

MACEDONIO FERNÁNDEZ: LA LOCURA DEL SER

Favio Seimandi

El error mismo

- [...] abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo.

Hegel

En *Museo de la novela de la Eterna*, Macedonio Fernández afirma que Descartes debería haber invertido los términos, para asentar su principio de certeza en la inexistencia: “pienso luego no existo”. Macedonio parece, justamente, querer desandar el camino recorrido por Descartes. Éste intentaba, mediante el ejercicio de la duda, disipar las tinieblas del ensueño para dejar en evidencia la verdad. Verdadero es “lo que existe”, ya que “*la existencia es una perfección*”.¹ La prueba de esta articulación (Verdad/Existencia/Perfección) la da el hecho de que se pone como “irrebatible” el argumento ontológico, o mejor dicho una versión del argumento de San Anselmo, según el cual: 1) Dios es perfecto, 2) la existencia es una perfección, ergo 3) Dios existe.

La búsqueda cartesiana, entonces, no transige hasta lograr el establecimiento de una Garantía de la Verdad. La Verdad debe quedar fundada y separada del error; el Ser y la Verdad tienen que firmar un acuerdo de correspondencia que permita discriminar la razón de la sinrazón. Vigilia y sueño quedan, para Descartes, perfectamente diferenciados merced al ejercicio de la duda metódica. Sujeto y Objeto son el residuo de este acuerdo entre el Ser y la Verdad. O, mejor dicho, la Verdad es la correspondencia entre un sujeto –que puede soñar o estar despierto– y el mundo objetivo. El objeto que veo o imagino en sueños puede no estar presente y ser, por tanto, falso; pero aun así ese objeto debe existir más allá de mí para que yo pueda imaginarlo: “*hay que confesar que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas; y, por ello, que existen, al menos, esas cosas generales*”.²

Las cosas cognoscibles están condenadas a existir dos veces: la primera, como quimeras; la segunda, como cosa en sí. Se ha instaurado, por tanto, el espacio redundante de la representación. Y esto porque: “*ni siquiera los pintores, cuando se dedican a imaginar sirenas o pequeños sátiros con formas de lo más inusitadas, pueden asignarles naturalezas*

¹ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 61.

² *Idem*, p. 17.

completamente nuevas, sino solamente mezclar miembros de diversos animales".³ De este modo, las cosas pensadas pueden ser falsas, pero aunque lo sean, por el hecho de ser, están eslabonadas a la cadena de la Verdad, que el pensamiento del filósofo remontará desde la fantasía hasta el mundo objetivo.

Sin embargo, todavía puede ocurrir que ese pintor imagine algo completamente nuevo e impensado. Pero en ese caso, afirma Descartes, aun estaríamos obligados a admitir que al menos los colores que éste utiliza son verdaderos. Es decir, pueden ser falsas todas aquellas cosas particulares y complejas como una pintura, por ejemplo, pero hay otras cosas más simples y universales que deben ser verdaderas, como es el caso ejemplar de los colores. Y junto a ellos, la lista de las cosas verdaderas puede ampliarse un poco más para integrar en su género *"la naturaleza corpórea en general y su extensión, y la figura de las cosas extensas; y la cantidad o magnitud y número de las mismas; y el lugar en que existen, el tiempo que duran y otras semejantes"*.⁴

En resumen, para Descartes, lo que es –y es “quien piensa” y es “lo pensado” y “el lugar y el tiempo donde ocurren”–, existe; mientras que Macedonio argüirá lo contrario: “la existencia no existe”.⁵ Y no parece casual, a la luz de los argumentos cartesianos, el hecho de que negar la “existencia” y postular la indiscernibilidad del par vigilia/sueño estén conectados, como si la existencia fuera eso que ocurre en el lugar donde la tela de lo imaginario se pliega sobre sí misma: *“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 sea, tengan leyes”*.⁶ Si observamos cuidadosamente, habremos de notar que el método cartesiano es fundamentalmente negativo. En el umbral, esta metodología cartesiana tiende al absurdo: es como si comenzáramos por enumerar todas las cosas que no vamos a decir antes de resolvernos a enunciar una somera aserción. Es decir, se procede “por descarte”, eliminando progresivamente todos los elementos sombreados por la duda. Podríamos decir, llevando un poco las cosas al extremo, que para Descartes todo es falso hasta que se demuestre lo contrario. No se necesitan demasiados argumentos, la mera sospecha cernida sobre el objeto alcanza para arrojarlo a las sombras de la incertidumbre. Una mancha de duda es capaz de poner entre paréntesis la inmediatez de las certezas cotidianas: *“apartando todo lo que admite la más mínima duda, como si hubiera descubierto que es completamente falso”*.⁷

³ *Ídem*, pp. 17-18.

⁴ *Ídem*, p. 18.

⁵ Fernández, M., *No toda es vigilia de los ojos abiertos y otros textos*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1967, p. 204.

⁶ *Ídem*, p. 103.

⁷ Descartes, R., op. cit., p. 21.

