiers de L.I.R.I.CO*, 1, 2006, pp.107-122. Disponible en < <http://lirico.revues.org/802>> [Última visita: 6/5/2016].
- Attala, Daniel (ed.) (2007). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández* Buenos Aires: Corregidor.
- Attala, Daniel (2007a). “Introducción”, en Attala (ed.). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández* Buenos Aires: Corregidor, pp. 11-29.
- Attala, Daniel (2007b). “Naturaleza y anti-naturaleza o Macedonio contra Macedonio”, en Attala, Daniel (ed.). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 237-273.
- Attala, Daniel (2007c). “Apéndice”, en Attala (ed.). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández* Buenos Aires: Corregidor, pp. 283-350.
- Attala, Daniel (2007d). “Caída en la estética o la mínima distracción de Macedonio Fernández” en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 185-204.
- Attala, Daniel (2009). *Macedonio Fernández lector del Quijote*. Buenos Aires: Paradiso.
- Attala, Daniel (2016). “Macedonio Fernández. Bases de su metafísica artística” en *Boletín de Estética* N° 38, verano 1916-1917, Buenos Aires: CIF, pp. 45-82.
- Badiou, Alain y Nicolas Truong (2016 [2009]). *Elogio del amor*, trad. Ana Ojeda. Buenos Aires: Paidós.
- Barrenechea, Ana María (1996 [1953]). “Macedonio Fernández y su humorismo de la nada”, en *Museo de la novela de la eterna*, edición crítica de Ana María Camblong y Adolfo de Obieta (coordinadores), Madrid: Archivos Allca XX-Université Paris X- FCE. pp. 472-480 [1ª ed.(1953). *Buenos Aires literaria al*, N° 9].
- Bataille, Georges (1986 [1954]). *La experiencia interior, Método de meditación, Post-Scriptum*. Madrid: Taurus.

- Bataille, Georges (2000 [1957]). *La literatura y el mal*, Buenos Aires: El Aleph.
- Bataille, Georges (2001 [1988]). *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, trad. Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, Georges (2005 [1976]). *El límite de lo útil (fragmentos de una versión abandonada de La Parte maldita)*, trad. M. Arranz. Madrid: Losada.
- Bataille, Georges (1987 [1967]). *La Parte maldita. Precedida de La noción de gasto*, trad. F. Muñoz de Escalona. Barcelona: Icaria.
- Bataille, Georges (1972 [1957]). *El azul del cielo*, trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets.
- Baudrillard, Jean (1978 [1977]). *Cultura y simulacro*, trad. P. Rovira, Barcelona: Kairós.
- Baudrillard, Jean (1981 [1980]). *De la seducción*, trad. E. Benarroch. Madrid: Cátedra.
- Baudrillard, Jean (1980 [1976]). *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. C. Rada. Caracas: Monte Avila.
- Bergson, Henri (1959). *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (1963). "La evolución creadora", en *Obras escogidas*, trad. J. A. Míguez. Madrid: Aguilar, pp. 433-755.
- Bergson, Henri (1976 [1934]). "La percepción del cambio (conferencias 26 y 27 de mayo de 1911)", en *El pensamiento y lo moviente*, trad. H. García. Madrid: Espasa Calpe, pp. 105-131.
- Bergson, Henri (1960 [1903]). "Introducción a la metafísica" trad. R. Moreno. *Centro de Estudios Filosóficos, Cuaderno 8*, México.
- Bergson, Henri, (2006 [1896]). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.
- Berkeley, George (1982 [1713]). *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, trad. A. P. Masegosa. Buenos Aires: Aguilar.
- Berkeley, George (1957 [1710]). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad. C. Mansilla. Madrid: Gredos.
- Biagini, Hugo (ed.) (1985). *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires: de Belgrano.
- Blanchot, Maurice (1992 [1959]). *El libro que vendrá*, trad. Pierre de Place. Caracas: Monte Avila.
- Blanchot, Maurice (1973 [1969]). *La ausencia de libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*. trad. Alberto Drazul. Buenos Aires: Caldén.

