

El joven Macedonio Fernández, las bolas de billar, la bola de cristal y el proyecto de una ciencia humanística¹

Dante Aimino

1. Se ha dicho ya mucho y tal vez todavía sabemos poco de Macedonio Fernández. En primer lugar, y no sin que se puedan descubrir razones, este Fernández es, entre nosotros, *Macedonio Fernández*, o sencillamente *Macedonio*. Como si la singular generosidad del nombre hubiese desbordado un apellido tan castizo, tan común como Fernández habiéndonos deparado, así, un ejemplo privilegiado para distinguir, según enseña la gramática, nombre propio de nombre común. El nombre propio de este sujeto sería Macedonio; don Macedonio lo llamarían los amigos jóvenes y vecinos. Sujeto/personaje más propicio a la evocación emocionada que a la consideración filosófica. Y justamente aquí aparece un primer problema que obliga a explicar una cierta vacilación del título de esta comunicación. ¿Por qué no, meramente, el joven Fernández como se suele decir el joven Hegel, el joven Marx? Esa vacilación, ¿no enmascararía al menos la cobarde claudicación de una rutina academicista proclive a determinar la forma y los límites del género filosófico? Y pareciera que, en la cultura académica e intelectual de nuestro país, la eficacia afectiva del nombre, la resonancia mágica de este signo singularísimo: *Macedonio*, hubiese escondido y a la vez protegido como en una cripta, la profundidad de un pensamiento al que con toda razón debemos rotular de “filosófico”. Como si el nombre Macedonio hubiese provocado la paradoja de ocultar, tras la imperiosa gracia de su resonancia, la menos famosa cifra filosófica de un tal Fernández cuyo secreto nos esforzaríamos en develar.

Puesto que, de otra parte, al mismo tiempo es (ha sido) el mismo Fernández en tanto pensador quien parece haberse escondido por detrás de su

¹ Texto leído en las 3as. Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades (U.N.Comahue), el 21 de junio de 2001.

propio nombre; su “obra visible” (diré con Borges, con Menard) es “errátil y escasa”. Fernández no dio a la prensa una obra que pudiese constituir fácilmente un corpus filosófico siquiera breve; antes bien, si por filosofía se entiende un tratamiento acotado de determinados temas, la serie publicada de sus escritos dista de poseer una organicidad manifiesta. Estas publicaciones fueron, en gran medida, alentadas y casi solicitadas por amigos obstinados en que no se perdiese el talento de un pensador generoso en el sentido más ancestral. Es decir: del género en el sentido del hacer nacer y el dar, aquel que indica la originalidad y el don de un nudo afectivo/intelectual en que se da el pensar. Fernández comparte con los grandes filósofos de Occidente, este atributo posiblemente destinal de girar desde su juventud en torno a uno o unos pocos pensamientos que se llevan desde siempre y a los que las circunstancias de la vida no hacen más que darles curso. Debemos decir, con Heidegger y por Fernández, que el hombre no engendra el pensar, sino solamente lo habita²

2. Y bien, la obra visible del primer Fernández se compone de una serie de títulos dispersos aparecidos en algunos diarios y revistas, y otros tantos inéditos en vida que se hacen públicos recién con la segunda edición de *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*, su obra principal en metafísica, en 1967. De aquel conjunto de escritos de juventud, podemos dividir tres temáticas señeras y proponer la clasificación siguiente: a) Textos humorístico/costumbristas; b) Textos filosófico/prácticos; c) Textos metafísico/psicológicos. A esta serie habría que añadir un cuarto grupo constituido por un par de poemas aparecido en la revista *Martín Fierro* de la primera época (1904), y algún otro recopilado posteriormente en el volumen *Relato. Cuentos, poemas, y misceláneas*, número 7 de sus Obras Completas.³

² Cfr. Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* (Nova, B.A., 1978), segunda parte, cuarta lección.

³ Estos poemas son: “Súplica a la vida” (1901), “Suave encantamiento” (1904), “La tarde” (1904), “La siesta”. Todos aparecen en Fernández, M., *Obras Completas*, Ed. Corregidor, B.A., V. 7.