Semejante poder investido sobre las facultades de la duda nos presenta, sin embargo, una contracara espinosa: la faz de lo indubitable. Si el mero hesitar constituye una mácula, el principio de autoridad accionará los mecanismos de la herejía para eximirse de toda sospecha. Y en este punto no se agrega nada nuevo al momento de relevar los mojonos y puntos de resistencia ante los que Descartes depone el filo de su duda. A diferencia de Pascal, para quien: “*Los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna otra manera el no estar loco*”, Descartes realiza un corte limpio entre los campos de la razón y la locura: la razón cartesiana no puede estar loca.⁸

Si miramos de cerca las *Meditaciones metafísicas*, en primer lugar, hay que notar que no es sólo el loco quien ha sido expulsado por Descartes del territorio de la razón/verdad, sino también todos aquellos de ingenios más débiles, por lo cual declara el filósofo haber escrito su texto en latín y no en lengua vulgar. En segundo lugar, Descartes inviste en su discurso todos los signos de la autoridad: declara haber esperado a tener una avanzada edad, haber desembarazado su mente de todo cuidado, haberse procurado un ocio tranquilo y un retiro en soledad antes de llevar a cabo sus *Meditaciones*.⁹

Descartes planea revisar los fundamentos de lo que ha creído hasta el momento y se da cuenta de que todo lo que había admitido como verdadero se apoyaba en lo recibido a través de los sentidos. Declara entonces haber descubierto que los sentidos a veces lo engañan “*y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez*”.¹⁰ Pero, cosa notable, parece algo ansioso por accionar un freno de emergencia:

Sin embargo, aunque los sentidos nos engañan a veces sobre ciertas cosas muy pequeñas o muy alejadas, quizá haya otras muchas de las que no se pueda dudar aunque procedan de ellos; como, por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos, y cosas semejantes. Ciertamente, no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, a no ser que me equipare con ciertos locos cuyo cerebro trastorna un vapor tan contumaz y atrabiliario, que constantemente aseveran que son reyes, siendo paupérrimos, o que visten de púrpura, estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio; pero éstos son dementes, y yo no parecería menos loco si siguiera su ejemplo.¹¹

⁸ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica* v. I, FCE, México, 2006, p. 62.

⁹ Descartes, R., *op. cit.*, pp. 11-16.

¹⁰ *Idem*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*

En este punto, ha ocurrido algo verdaderamente notable. Sin duda el método cartesiano se nos plantea como un movimiento de duda radical, que parte de elementos simples y asciende, paso a paso, los peldaños de la razón sin dar nada por supuesto ni transigir con prejuicio alguno. No obstante, el cisma entre la razón (que da derecho a tomar la palabra) y la sinrazón (que debe callar) nos es dado de antemano, de forma previa a toda reflexión. Antes de que se inicie la meditación, el loco y el insensato quedan excluidos, pierden el derecho al ejercicio del pensamiento. O, dicho en otros términos, es como si la duda quedara recluida al dominio del enunciado (al relato de la duda), mientras que en el acto enunciativo están puestas un conjunto de verdades axiomáticas y *a priori* que anteceden al relato de la duda y lo enmarcan. Según afirma Michel Foucault, Descartes representa una de las dos vertientes interpretativas propias del periodo que él denomina “época clásica”: “*la locura como error*”, como pura negatividad.¹²

La duda, por tanto, se encuentra limitada desde el principio; existe un umbral más allá del cual no es posible continuar dudando (estas manos y este cuerpo mío) a menos que se quiera pasar por un desquiciado (yo no sería menos loco si siguiera su ejemplo). La meditación cartesiana está cercada por una distinción de hecho que la precede y ejerce sus presiones: se trata de la dicotomía razón/autoridad-sinrazón/subalternidad. El filósofo, por la potencia de la duda, ¿hace un vuelo demasiado rasante y corre el riesgo de estrellarse en los escombros de la demencia? Es posible. Pero lo más evidente parece ser que es justamente esa dosificación de la duda o, si se quiere, ese ejercicio de la duda selectiva, lo que da autoridad al sujeto dubitante para ejercer la duda metódica (en forma de un relato o narración) y, en un mismo gesto, lo exime de las tinieblas del error (en cuanto sujeto de la enunciación).

Por ello debe buscarse un territorio seguro en el cual el ejercicio de la duda no acarree menoscabos al principio de autoridad: se requiere un fenómeno perfectamente “normal” que pueda servir de instrumento para la duda, sin ofender las buenas costumbres: se trata –ya lo sabemos– del sueño. Si estuviera dormido, Descartes podría representarse las mismas circunstancias descritas (el papel entre las manos, la estufa, etc.) o todavía otras menos verosímiles y, ya que frecuentemente el sueño lo persuade de la realidad de esas visiones, podría estar bajo el poder del mismo efecto mientras medita.