- Blanchot, Maurice (1994 [1975]). *El paso (no) más allá*, trad. C. Peretti. Barcelona: Paidós.
- Blanchot, Maurice (1995 [1951]). “La locura por excelencia”, trad. Julián M. Ballorca, en *Revista de la asociación Española de Neuropsiquiatría.*, vol. XV. n.o 54. 1995. pp. 463-476.
- Blanchot, Maurice (1990 [1983]). *La escritura del desastre*, trad. Pierre de Place. Caracas: Monte Avila.
- Blanchot, Maurice (1982 [1950]). *Thomas es oscuro*, trad. Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos.
- Borges, Jorge Luis (1974 [1925]). “Otras inquisiciones”, en *Obras Completas*, Tomo 2. Buenos Aires: Emecé, pp. 11-149.
- Borges, Jorge Luis (1974 [1936]). “Historia de la eternidad”, en *Obras Completas*, Tomo 1. Buenos Aires: Emecé, pp.339-405.
- Borges, Jorge Luis (1974 [1944]). “Ficciones” en *Obras Completas*, Tomo 2. Buenos Aires: Emecé, pp. 11-149.
- Borges, Jorge Luis (1974 [1949]). “El aleph” en *Obras Completas*, Tomo 1. Buenos Aires: Emecé, pp. 11-149.
- Borges, Jorge Luis (1974 [1960]). “El hacedor”, en *Obras Completas*, Tomo 2. Buenos Aires, 1974: Emecé, pp. 153-230.
- Borges, Jorge Luis (1975). “Macedonio Fernández”, en *Prólogos con un prólogo de prólogos*, Buenos Aires: Torres Agüero, pp. 52-61.
- Borinsky, Alicia (2007). “La novelística de Macedonio Fernández. Entre la teoría y el chiste”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 261-288.
- Brauer, Daniel (2009). “La contradicción de la razón consigo misma. Reflexiones en torno a la concepción de la locura en la antropología de Hegel”, *Revista latinoamericana de filosofía*, 35(2), pp. 287-305. [Recuperado 25/2/2017, de <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532009000200005&lng=es&tlng=pt>].
- Bueno, Mónica (2007). “Historia literaria de una vida”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp.15-45.
- Bueno, Mónica (2000). *Macedonio Fernández un escritor de fin de siglo*. Buenos Aires: Corregidor.

- Bueno, Mónica (2013). *Macedonio Fernández: La vida y la literatura. Itinerarios y escorzos de una poética de la inexistencia*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Cadús, Raúl (2006). “Metafísica y literatura en Macedonio Fernández”, en *Nombres*, Año XVI, N° 20, agosto, pp. 33-59.
- Cadús, Raul (2007). “Alteridades y Heterodoxias. Ética, política y poética”, *Historia crítica de la literatura argentina*, en Jitrik, Noé (dir.) tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 359-379.
- Calbi, Mariano (2007). “La poesía de Macedonio Fernández”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 205-228.
- Camblong, Ana María (2000). “El paisaje del pensar. Macedonio en Misiones”, Suplemento de cultura, *El territorio*, 18 de abril. Disponible en: <<http://www.elortiba.org/macedonio.html>> [Última visita: 15/02/2013].
- Camblong, Ana (2006). *Ensayos macedonianos*. Buenos Aires: Corregidor.
- Camblong, Ana (2007a). “Pensar-escribiendo a la criolla” en en Attala, Daniel (ed.), *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 147-177.
- Camblong, Ana (2007 b). “El archivo que se hizo cosmos” en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 185-204.
- Camblong, Ana (2015). “Umbral paradójico” en *La paradoja del discurso, Tòpicos del seminario*, 34: 2015, pp. 29-49.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1983[1605 y 1615]). *Don Quijote de la Mancha*. Buenos Aires: Huemul.
- Conde, Oscar (2014). “Macedonio y Borges en la Perla del Once” en *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, LXXVIII, N° 327-328, pp. 323-333.
- Croce, Marcela (1996). “Macedonio Fernández: Desacreditar el mundo” en *Orbis Tertius*, Volumen 1, Números 2-3, pp. 101-134. Disponible en: <<http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/issue/view/190>> [Última visita: 5/02/2017].
- Colli, Giorgio (1995 [1977]). *La sabiduría griega*, trad. Mínguez Dionisio. Madrid: Trotta.
- Dalmaroni, Miguel, (2007). “Incidencias y silencios. Narradores de fin del s. XX”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 83-123.