Este acorde dominante de *humorística* (teórica y técnica), *metafísica* (o mística) y *práctica* persistirá en los escritos de los años 20 y posteriores. De las primera de estas notas (es decir, la humorística), podríamos señalar algo que sólo hemos sospechado en nuestras cavilaciones sobre la escasa recepción específicamente filosófica de Fernández en medios académicos: el que un pensamiento capaz de reírse de sí mismo contribuye a su propia desacreditación. Recién en las últimas décadas del siglo XX empezó a tomarse en serio al sabio de buen humor, al tipo filosófico nitzscheano de la gaya ciencia, y paradójicamente ingresó a las filas de los temas filosóficamente respetables (es decir, serios) la distinción entre lo serio y lo no serio y el presunto descompromiso de los últimos con un proyecto político. Debió rotularse esta dicotomía como filosofía versus literatura, vieja compulsa platónica de la dialéctica contra la escritura, para repetir la ordenación tranquilizadora de una señora seria que busca la verdad (es decir, la filosofía) versus una señorita algo liviana entregada a los placeres del texto. Este tema hoy de moda todavía, de tratamiento, por ejemplo, habermasiano o rortiano, le habría hecho gracia a Macedonio. Y a Fernández le hubiera asombrado la identificación que hay por el fondo de esta dicotomía entre lo serio, lo sabio y lo profundo por un lado; y lo gracioso, lo necio, lo superficial, por otro. Y acaso habría respondido con unos versos que dicen:

(...) "*Lemas*

de Arte y Vida:

Tragedia y Humorística no sufren límite en el Arte ni en la Vida.

De Pensamiento:

Haya poder contra la Muerte: el Ser no tiene ley, todo es Posible."

Versos que introducen como prólogo la metafísica que Fernández expone en *No Toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928), y donde se deja ver, en la apreciación formal y material de la obra, que humor, posición práctica y teoría del ser pertenecen al enclave común de un pensamiento único.

3. Pero ahora nos interesarán los textos de la primera época, particularmente los que publica en la década del '90 y que constituyen este cuarteto de títulos: *Psicología atomística Quasifantasia* (1896), *El problema moral* (1896), *La ciencia de la vida* (1897), *La desherencia* (1897). Los tres primeros mentados aparecen en el diario *El Tiempo*; el último (es decir, *La desherencia*) en *La montaña*, "periódico socialista revolucionario" (así se subtitula), dirigido por Leopoldo Lugones y José Ingenieros.

Fernández es un pensador riguroso, pudorosamente sincero con su pensamiento. Es decir: dice sólo lo que sabe y le sabe todo lo que dice. Sus primeros escritos muestran enseguida los rasgos eminentes de la vocación filosófica: la potencia de la síntesis, en cuanto a la localización de lo primordial; la pericia del análisis, para la desarticulación y articulación de los argumentos. Estos rasgos, sumados a la avidez de sus lecturas preferentemente contemporáneas, proveen a estos textos impropios de juventud de un estilo apretado. Cada uno de estos escritos merecería una interpretación detallada. Pero aquí sólo podremos bosquejar aquellos acordes dominantes de los que hacíamos mención.

En *Psicología atomística*, el primero de este conjunto, expone sin rodeos su posición metafísica dilecta. El escrito aparece dos días después de su cumpleaños número veintidós, es decir, el 3 de junio de 1896. El texto ensaya una contraposición a distintas tesis dominantes acerca de la especificidad y las relaciones entre la materia y el psiquismo: en general, se piensa, que la conciencia o el yo es el producto complejo de una asociación de átomos —células cerebrales— de cuya reunión depende la identidad y continuidad de una mente individual. Esta tesis —enraizada en el pensamiento evolucionista y emergentista de moda por la época— explica la formación de los estratos superiores de la vida por agrupación y complejización de los inferiores. La mortalidad personal, por ende, se explica a través de la disolución del sustrato material de cuya asociación depende la vida, también la del espíritu. Fernández, en cambio, defiende allí la tesis de que al yo espiritual le corresponde un átomo psíquico (es decir, un sustrato simple), lo cual aboga a favor de la inmortalidad del alma.