Para que el razonamiento pueda existir en esta matriz cartesiana, es necesario que haya la posibilidad de correspondencia entre el pensamiento y el mundo objetivo, que haya un terreno común donde puedan encontrarse. Y, es de esperar, ese terreno común es el sujeto cartesiano: ser pensante, que tramita ideas. Si bien Descartes afirma que las ideas “*no pueden ser propiamente falsas; pues si imagino una cabra como si imagino una quimera, tan*

¹² Foucault, M., *op. cit.*, p. 509.

verdadero es que imagino la una como la otra”, dejando solo a los juicios relegada la posibilidad del error; enseguida opta por corregirse.¹³ “Pues aunque poco antes he advertido que la falsedad propiamente dicha, la formal, sólo puede encontrarse en los juicios, hay sin embargo cierta falsedad material en las ideas cuando representan lo que no es real como si lo fuera”.¹⁴ Las ideas son como imágenes de cosas, de un mundo exterior que es su causa: “no estoy solo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es causa de esa idea”.¹⁵ No obstante, aunque el sujeto sea el punto de encuentro entre el mundo objetivo y la idea, todavía cabe la posibilidad de que esta cita sea puro desencuentro. Podemos estar ciertos de que pensamos y de que, al pensar, emitimos un juicio sobre el mundo que, a su vez, debe existir para que podamos tener una idea clara acerca de él. Pero ¿qué nos garantiza la veracidad de nuestros juicios?

La posibilidad de que el sujeto esté loco, rotundamente dislocado respecto del mundo objetivo o, lo que es igual, que la vida sea puro sueño, es correlativa a la hipótesis del “genio maligno”. Si en vez de Dios, el creador del mundo fuera un ser maléfico, mi naturaleza podría ser la de un insensato o la de un loco que alucina. Es, como lo afirma Cristina Márquez Rodilla, la postulación de la existencia de Dios lo que sostiene, en última instancia, la validez de los juicios subjetivos.¹⁶

La Locura del Ser

• [...] 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)

Macedonio

Dijimos al principio que Macedonio se proponía desandar el camino recorrido por Descartes, es decir, que sostenía la indistinción entre sueño y vigilia, a la vez que afirmaba la inexistencia de la existencia. Las consecuencias de esta tesis no son pocas. Por unos breves instantes, Descartes mantiene la afirmación según la cual “*la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos*”.¹⁷ Pero en el párrafo subsiguiente se apresura a enunciar “*que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas*”.¹⁸ Podríamos preguntarnos –a riesgo de pasar por dementes a los ojos de Descartes– con qué derecho el filósofo ha añadido esta cláusula suplementaria. Es decir, ¿qué nos habilita a suponer que las cosas del sueño son el desdoblamiento necesario e inevitable de otras cosas que serían verdaderas? De hecho,

¹³ Descartes, R., *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ Descartes, R., *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁵ Descartes, R., *op. cit.*, p. 38.

¹⁶ Márquez Rodilla, C., *El sujeto tachado*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

¹⁷ Descartes, R., *op. cit.*, p. 17.

¹⁸ *Ibid.*

hasta el final de las *Meditaciones*, Descartes parece dejar en vilo el tema de la indistinción entre sueño y vigilia, para resolverlo de un solo plumazo, recurriendo –y esto sólo puede ser un agravante– a una hipótesis advenediza, especie de *Deus ex machina* llamado a zanjar cualquier sombra de duda que pudiera restar. Y con tal confianza en su razonamiento, que puede afirmar que “*las hiperbólicas dudas de estos últimos días deben ser rechazadas como ridículas*” –y continúa

Principalmente aquella tan grande acerca del sueño, que no distinguía de la vigilia; pues ahora advierto que hay una diferencia muy grande entre ambas cosas, que consiste en que la memoria nunca une los sueños con las restantes acciones de la vida, como ocurre cuando uno está despierto; pues si mientras estoy despierto se me apareciera alguien de repente y a continuación desapareciera, como ocurre en los sueños, de manera que yo no viera de dónde había venido ni adónde iba, juzgaría, juzgaría que es un espectro o un fantasma fingido en mi cerebro, más bien que un verdadero hombre. Pero cuando ocurren cosas que advierto distintamente desde dónde, en dónde y cuándo se me presentan, y cuya percepción enlazo sin interrupción alguna con el resto de mi vida, estoy completamente cierto de que no me ocurren en sueños sino estando despierto.¹⁹

Aunque nos exponamos a equipararnos con esos locos cuyo cerebro trastorna un vapor tan contumaz y atrabiliario, tendremos que examinar más de cerca esta afirmación cartesiana, evaluando su punto de articulación respecto de los argumentos precedentes. Se nos presenta, inesperadamente, un nuevo personaje: “la memoria”, “*la mendaz memoria*”; y esta mendaz memoria se vuelve, de repente, el factor determinante para separar las aguas turbias del sueño de la claridad inequívoca de la vigilia, ya que –para abreviar– el sueño no reconocería la causalidad y, por tanto, mientras nos encontremos con plena conciencia de que las cosas acaecidas a nuestro derredor funcionan según esta ley, podemos estar ciertos de que estamos despiertos.²⁰ Habría un principio de continuidad propio de la vigilia, que enlazaría unas cosas con las otras, mientras que en el sueño todo sería más bien caótico e indiferenciable, espectral y fantasmal.

Ahora bien, deberíamos recordar que Descartes había establecido como punto de partida inamovible el anclaje en el *cogito* y sólo en él. Es decir que la proposición “*Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo*”.²¹ Pero semejante fundamento proyectaba ya sus limitaciones porque: “*Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara*

¹⁹ *Idem*, p. 81.

²⁰ *Idem*, p. 22.