- Del Barco, Oscar (1996 [1985]). "Macedonio Fernández o el milagro del ocultamiento", en *Museo de la novela de la eterna*, edición crítica de A. María Camblong y Adolfo de Obieta (coordinadores), Madrid: Archivos Allca XX-Université Paris X- FCE, pp. 463-471.
- Deleuze, Gilles (1994 [1989]). *Lógica del sentido*, trad. Miguel. Morey. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles, (2002 [1968]). *Diferencia y Repetición*, trad. Belpy y Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles, (1993 [1968]). *Différence et Répétition*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques (1986 [1969]). *De la gramatología*, trad. Del Barco y Ceretti, Mexico: Siglo XXI.
- Descartes, René, (1967 [1647]). *Meditaciones metafísicas*, en *Obras escogidas*, trad. E. de Olaso y T. Zwanck. Buenos Aires.: Sudamericana.
- Descartes, René. (1979 [1637]). *Discurso del Método*, Madrid, trad. M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe,
- Epicteto (2012 [S.II]). *Máximas de Epicteto*, trad. Apeles Mestres, Valladolid: Maxtor.
- Fechner, Gustav Theodor (2015 [1861]). *La cuestión del alma*, trad. S. Rotemberg y S. Pauli. Buenos Aires: Cactus.
- Fernández Latour, Enrique (1998). *Macedonio Fernández candidato a presidente y otros escritos*. Buenos aires: Agon
- Fernández Moreno, César (1960). *Introducción a Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Talía.
- Fernández Moreno, Cesar (1996). "El existidor", en *Museo de la novela de la eterna*, edición crítica de Ana María Camblong y Adolfo de Obieta (coordinadores), Madrid: Archivos Allca XX-Université Paris X- FCE, pp 550-572.
- Ferro, Roberto (2007). "El legado", en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 541-557.
- Fichte, Johan Gottlieb (1984 [1797]). *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. José Gaos. Madrid: Sarpe.
- Fichte, Johan Gottlieb, (2005 [1798]). *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. Jacinto R. de Rosales, Madrid: Akal.

- Flammersfeld, Waltraut, (1996). “Pensamiento y pensar de Macedonio Fernández”, en *Museo de la novela de la eterna*, edición crítica de Ana María Camblong y Adolfo de Obieta (coordinadores), Madrid: Archivos Allca XX-Université Paris X- FCE, pp 395-430.
- Foucault, Michel (1991[1964]). *Historia de la locura en la época clásica*. Trad.Utrilla, Madrid: F.C.E.
- Foucault, Michel (1968 [1966]). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Frost. México: S. XXI
- Foucault, Michel (1995 [1970]). *Theatrum Philosophicum*, trad. Francisco Monge, Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (2009 [2008]). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, trad. Ariel Dillon. Burzaco: S. XXI
- Fouillée, Alfred (1902). *Nietzsche et L’Immoralisme*, París: Félix Alcan.
- Fouillée, Alfred (1905). *Les éléments sociologiques de la morale*, París: Félix Alcan.
- García, Carlos (2003). *Correspondencia Macedonio Fernández/Jorge Luis Borges. Correspondencia 1922-1939*. Buenos Aires: Corregidor.
- García, Carlos (2007a). “Vigilia: Realia. La edición princeps de *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928)”, en Attala, Daniel (ed.), *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 31-79.
- García, Carlos (2007b). “Historia de una gestación: Papeles de Reciénvenido y la atmósfera intelectual porteña” en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 47-66.
- García, Germán (1968). *Hablan de Macedonio Fernández. Entrevistas*, Buenos Aires: Carlos Pérez.
- García, Germán (2000 [1975]). *Macedonio Fernández: La escritura en objeto*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo (1ªed.: Buenos Aires: Siglo XXI).
- García, Germán (2007). “El caso Macedonio Fernández”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 447-458.
- Gil, Fernando (1992 [1987]). “El sentimiento de inteligibilidad”, en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, trad. C. Cattropi y M. Mizraji. Barcelona: Gedisa, pp 215-241.
- Goloboff, Mario (2007). “Un uso sabio de la ausencia” en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 505-519.