Conflicto cartesiano en definitiva. Problema que remite al legado car-

tesiano de la comunicación de las sustancias, pero con la notoria ausencia de la Sustancia Suprema o Infinita. Aquel sabio relojero, es decir Dios, habría arreglado fácilmente el conflicto en el siglo XVII o XVIII a través de, por ejemplo, sus portavoces Geulincx y Leibniz. Pero el siglo XIX en su segunda mitad reedita el problema sin implicaciones teológicas, bajo la égida de la ciencia experimental del psiquismo: la Psicología fisiológica.

El lugar de Fernández en este contexto es sobremanera singular e índice de la originalidad de su pensamiento. Persigue con insistencia las hipótesis y experiencias psicofisiológicas del momento. Lee a los psicólogo/filósofos como Lange, William James, Spencer, Wundt y todos los colaboradores de la *Revue Philosophique* que se ocupan de este asunto. No obstante, su posición metafísica íntima se encuentra ligada a un idealismo de tipo cartesiano o leibniziano, sin la garantía ontológica y epistemológica que operaba en aquellos sistemas el Entendimiento Divino. Esta perspectiva (atea, diremos⁴) se hace tanto más curiosa cuanto que no sólo postula un tipo de dualismo sino también la inmortalidad del alma individual, la eternidad póstuma de las personas. Tesis que, evidentemente, histórica y conceptualmente implican, por lo contrario, algún tipo de teísmo.

La defensa enjundiosa de esta perspectiva del atomismo psíquico, algo anacrónica para la época, procede no sin conciencia de que el individuo, la persona, posee un valor irreductible e incluso fundante de cualesquier organización social. Fernández rechaza, así, todo sistema de ideas que acredite al conjunto por encima de los individuos, al Todo que impera (explica, gobierna) sobre las partes. Reacción ejercida ante cualquier tipo de totalitarismo. Aquí viramos decisivamente hacia la orientación práctica, es decir,

⁴ Con respecto a la cuestión teológica, Fernández se muestra como filósofo de su tiempo. En *La deseherencia*, dirá: "Cree también el siglo 19, que la pieza no tiene autor, y, es lo cierto, que éste nunca se ha mostrado, ya por serle imposible a causa de no existir, ya porque no han dejado de oírse, aunque escasos, algunos silbidos desde antes de Heráclito hasta después de Schopenhauer." (*Papeles antiguos*, op. cit. en "Bibliografía", p. 65) Para la cuestión antropológica, o mejor, de una ontología del ente humano, se manifiesta afín al siglo XVII y puede ser relacionado con Spinoza (como lo entrevé Horacio González en *El filósofo cesante*) o con Leibniz (según lo vislumbramos nosotros).

ético/política del pensamiento de Fernández. Se repite también con ello, una simetría ancestral del pensamiento filosófico cuando es buena filosofía: el del ajuste consecuente entre teorías del ser y del saber y teorías de la praxis. Sobre todo en esta época germinal de su pensar, la cuestión práctica debe decidirse desde la raíz metafísica del problema, es decir, del Todo de la realidad de lo-que-es. En el texto que todavía revisamos expone esta ponderación de la tesis organicista/asociacionista: “Izoulet, Ferri, De Roberty, Spencer, Guyau, (dice) toda la escuela biosocial moderna, repite que el átomo no vive, que todo lo que vive es una asociación. Comprendo perfectamente que sea asociacionista o socialista: mi átomo está muy dispuesto a serlo, pero sólo como un *modus-vivendi*, mientras no podemos vagar en el mundo como anarquistas perfectos (átomos libres): sin embargo, no veo la necesidad de ir a buscar en una mezquina hipótesis sobre el *substractum* de la conciencia una justificación superflua del socialismo”.