²¹ *Ibid.*

de pensar completamente, al punto dejaría de ser” [...]; “soy sólo una cosa pensante”.²² Ser sólo una cosa pensante excluye, en principio, ser además una cosa memorante. Pero entonces, ¿cómo puedo afirmar que esa cosa pensante sea siempre la misma? Y si no existe continuidad para la *res cogitans*, entonces ¿cómo distinguirla de la discontinuidad propia del sueño? ¿De dónde viene y hacia dónde va ese *cogito* desatado de toda causa y encadenamiento, en su pura rutilancia de existir al ser enunciado o concebido? Descartes formula textualmente esta objeción:

Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en innumerables partes que no dependen unas de otras, de manera que del hecho de que yo fuera hace un momento no se sigue que deba ser ahora, a menos que alguna causa me vuelva a crear, por decirlo así, en este momento, me conserve.²³

No obstante, se adivina el giro que tomará el razonamiento: esa causa que me crea o conserva a cada instante será Dios, sin la intervención del cual nada sería en su ser, ni persistiría. El problema, se vislumbra ahora, ha superado el tinte de un mero círculo vicioso para derivar en una especie de madeja o manchón argumental. ¿Es Dios o es la mendaz memoria quien sostiene la continuidad del Ser? Esta dicotomía amenaza con arrasar lo máspreciado del *cogito*: en tanto fundamento de existencia. Si se es cuando se piensa y se es, además, ese pensamiento mismo: ¿no será echar todo a la basura postular que se es a causa de Dios y de la memoria?

Descartes encontraba en la autonomía del *cogito* un resguardo contra la hipótesis del genio maligno: “engáñeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo”.²⁴ Si Dios me hace, no es necesario que yo me piense para ser, y entonces un genio maligno podría hacerme –de igual manera– no existir, aunque yo piense que existo; y si, en cambio, sólo soy en cuanto *res cogitans*, no podría ser por ninguna otra causa suplementaria, a menos que se quiera caer en la blasfemia de afirmar que mi pensamiento es Dios, cuya ecuación derivaría en el contrasentido siguiente: mi pensamiento es Dios/yo soy mi pensamiento/yo soy Dios.

De todas maneras, Descartes afirma que Dios es la “causa última” y esto habilita, según la tradición peripatética, a imaginar que el *cogito* puede venir a emplazarse, entonces, como una “causa eficiente”, o “material” o “formal”. Sea como fuere, este giro arruinaría toda la meditación cartesiana, puesto que el ego, entonces, no sería sólo un pensamiento sino también una forma y una materia; por lo que el punto de llegada socavaría el punto de partida, y la *res cogitans* quedaría otra vez indiferenciada respecto de la *res extensa*. Al final

²² *Idem*, p. 24.

²³ *Idem*, p. 44.

²⁴ *Idem*, p. 22.

de las *Meditaciones*, caemos en la cuenta de que todo el esfuerzo de Descartes parece haber ido a parar a un saco roto. Si no puedo distinguir el sueño de la vigilia, todo el movimiento del *cogito* queda sin efecto, y la certeza y distinción con la que se había creído que la luz natural iluminaba el camino cartesiano para fundar una ciencia verdadera, no ha sido más que una luminiscencia de “*espectro o un fantasma fingido*”.²⁵ Esto significa que el método cartesiano, lejos de fundar una ciencia verdadera, parece dejarnos al nivel de esos “*locos cuyo cerebro trastorna un vapor tan contumaz y atrabiliario, que constantemente aseveran que son reyes, siendo paupérrimos, o que visten de púrpura, estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio*”.²⁶ Descartes nos demuestra –y éste es su gran mérito, al parecer– que no podemos diferenciarnos, en rigor, de esos dementes y que, ergo, no somos nosotros menos dementes. Pero a lo mejor esto no sea un problema nuestro, sino que tal vez la Locura es inherente al Ser.

Después de este escueto recorrido por las *Meditaciones* cartesianas, podemos colegir que la indistinción entre el sueño y la vigilia es un problema arduo, que no permite ser tramitado de manera expedita. Es una cuestión que, sin más, nos embarcaría a través de aguas procelosas. Para evitarnos esta ímproba digresión, preferimos abocarnos, en el espacio que se nos ofrece, a la afirmación metafísica macedoniana por excelencia: *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*.

Hay que decir, en principio, que este título parece compartir un postulado cartesiano: el repudio de lo sensorial (los ojos abiertos no son vigilia, no están despiertos). Pero esto no significa que Macedonio, lector de Heidegger, asimilara –cual Descartes– el ser y el pensamiento. Tampoco estaría de acuerdo con *La tesis de Kant sobre el ser*, donde Heidegger explora la propuesta kantiana de considerar al ser como “*posición*”.²⁷ ¿Qué es –entonces– el Ser? El Ser es, nos dice Macedonio, un “*Fenomenismo inubicado*”.²⁸

Toda la estructura representacional se basa en la cuestión de la posibilidad/imposibilidad de que una cosa sea percibida de manera cierta; es decir, se trata de que podamos discernir si la imagen que se nos presenta tiene un correlato objetivo en el mundo (percepción) o si es una alucinación (fantasía, sueño). Esta dicotomía percepción/alucinación encuentra su correspondencia en el par vigilia/sueño. Pero ¿cómo distinguirlos? La experiencia comúnmente acaecida de no poder reconocer mientras soñamos la naturaleza onírica de nuestra experiencia es el punto en el cual el estatuto privilegiado de la Realidad parece comenzar a ceder terreno. Y aún si podemos distinguir sueño de vigilia *a posteriori* (es decir, como lo

²⁵ *Idem*, p. 82.