- González, Darío (2007). “Aspectos de la «humorística» de Macedonio Fernández”, en Attala, Daniel (ed.), *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 198-217.
- González, Horacio (1995). *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Atuel.
- González, Horacio (2004). “Metafísica, ironía y «lectura loca» en Macedonio Fernández”, en *Retórica y locura: para una teoría de la cultura argentina*. Buenos Aires: Colihue, pp. 67-85.
- González, Horacio (2007). “Una teoría metafísica de la digresión”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 411-418.
- Guyau, Jean-Marie, (1902 [1889]). *El arte desde el punto de vista sociológico*, trad. Ricardo Rubio. Madrid: Fernando Fe.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1985 [1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roses y Ricado Guerra. Madrid: FCE.
- Heidegger, Martin (2000 [1964]). “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser* (2000 [1962]), trad. Garrido, M.; Molinedo, J. L. Duque, F., Madrid: Tecnos, pp. 77-93.
- Heidegger, Martin (2006 [1927]). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1980 [1951]). *El ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, Buenos Aires: FCE.
- Heidegger, Martin (2005 [1952]). *¿Qué significa pensar?*, Trad. Raúl Gabás, Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2010 [1938]). “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, pp. 63-90.
- Heidegger, Martin (2001 [1953]). *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin (2005 [1954]). *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2003 [1989]). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- Hobbes, Thomas (1984 [1651]). *Leviatán*, Trad. García Borrón. Madrid: Sarpe.
- Hume, David (1984 [1739]). *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Felix Duque. Valencia: Hyspamérica.

- Hume, David (1988 [1748]). *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (1996 [1931]). *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró. México: FCE.
- Husserl, Edmund (1992 [1913]). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos. México: FCE.
- James, William (1909 [1890]). *Principios de psicología*, Trad: Barnés, Domingo, Madrid: Daniel Jorro.
- James, William (1980 [1909]). *El significado de la verdad*, Trad: Rodríguez Aranda, Buenos Aires: Aguilar.
- James, William (1986 [1902]). *Las variedades de la experiencia religiosa*, traducción de J. Yvars. Buenos Aires: Hispamérica.
- James, William (2000 [1907]). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, trad. Ramón del Castillo. Madrid: Alianza.
- James, William (2002 [1902]). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, MANIS, Jim (ed.). Hazleton: Pennsylvania State University, The Electronic Classics Series. Disponible en <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/wjames/varieties-rel-exp.pdf> [Última visita: 22/02/2013].
- James, William (2009 [1908]). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, trad. S. Puente y L. Livchitz, Lanús: Cactus.
- Jitrik, Noé (1973 [1971]). *La novela futura de Macedonio Fernández*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Disp. En < http://www.cervantesvirtual.com/portales/noe_jitrik/obra/la-novela-futura-de-macedonio-fernandez-con-un-retrato-discontinuo-una-antologia-y-una-bibliografia-787695/ > [Última vta: 5/10/2017].
- Jitrik, Noé (1973 [1971]). “Epílogo”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 559-560.
- Kalpocas, Daniel (2008). “Pragmatismo, empirismo y representaciones. Una propuesta acerca del papel epistémico de la experiencia”, *Análisis filosófico* v.28 N° 2 pp. 281-302. [Disp. en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96362008000200006] [Última visita: 21/2/2017].
- Kant, Immanuel (1995 [1781]). *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara.