Una asociación es una afección del individuo y no el individuo un emergente de una asociación. Mi átomo está muy dispuesto a asociarse, pero es, no obstante, asiento de una vida espiritual propia. Eso piensa Fernández que entiende que su Psicología atomística es conjetural y no epistémica; avisa entre paréntesis y a modo de subtítulo: “Quasifantasia”. ¿Qué avisa, en verdad, con este signo? Podemos imaginar una versión que amigaría a René Descartes con David Hume y señalar por debajo de aquella hipótesis dualista e inmortalista, el escepticismo constitutivo del pensamiento de Fernández. El Fernández maduro acentuará esta posición frente a la cientificidad positiva. Como Hume (y como doctor en jurisprudencia que era) debió pensar que a la postre toda asociación es una “asociación ilícita” (expresión, desde hace algunos años, de moda entre nosotros) y que la legalidad de las causas no tiene más fundamento que la gratuidad y la repetición de lo que se da en la afección de la conciencia.

Para la conciencia, en cambio, que no siempre está despierta, el Ser es todo conocible en cuanto acaece como experiencia de lo que se da. En la singular filosofía de Macedonio Fernández se manifiesta sin ambages que idealismo y escepticismo son hermanos en discordia. “Yo no estoy más seguro de mi teoría que los psicólogos debieran estarlo de la suya”, pro-

seguirá el texto citado. A diferencia del relato de Descartes que pretendió precisar el asiento físico del alma en la famosa glándula pineal, aquí se trata de una Quasifantasia (así dice el subtítulo), de un relato probable, en suma, que asiste a un par de creencias fundadas en vida y no en ciencia.

Esto, la cuestión de la vida, nos acerca a la otra gran cuestión del pensamiento de Macedonio Fernández, que es el problema práctico. El joven Fernández, aun cuando toma el tono de disconforme, apuesta por la mejora de la vida individual y social. Sin duda, -caso común en la vida del hombre de pensamiento-, sus energías debieron paulatinamente retirarse de un interés por el cambio en el orden social y político. Buen conocedor y desde el principio del alma humana, “madera torcida de la cual no puede hacerse nada derecho” (Kant), a mí se me hace cuento que haya tenido una confianza convencida en el género humano como para creer, alguna vez, en la transformación de la humanidad y otros dogmas de la Iglesia moderna. Sin embargo, estos textos de juventud muestran una orientación francamente “propositiva” en lo práctico, aunque ello no desdiga las consideraciones de sabio precoz y lector ávido y atento⁵.

En *El problema moral*, publicado también en *El Tiempo* y en junio del mismo año, el joven Fernández, atiende a que éste es la cuestión más acuciante del pensamiento contemporáneo, es decir “cómo fundar la moral”. Entiende también (como ya dijimos) que la solución de este problema depende del planteo metafísico. Y además que la cuestión ética se cristaliza en el terreno educativo y en los emergentes problemas sociales que se discuten en la Argentina y en buena parte del mundo por la época. Los referentes de estas cuestiones son el socialismo y el anarquismo y la movilización que se produce en torno a éstos. Fernández adopta la típica posición

⁵“Consideraciones sabias y atentas” quiere decir, aquí, casi tanto como escépticas. Pero escéptico no es sinónimo de nihilista ni de pesimista, según lo suelen entender las acepciones vulgares. El escepticismo, strictu sensu, es posición de duda y reactivo a todo dogmatismo. En este contexto, digo que Fernández es escéptico, aunque “propositivo”, para no incurrir en la otra vaguedad de los términos optimista/pesimista, ya muy trabajados por significados no originarios ni técnicos. Una consideración del “optimismo” se encuentra en el propio Fernández, “Crítica del dolor”, en *Teorías*, Ed. Corregidor, B.A., 1997, p.18.

del ilustrado al referirse a los conflictos y a la agitación social que promueven. Dice del problema moral, en el texto homónimo que comentamos, que (cito): “parece más y más distante de una solución, en proporción con la importancia que se le atribuye (...) aplicando una ley elemental de psicología, formulada ya por Spencer, según la cual la reflexión y la emoción se excluyen como estados de conciencia”.