²⁶ *Idem*, p. 16.

²⁷ Heidegger, M., “La tesis de Kant sobre el ser” en *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Bs. As., 1986, p. 139.

²⁸ Fernández, M., *op. cit.*, p. 32.

propone Descartes, cuando ya no dormimos): “¿qué importa que después verifique que no lo es, si ese sólo momento de duda es prueba de que en sí mismo, por nitidez, intensidad, completitud, variedad, el ensueño es intrínsecamente el mismo ser, el mismo estado de la vigilia?”²⁹ Para el sujeto soñante/percipiente no existe diferencia de naturaleza entre las imágenes del sueño y las de la vigilia; unas y otras están asociadas a sentimientos de placer y dolor, de contento y frustración: si la muerte nos amenaza en un sueño, ¿es acaso menos terrible? Si el soñante es igualmente capaz de sentir placer/dolor que el “vigilante”, esto significa que la quemadura producida por un fuego real no es más verdadera que la producida por una deflagración onírica. Es decir, la “afección” es siempre real, siempre realmente sentida, y el hecho de que la imagen que asociamos a dicho sentimiento de placer o dolor tenga o no un correlato objetivo no modifica en nada esta cuestión. Por tanto: “Despertarse es volver a soñar”.³⁰

Ahora bien, si las imágenes no pueden distinguirse, clasificarse en verdaderas o falsas respecto de la *afección*, todavía queda la cuestión de si dichas imágenes pueden ser diferenciadas *en sí*. Podemos decir, obviamente, que las unas se presentan con el concurso de un correlato objetivo, mientras que las otras son el mero producto de nuestra imaginación. Pero justamente en este punto comienza el problema, ya que ¿qué es un objeto? ¿Qué es ese correlato “externo” de la imagen?

Cuando a distancia *veo* una naranja ella no me da más sensación que la visual: sin embargo tengo en el acto mismo revividas y sentidas las imágenes de las sensaciones de contacto, de olor, de consistencia o resistencia, de gravedad y temperatura, de sabor, que ese mismo objeto suele procurarme. De ahí nace la impresión de *extensión* o de *sustancia* material, o simplemente de *materia*.³¹

El Objeto es nada más que un conglomerado de imágenes: visuales, sonoras, táctiles, olfativas y gustativas; es una construcción de nuestra facultad aperceptiva. ¿Qué nos habilita a estimar que hay algo más en el Objeto que este agregado de sensaciones que él es para nosotros? ¿Y qué es esa unidad o bloque unario, qué es esa solidez invisible que le atribuimos al Objeto *en sí*? La afirmación de que el Objeto posee una identidad, que hay algo capaz de aglutinar la pura dispersión de nuestras percepciones, que es capaz de persistir *en sí*, esa es una hipótesis de la cual no se puede estar seguro.

La diferencia entre los objetos soñados y las cosas del mundo radica en que las unas aparecen en coordenadas constantes (se dirá: permanecen en el sitio en que las dejamos) y por

²⁹ *Idem*, p. 95.

³⁰ *Idem*, p. 170.

³¹ *Idem*, pp. 54-55.

ello podemos perderlas de vista para luego recuperarlas con la simple condición de realizar un esfuerzo motriz (desplazarnos en el espacio), es decir, no aparecen ni desaparecen sin la mediación de una concatenación causal; mientras que los otros (los objetos soñados), por su parte, pueden ser producidos a voluntad del sujeto: yo imagino una naranja cada vez que quiero. Esto implica que las imágenes reales no pueden producirse inmediatamente como las imágenes de fantasía; la naranja que no depende de mi voluntad es una naranja real por el simple hecho de no corresponder a mis deseos. Puede argumentarse entonces que las imágenes reales (las que tienen correlato objetivo) son independientes de nuestra voluntad, pero en ese caso también las alucinaciones de un loco acaecen sin el concurso de su voluntad y no por ello se consideran menos fantásticas. Por otra parte, las imágenes de los sueños tampoco son traídas por la voluntad del sujeto: nadie en un sueño puede producir la imagen que se le antoje a voluntad, del mismo modo que nuestra psique no puede accionar de manera directa, sin mediación del cuerpo, sobre el entorno material (el único entorno material sobre el que actúa la psique, dice Macedonio, es el cuerpo mismo).