- Kant, Immanuel (1981 [1788]). *Crítica de la razón práctica*, trad. E. Miñana y M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (1977 [1790]). *Crítica del juicio*, trad. García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
- Kierkegaard, Sören (1947 [1843]). *Temor y temblor*, trad. Jaime Gringberg, Buenos Aires: Losada.
- Kierkegaard, Sören (2013 [1844]). *El concepto de angustia*, trad. Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, Sören (1969 [1843]). *Estudios estéticos I. Diapsalmata y El erotismo musical*, trad. Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama.
- Kierkegaard, Sören (1951 [1843]). *Diario de un seductor.*, trad. Arístides Gregori. Buenos Aires: Rueda.
- Kierkegaard, Sören (1951 [1843]). *La Repetición*, trad. Arístides Gregori. Buenos Aires: Rueda.
- Kierkegaard, Sören (1951 [1845]). *In vino veritas*, trad. Arístides Gregori. Buenos Aires: Rueda.
- Kinouchi, Renato Rodrigues. (2006). “Darwinismo em James: a função da consciência na evolução”, en *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, vol. 22 n° 3, pp. 355-362. [Disp. En: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722006000300013>> Ult. vta: 28/1/19].
- Korn, Alejandro (1949 [1934]). “Hegel y Marx”, en *Obras completas*, Buenos Aires: Claridad, pp. 529- 580.
- Kusch, Rodolfo, (2000 a). “Contenidos filosóficos de la cultura popular”, *Ensayos*, en *Obras Completas Tomo III*, Santa Fe: Fundación Ross, pp. 437-454.
- Kusch Rodolfo, (2000 b). “El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico. Consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles”, *Ensayos*, en *Obras Completas Tomo III*, Santa Fé: Fundación Ross, pp. 496-551.
- Latour, Bruno (2008 [2005]). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*, trad. G. Zadunaizy. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, Bruno (2007 [1991]: 191). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, trad. V. Goldstein. Buenos Aires: S. XXI.
- Leibniz, Gottfried (1981 [1721]). *Monadología*, trad. J. Velarde. Oviedo: Pentalfa.
- Lucchelli, Juan Pablo (2007). “Macedonio Fernández: *Work in Progress*”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 459-474.

- Manzoni Celina (2007). "En la sala de los espejos Autobiografía, autoficción", en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 459-474.
- Marechal, Leopoldo (1994 [1948]). *Adán Buenos Aires*. Buenos Aires: Planeta.
- Martínez Sanz, Hector (2007). "Nihilismo y Metafísica Argentina: Macedonio Fernández", *A parte Rei* N° 49. Disponible en: <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/hsanz49.pdf>> [Última visita: 5/2/2017].
- Martínez, Pablo, Audrey Jeannet, y Carlos Mendel (2008). "Nietzsche y la polémica con Fouillée" en *Intus-Legere Filosofía, Vol 2, N°1*, pp. 79-91.
- Monder, Samuel (2007a). "Macedonio Fernández y el lenguaje de la filosofía", en Attala, Daniel (ed.). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 81-130.
- Monder, Samuel (2007b). *Ficciones filosóficas*. Buenos Aires: Corregidor.
- Monteleone, Jorge (2013). "Macedonio poeta reciénvenido", *Cuadernos LIRICO* [En línea], 9, 2013, [Disponible en: <<http://lirico.revues.org/1134>> última vta. 1-10-2017].
- Muñoz, Marisa (2005). "Configuraciones de un filosofar", *La Biblioteca* N° 2-3, julio, pp. 444-451.
- Muñoz, Marisa (2007). "Cartografías en clave filosófica", en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 337-358.
- Muñoz, Marisa (2008). "Intersecciones filosóficas en la cultura argentina: José Ingenieros, Macedonio Fernández y Henri Bergson", en González, Horacio *et alii*. *¿Inactualidad del Bergsonismo?* Buenos Aires: Colihue, pp. 235-255.
- Muñoz, Marisa (2010a). "Macedonio Fernández: su tesis inédita *De las personas*", *Cuyo*, diciembre 2010, vol. 27, pp. 129-159. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-31752010000100007>. [Última visita: 28/1/2019].
- Muñoz, Marisa (2010b). "La historiografía filosófica argentina, Una lectura desde la obra de Macedonio Fernández", en *Solar*, N° 6, año 6, pp. 67-83. Disponible en: <[Dialnet-LaHistoriografiaFilosoficaArgentinaUnaLecturaDesde-3892885.pdf](http://dialnet-LaHistoriografiaFilosoficaArgentinaUnaLecturaDesde-3892885.pdf)> [Última visita 24/2/2017].
- Muñoz, Marisa (2013). *Macedonio Fernández Filósofo. El Sujeto, la Experiencia y el Amor*. Buenos Aires: Corregidor.
- Nancy, Jean-Luc (2008). "Nietzsche: redécouvrir ce que "sacré" veut dire", en *Le monde des livres*, Propos recueillis par Jean Birnbaum, 6-3-2008. <

https://www.lemonde.fr/livres/article/2008/03/06/nietzsche-redecouvrir-ce-que-sacre-veut-dire_1019379_3260.html> [Última visita. 27/10/2018].

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1999 [1874]). *De Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*, trad. Luis Moreno Claros. Madrid: Valdemar.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1995 [1883]). *Así habló Zaratustra*, trad. Santiago Rueda y Miguel Hansen. La Plata: Altamira.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2007 [1886]). *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2001[1878]). *Humano, demasiado humano*, trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2008). *Fragmentos póstumos volumen IV (1885-1889)*, Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos.

Obieta, Adolfo de (1999). *Memorias errantes*. Buenos Aires: M. P. Editor.

Paruolo, Ana María (2007). “Irrupción de Macedonio Fernández en la teoría crítica de los años 60”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp.67-81.

Pascal, Blaise (2014 {1669-1972}). *Pensamientos*, trad. R. Gómez Pérez. Madrid: Rialp.

Pessoa, Fernando (1996 [1982]). *Libro del desasosiego*, Barcelona: Seix Barral.

Piaget, Jean (2005 [1954]). *Inteligencia y afectividad*, trad. M.S. Dorin. Buenos Aires: Aique.

Piglia, Ricardo (2006 [1992]). *La ciudad ausente*. Barcelona: Anagrama.

Piglia, Ricardo (ed.) (1995-1997). *Diccionario de la Novela de Macedonio Fernández*. [Recuperado 14/3/19 de:

http://www.pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Piglia_%20Diccionario%20de%20la%20novela%20de%20%20Macedonio%20Fernandez.pdf]

Premat, Julio (2007). “Macedonio, pedestal en blanco”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 421-445.

Prieto, Julio (2006). “Viajeras razones. Metafísica y fantasía, o el extraño caso de Macedonio y Borges”, *Cahiers de LI.RI.CO*, 1, pp.139-155.

Prieto, Julio (2007a). “El saber (no) ocupa lugar: Macedonio Fernández y el pensamiento del afuera”, en Attala, Daniel (ed.), *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 105-146.