Se dirá que la falacia se encuentra en la fundamental omisión de ubicar la mente en el cuerpo, y considerarla en cambio como algo aparte, algo independiente, siendo –en el horizonte– indiscernibles mente y cuerpo. Pero ¿cuál es el fundamento de dicha localización? Si se ha localizado a la mente en el cuerpo, se lo ha realizado por la vía de la experiencia (ya que no concebimos un saber no-empírico); y la experiencia es el ejercicio de nuestros sentidos; y nuestros sentidos sólo sienten lo que sienten (y no sienten lo que no sienten). De hecho, pensar es también un hecho empírico, del que participan los sentidos e implica la puesta en juego de todo el campo representacional, ya que la producción de una entidad mental como un signo implica, decía Ferdinand Saussure, realizar un conglomerado de imágenes (acústicas-visuales). Por ello Macedonio afirma que: *“Lo que es típicamente ensueño es toda imaginación o ideación (llamo ideación a las imágenes-signos: ¿signos de qué?; de imágenes; “imágenes-signos de imágenes”, pues todo remata en la intuición; esta ideación es lo que se dice pensar con palabras)”*.³² De tal modo que “pensar” o “hacer pensar” es producir la aparición de un conjunto de imágenes y, por tanto, el cogito macedoniano es periférico respecto del Ser, que se funda en lo puramente afectivo: *“pensar es ver, oír, tocar y evocar lo visto, tocado, oído”*.³³

Si se imagina que percibir es “sentir puertas afuera”, sentir lo exterior, mientras que imaginar/idear/pensar es una especie de percepción introyectada, un “sentir puertas adentro”; simplemente se imagina; es decir, se trafica con signos “ideas-imágenes”. Dicho esto, antes que localizar la mente en el cuerpo, debemos efectuar la operación inversa, si es que descreemos, como Macedonio, del concepto de noúmeno: *“Así como no es en tu cuerpo*

³² *Idem*, p. 169.

³³ *Idem*, p. 148.

donde está tu sentir y pensar, pues la conciencia o sensibilidad no puede estar en ninguna parte, y es, al contrario, ese cuerpo el que está en tu mente, y sólo es una imagen (táctil-visual) en tu mente".³⁴

Para Macedonio, todo lo que existe es "lo sentido"; nada existe si no es en calidad de sensación (placer/dolor) o representación (que no acarrea la necesidad de ninguna *presencia*); y "lo sentido" no necesita una causa detrás de la imagen que lo origine. En el horizonte, se busca prescindir rotundamente de la imagen, la hetero-topía de abolir la representación es lo que nosotros vamos a denominar "el conticinio".³⁵

El conticinio

- El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional.
Castoriadis

En 2011, se realizó una película denominada *Perfect Sense*, en la cual se relata la historia de amor de un chef y una epidemióloga; la singularidad del film radica en que, inexplicablemente, los seres humanos comienzan a perder sus sentidos: primero el olfato, luego el gusto, más tarde el oído y finalmente la vista. La pérdida de cada uno de los sentidos está precedida por una crisis: crisis de angustia en relación al olfato, de gula en cuanto al gusto, de rabia antes de perder la audición y de felicidad frente a la ceguera. Es fácil observar, desde el punto de vista macedoniano, cómo se presenta en este film la oposición entre lo que definimos como sensación frente a las emociones; una fulmínea exacerbación afectiva-emocional anuncia la clausura de cada uno de los vínculos con el "mundo externo".

Para Macedonio la ausencia de los sentidos no implicaría un menoscabo en el Ser; si no contáramos con datos sensoriales, si fuéramos una especie de organismos clausurados, de todos modos habría Ser, porque aún tendríamos lo principal: las emociones. Y esto es lo que ocurre, finalmente, con el desenlace de nuestra película: la historia de amor persiste, la vida continúa, los hombres se adaptan a su nueva condición.

Perfect Sense ilustra, de alguna manera, la noción metafísica de Visión, el acceso al mundo del Fenómeno. Es el punto donde ocurre "*el advenimiento del Silencio*".³⁶ Si la Afección puede sobrevivir más allá de la ruptura con el mundo de la representación, es decir, el de

³⁴ *Idem*, p. 172.

³⁵ El "Fenomenismo inubicado" es la postulación del momento heterotópico en que el ser se confunde enteramente con la afección.

³⁶ Fernández, M., *Adriana Buenos Aires*, Corregidor, Bs. As., 1974, p 167.

los sentidos; entonces, desprovistos de cualquier tipo de imagen (visual, olfativa, sonora, gustativa, táctil), el otro no “existiría” tal y como entendemos la existencia en cuanto presencia, pero aun así el lazo afectivo sostendría el Ser, arraigado en el plano de la emoción. Y como corolario de esto, la Muerte del otro puede ser concebida como un mero ocultamiento. Si la presencia (aferrada a las imágenes sensoriales) no absorbe lo esencial del Ser, entonces la Muerte (del otro) no es nada más que un ausentamiento, una forma de ser inaccesible a los sentidos. De lo contrario, habría una muerte en cada intermitencia de la presencia. Si los ojos miran hacia el mundo, dejándose fascinar por los datos sensoriales, las iridiscencias de la presencia, ocurre el olvido, la dispersión de la atención en el campo de la representación, en lugar de concentrarse en lo real-afectivo. Esta difuminación de la atención en lo representacional acarrea un debilitamiento del entorno Afectivo, que es la verdadera pérdida, la verdadera Muerte.

La propuesta metafísica de Macedonio se esfuerza, a través de esta crítica al concepto de realidad/vigilia, por rebatir el privilegio inveterado que se le ha otorgado a los sentidos en general –y al sentido de la vista en particular– a la hora de pensar “la inteligibilidad del mundo”, al menos, desde Platón: *“De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve”*.³⁷ Platón ha identificado como modelo de lo inteligible al sentido de la vista; curiosa metáfora proveniente de quien está realizando una de las mayores apuestas por lo “inteligible” en detrimento de lo sensible, como si los propios étimos del vocablo *eidōs* ejercieran así su influencia.