- Prieto, Julio (2007b). "La inquietante extrañeza de la autoría. Contrapunto, fugas y espectros del origen en Macedonio y Borges", en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 475-504.
- Prieto, Julio (2009). "*Less is more*: bondades de lo breve en el Río de la Plata", *Iberoamericana* IX, 36, pp. 97-108.
- Prieto, Julio (2007b). "La inquietante extrañeza de la autoría. Contrapunto, fugas y espectros del origen en Macedonio y Borges", 26 de febrero de 2012. < www.jornada.com.mx/2012/02/26/sem-julio.html > [Ult.vta. 9-3-2019]
- Ramaglia, Dante (2007). "De la escritura como ausentamiento", en *La jornada semanal, Macedonio Fernández Precursor de genios*, N° 886, pp. 121 - 137.
- Renouvier, Charles y Louis Prat, (1899). *La Nouvelle Monadologie*, París: Armand Colin.
- Ribot, Théodule-Armand (1877[1875]). *La psicología inglesa contemporánea*, trad. Mariano Ares, Salamanca: Sebastián Cerezo.
- Ribot, Théodule-Armand. (1879[1874]). *La Filosofía de Schopenhauer*, trad. M. A., Salamanca: Sebastián Cerezo.
- Ribot, Théodule-Armand (1899 [1894]). *Las enfermedades de la voluntad*, trad. R. Rubio, Madrid: Victoriano Suárez.
- Ribot, Théodule-Armand (1900 [1896]). *La psicología de los sentimientos*, trad. R. Rubio, Madrid: Fernando Fé y Victoriano Suárez.
- Rígoli, Juan (2007). "Devolución de la luna. Poesía y metafísica", en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 229-260.
- Ríos, Rubén (2005). "Macedonio Fernández y el sueño americano", *La Biblioteca*, N° 2-3, julio, pp. 428-442.
- Ríos, Rubén (2012). "Macedonio Fernández. Palabras a sí mismo", Suplemento cultural, *Perfil*, 5 de mayo. Disponible en <http://www.perfil.com/ediciones/2012/5/edicion_674/contenidos/noticia_0005.html> [Última visita: 4-6-2013].
- Romero, Francisco (1935). *Palabras a García Morente*. Buenos Aires: s.e., en Romero Francisco, *El hombre y la cultura*, (1950). Buenos Aires: Espasa Calpe, pp. 129-137.
- Rosset, Clément (2012 [1967]). *Schopenhauer, Filósofo del absurdo*, trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

- Rosset, Clément (2013 [1971]). *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, trad. S. Espinosa. Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Sabato, Ernesto (1974). *Abaddon el exterminador*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sabato, Ernesto (2011 [1961]). *Sobre héroes y tumbas*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sada, Gabriel (2011). *Macedonio Fernández. Confrontaciones filosóficas*. Buenos Aires: De los cuatro vientos.
- Sada, Gabriel (2012). "Macedonio Fernández. Comodidades filosóficas". Texto de la conferencia del 30 de octubre de 2012, *Jornadas Macedonio Fernández*, organizadas por el Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en conjunto con la Biblioteca Nacional y el MALBA, panel "Macedonio Fernández y los ensayos transversales". Disponible en: <<https://sites.google.com/site/gabrielsada2003/macedonio-fernandez>> [última visita: 24/7/2017].
- Salvador, Nélica (2003). *Macedonio Fernández creador de lo insólito*, Buenos Aires: Corregidor.
- Schelling (1989 [1809]). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos que se relacionan con ella*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Ánthropos.
- Schopenhauer, Arthur (1819). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie. Disponible en: <<http://schopenhauer-web.org/textos/MVR.pdf>> [Última visita: 20-02-2013].
- Schopenhauer, Arthur (1985 [1819]). *El mundo como voluntad y representación*, trad. Ovejero Mauri. Madrid: Orbis.
- Schopenhauer, Arthur (2009a [1844]). *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2009b [1844]). *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*, trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (1998 [1813-1864]). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, Arthur (2000- 1997). *El arte de ser feliz*, F. Volpi (ed.) y trad. A. Ackermann Pilari. Barcelona: Herder.
- Schopenhauer, Arthur (2013[1851]). *Parerga y paralipómena I*, trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2013[1851]). *Parerga y paralipómena II*, trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

- Schopenhauer, Arthur (2000-1997). *El arte de ser feliz*, F. Volpi (ed.) y trad. A. Ackermann Pilari. Barcelona: Herder
- Simondon, Gilbert (2015 [1958]). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, Gilbert (2014 [2006]). *Curso sobre la percepción* (1964-1965), trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, Gilbert (2015 [2008]). *Curso sobre la percepción* (1965-1966), trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus.
- Spencer, Herbert (1945 [1862]). *Primeros principios*, Trad. R. Wenzel. Buenos Aires: E.M.C.A.
- Spencer, Herbert (1862). *First principles*. London: Williams and Norgate.
- Spencer, Herbert (1870). *The principles of psychology*. London: Williams and Norgate.
- Spencer, Herbert (1984? [1884]). *El individuo contra el estado*, trad. Gómez Pinilla. Valencia: Sempere.
- Spencer, Herbert (1891 [1884]). *Fundamentos de la moral*, trad. Siro García del Mazo. Sevilla: Victoriano Suárez.
- Spinoza, Baruch (2011 [1677]). *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña García. Madrid: Alianza.
- Stratta, Isabel (2007). “Vanguardia y teoría de la novela”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 289-303.
- Tarde, Gabriel (2014 [1893]). *Monadología y sociología*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus.
- Tarde, Gabriel (1906 [1898]). *Las leyes sociales*, trad. Nuñez de Prado, Barcelona: Sopena.
- Tarde, Gabriel (2015 [1892]). “Los crímenes de las Muchedumbres”, en *Ensayos sociológicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tarde, Gabriel (2015 [1893]). “Muchedumbres y sectas desde el punto de vista criminal”, en *Ensayos sociológicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tarde, Gabriel (2015 [1894]). “Los crímenes de odio”, en *Ensayos sociológicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tarde, Gabriel (1895). “Criminalité et santé sociale”, *Revue philosophique*, 39: 148-162. [Reproducida en Tarde (1898): 120-135].

- Tarde, Gabriel (1898). *Etudes de psychologie sociale*, París: Giard & Brière.
- Vargas Melgarejo, María Luz (1994). “Sobre el concepto de percepción”, *Alteridades* 4 (8), pp. 47-53. México. [Ult. Vta. el 26/02/2017 de: <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/588/586>].
- Vicente de Álvarez, Sonia (1982). “El pensamiento metafísico de Macedonio Fernández”, en *Cuyo: Anuario de Historia del pensamiento argentino*. Mendoza: vol. 12.
- Virasoro, Miguel Ángel (2007 [1928]). “Reseña publicada en Síntesis, año 2, n°17, pp. 224-227: No toda es Vigilia la de los ojos abiertos, por Macedonio Fernández (M. Gleizer, editor. Buenos Aires, 1928)”, en Attala, Daniel (editor). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 347-350.
- Vinelli, Elena (2007). *La ciudad ausente, de Gerardo Gandini*, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 141-166.
- Vecchio, Diego (2006). “Macedonio Fernández o el primer mentiroso del Río de la Plata”, *Cuadernos LI.RI.CO*, 1, pp. 95-105.
- Vecchio, Diego (2007a). “Macedonio Fernández: la filosofía a garrotazos”, en Attala, Daniel (editor). *Impensador mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 179-197.
- Vecchio, Diego (2007b). “«Yo no existo». Macedonio Fernández y la filosofía”, en Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 8 (Roberto Ferro, ed.). Buenos Aires: Emecé, pp. 381-410.
- Velarde Cañazares, Marcelo (2011). “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943”, *Cuadernos del Sur, Filosofía*, 40, pp. 165-178.
- Velarde Lombrana, Julián (2006). “Raíces del agnosticismo en el pensamiento inglés del S. XIX”, *Rev. Pensamiento*, Vol 62, N° 232, pp. 89-119.
- Wittgenstein, Ludwig (2009 [1921]). *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. Muñoz Veiga, y I. Reguera Perez. Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, Ludwig (2009 [1953]). *Investigaciones filosóficas*, Trad. Muñoz J. Veiga y I. Reguera Perez, Madrid: Gredos.
- Wundt, Wilhem (1904 [1902]). *Principles of Physiological Psychology*, trad. Edward B. Titchener. Toronto: York University.