De manera tal que la inteligibilidad sería una especie de “copia” o análogo de la visión, como la imagen es copia de la Idea y, por tanto, sería, entre todos los sentidos, el mejor. Es sin duda en contra de este imperio de pensar lo pensable sobre el modelo de la vista que Macedonio propone su metafísica, que se resiste a las coloridos de la representación: *“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”*.³⁸ De hecho, Macedonio pretende realizar un corte al estilo cartesiano respecto de los sentidos en virtud de lo que él denomina la Afección (sentimiento de placer/dolor), que es irrepresentable: no existe una imagen del dolor/placer, aunque, empero, el placer o el dolor pueden estar asociados a las imágenes percibidas/soñadas. Este cambio de foco acarrea consecuencias ontológicas: *“lo no sentido nada es”*; e impone la necesidad de reordenar los presupuestos básicos de la metafísica:

- a) Ante todo hay un mundo, y es el único importante, el de la Afección (deseos, energías, dolor, placer) que no es repetición de nada ni previo a

³⁷ Platón, “República” en *Diálogos*, Editorial Porrúa, México, 2007, p. 336.

³⁸ Fernández, M., *No toda... op. cit.*, p. 105.

nada, ni accesible subjetivo a terceros; b) Además, hay lo independiente de la voluntad y por tanto causal-externo que siendo externo no es accesible a terceros (placer, dolor, etc.); c) El hecho de que lo accesible a terceros o causal-externo deje imágenes, sea repetible subjetivamente, no obliga a sentar que toda imagen sea posterior a una percepción o sensación, que la invención absoluta de imaginación no sea posible; d) Lo accesible a terceros es también difícil de circunscribir, pues un calor ambiente es sentido y confirmado por todos, y es un dolor o placer no visual-auditivo-táctil.³⁹

No obstante, es notable que Macedonio utiliza el término “visión”, en algunas ocasiones, para nombrar la experiencia metafísica radical: “*La Metafísica comienza cuando se pierde la impresión de familiaridad del ser y se propone descubrir la causa concienical de ello; es la suma de investigaciones que retornan a la visión pura, al estado místico, al existir del niño antes del reflejamiento en sujeto y en externalización u objeto*”.⁴⁰ Y esta “visión pura” o Visión es –o al menos eso pretende– lo contrario al ejercicio de los sentidos; es una experiencia previa a toda experiencia, previa incluso al devenir de la conciencia, del lenguaje. Es una búsqueda que, en el fondo, intenta desandar el camino de nuestro devenir sujeto, de nuestro “aprehender a ser personas”; como si quisiéramos desgajarnos de lo que la civilización ha hecho de nosotros porque:

La Civilización es el repudio de la Naturaleza por el Hombre y su proceso es el de la extirpación voluntaria por el hombre de sus órganos que sustituye y se complace en sustituir por instrumentos. Es la guerra del implemento contra el órgano, el esfuerzo del hombre por llegar a ser abiológico.⁴¹

Se trata del estado (místico) del niño, previo al estado (práctico) del adulto; el estado (esquizoide) de perversión polimorfa al que Freud aludía respecto del infante. Es el no-lugar del niño omnipotente, aún indiferenciado de su madre y que, por tanto, no posee un yo ni conoce lo que llamaríamos “objetos”. Él es la necesidad y la satisfacción de la necesidad (a sus necesidades/demandas las satisface su madre, pero él es su madre); por tanto, el niño-místico no conoce ninguna realidad, ningún principio de realidad que se resista a su voluntad; y es capaz de accionar inmediatamente sobre el mundo (ya que su mundo no es aún el nuestro, que nos escinde en la dualidad sujeto/objeto); es capaz de crear *ex nihilo*, de inventar. El niño-místico es un déspota, capaz de instituir un mundo que responde a su deseo; y este soberano habita –todavía no en el campo de la experiencia– el reino del Fenómeno:

³⁹ *Idem*, p. 106.

⁴⁰ *Idem*, p. 191.

⁴¹ Fernández, M., *Teorías*, Corregidor, Bs. As., 1990, p. 102.

Nada absolutamente puede añadir la experiencia al fenómeno, el hombre al recién nacido. Sonidos, contactos, aromas, temperaturas, formas, colores – incluso los de su cuerpo–, sensaciones musculares y de cenestesia, dolorosas y gratas, tal es toda la Realidad del niño y la única posible, ni exterior ni interior, ni material ni psíquica, ni espacial ni temporal.⁴²

No va a ser la mirada, el ejercicio de los sentidos en la fricción contra el mundo, lo que caracterice a la existencia. Las cosas no existen como “cosas” y el mundo es nada más que un conglomerado afectivo: el Ser es lo sentido: “*Todo sentir es estar despierto*”.⁴³ Así como para Descartes las cosas complejas podían ser falsas, pero no así sus componentes simples (colores, etc.); para Macedonio las representaciones pueden engañarnos, pero no así las afecciones que a ellas se adscriben. No son los objetos/imágenes –como quería Descartes– los que condicionan al sujeto, sino todo lo contrario. Es la Afección la que proyecta las imágenes: “*Hay una inversión con el ensueño y la realidad: en ésta, sus lluvias mojan; en aquél, las mojaduras llueven*”.⁴⁴ Si la lógica de la vigilia dicta la prioridad del objeto frente a la pasividad perceptiva; la ilógica del sueño invertirá los factores: “*Es lo que ocurre con los ensueños según la Psicología moderna y quizá un día la Metafísica dirá que el mundo exterior, su luz y sus rumores, no son sino una alucinación de motivos de sentir, una motivación ficticia, inventada y quizá innecesaria del contenido alimático, única realidad*”.⁴⁵ Lo que Cornelius Castoriadis denomina lógica conjuntista-identitaria se parece, en el plano de lo psíquico, a lo que Macedonio llama Apercepción: “*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 aquél ni parece posible separarlos. Es la propia constitucional de nuestra conciencia que se ha llamado apercepción*”.⁴⁶ Pero por debajo de esta facultad aperceptiva se nos revelaría la Psique como un factor de invención imaginaria radical: “*Desde este punto de vista, lo imaginario –como imaginario social y como imaginación de la psique– es condición lógica y ontológica de lo «real»*”.⁴⁷ Ante todo, la postulación de lo que Castoriadis denomina “*fetichismo de la realidad*”, “*la cosa*” o “*sustancia-esencial definida e independiente, por sí misma*”, y lo que Macedonio llama –utilizando la nomenclatura kantiana– noúmeno es, a los ojos del filósofo francés, un subproducto de la imaginación instituyente; en pocas palabras: un invento.⁴⁸ Por ello acordaremos con Castoriadis cuando afirme: “*Del mismo*

⁴² Fernández, M., *No toda...* op. cit., p. 15.

⁴³ *Idem*, p. 110.

⁴⁴ *Idem*, p. 168.

⁴⁵ Fernández, M., Adriana... op. cit., pp. 108-109.

⁴⁶ Fernández, M., *No toda...* op. cit., pp. 21-22.

⁴⁷ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. II*, Tusquets, Bs. As., 1993, p. 277.

⁴⁸ *Idem*, p. 270.

modo, la representación (Vorstellung) no es re-presentación (Vertretung), no está allí para otra cosa o en lugar de otra cosa, para re-presentarla por segunda vez.⁴⁹

Más allá de la lógica conjuntista, corren los “magmas”, que no son sino flujos imaginarios instituyentes. Detrás de la mirada aperceptiva del adulto, la Visión Pura del místico busca el Fenómeno, como la promesa de una omnipotencia que el niño, devenido adulto, ha perdido, dejado escapar; se trata de la “fase monádica” donde la Psique, antes de ser “abierto” al mundo, gozaba de sí misma en su clausura autista:

El único deseo irrealizable –y por eso mismo indestructible– no es el que tiene por objeto lo que nunca podría presentarse en lo real, sino el que tiene por objeto lo que nunca podría darse, como tal, *en la representación*, es decir, en la realidad psíquica. Lo que falta, y faltará por siempre, es lo irrepresentable de un “estado” primero, la antesala de la separación y de la diferenciación, una protorrepresentación que la psique ya no es capaz de producir, que ha imantado para siempre el campo psíquico como presentificación de una unidad indisociable de la figura, del sentido y del placer. [...] *La psique es su propio objeto perdido*.⁵⁰

Por tanto, tenemos que concebir no sólo que la Visión mística es posible, sino que siempre *está ya* realizada en nosotros –y es nuestro paraíso perdido–, y es lo que el Arte o Pensamiento de Macedonio querrá recuperar; destruyendo lo que se ha instituido en nosotros: la escisión psíquica originaria entre sujeto y objeto, que es, a fin de cuentas, lo que Macedonio combate en los blasones del Yo y del Realismo. De tal manera, cuando se indica que el Arte apunta a “lo imposible”, Macedonio realiza la siguiente aclaración: “*lo Imposible [...] no es lo que falta, pues todo lo hay en el mundo, sino lo que nos falta cuando lo deseamos, aunque venga o exista antes o después de desearlo*”.⁵¹ La Visión está siempre ya realizada en nosotros y se realizará siempre después en otros, pero nada de esto importa ya que es la única representación que le está negada a la psique: es lo “*imposible psíquico*”. Pero este imposible psíquico no es sino la búsqueda de la locura, de la esquizofrenia, del naufragio: es el yo cristalino que se parte en su ensambladura; la Visión, el Fenómeno o en los términos más drásticos en que lo expresa Macedonio: “*la Locura del Ser*”, que nos lleva a negarle la existencia a estas manos y a este cuerpo nuestro, como imbuidos por un vapor tan contumaz y atrabiliario que nos equipara con ciertos locos que constantemente aseveran que son reyes, siendo paupérrimos, o que visten de púrpura, estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio, como tanto temiera Descartes.⁵²

⁴⁹ *Idem*, p. 266.

⁵⁰ *Idem*, p. 214.

⁵¹ Fernández, M., *Museo de la Novela de la Eterna*, Corregidor, Bs. As., 1975, p. 121.

⁵² Fernández, M., *No toda... op. cit.*, p. 104.