Más adelante añade unas palabras que recuerda haber leído en una novela de Musset y que merecen, al menos, una reflexión. Escribe Fernández que leyó a de Musset: “es singular que siempre el más interesado en una cosa, sea quien peor la resuelva”. Fernández sabe esto como lector, pero además como hombre de oficio del derecho. Este enunciado (y este escrito) no se dirige ni a los movilizados ni al temeroso burgués sentado en el gobierno. Ambos están transidos de “emotivismo”: el alma turbada no tiene la distancia (*crisis* quiere decir: distancia, juicio) que permite ver por encima de las partes de un conflicto. Le habla, en cambio, a una facultad, a la de Filosofía y Letras, “a la que (refiere) atribuiría fines mucho más prácticos de lo que su nombre hace pensar a muchos.” Quien debería interesarse es, justamente, la facultad de filosofía y letras. Pero debería tener el interés, no de la emoción, sino el que su nombre le señala: el de la razón. Ya que sin interés, en el sentido ontológico de estar entre el ser de algo, comprometido, nada de valor puede hacerse en el mundo.

Fernández también sabe esto. Es un escritor por demás consciente; siempre se dirige a lectores que son seres humanos vivos. Pertenece a la presencia y al estilo de este pensador un absoluto respeto por quien lee o, eventualmente, escucha. Por ello también pertenece este comentario al texto de su pensamiento. Pues nos dice que la Facultad de Filosofía y Letras debería (cito saltado): “...dilucidar los grandes problemas sociales (...) tentado inspirar a nuestros gobiernos una actitud ilustrada ante el socialismo y el anarquismo (...) y los problemas pedagógicos en sus relaciones con la moral y con el arte, encaminando nuestras instituciones de *educación* (hasta hoy sólo han sido de *instrucción*) a la aplicación de los verdaderos principios de la ciencia; para ver si se puede poner en las cosas un poquito menos de erudición y algo más de voluntad y de belleza; ¿no serían los primeros beneficios que podríamos esperar de ella?”.

“(…) En fin (sigue más adelante), sería descortesía adelantarse en esto a la facultad de Filosofía y Letras; porque, sin forjarse ilusiones, que, por otra parte, nada justificaría, ¿no es legítimo esperar que después de oír la palabra de sus catedráticos, nos hallemos algo más sabios de lo que somos actualmente, en éste y en otros muchos problemas?”.

La educación, la posición práctica. La educación es la vía práctica que conecta, como en Platón, la cuestión moral con la ciencia de la vida. A veces, en algunas cuestiones, hay más acuerdo entre los filósofos que lo que las escuelas han inducido a creer. Así como hay un Descartes y un Hume, también hay un Platón y un Epicuro en Macedonio Fernández. Como ningún pensador, no dejó de saber que la cuestión educativa decide todo el rumbo de la filosofía práctica. También éste es el cauce natural del escrito que presenta “La ciencia de la vida”.

4. La “Ciencia de la vida” se ofrece, en el folletín de El Tiempo de enero de 1897, como una “Introducción”. Aquí es donde Fernández traza el proyecto de una ciencia humanística. Puesto que esta ciencia no es, claro, una biología, sino un saber del buen vivir. Su asunto es el *ethos*, en la medida en que el sujeto humano no es escindible de su entorno y allí obra como cuerpo y como alma. Por eso este texto habrá de leerse en correlación con el programa de una “Eudemonología”, que esbozan escritos posteriores. La primera frase de esta “ciencia de la vida” decide el lugar de la científicidad, de la episteme, en todo el pensamiento de Fernández. Se trata de un reverso casi perfecto de la primera frase del Libro I, de lo que se conoce como Metafísica de Aristóteles. Leeremos esta frase. Fernández empieza: “Todos los hombres recorren con gusto el siempre corto camino que separa las cunas de las tumbas, llevando en la cabeza como equipaje: una pasión y resolución fundamental: la de vivir...”.

A pesar de la “cabeza” y el “equipaje”, del léxico espontáneo y poco académico, se propone un saber riguroso, aunque, no obstante, subordinado a la vida. Este saber se parece más al arte, expresa después, que a la ciencia experimental. Pero notemos de entrada que Fernández, sabiéndolo como sin saberlo, como los genios, expone el axioma que podría haber

encabezado una eudemonología aristotélica. Pero esta primera piedra expone, más bien, una proposición epicureísta. De antemano no está el conocimiento sino el vivir. No: “todos los hombres por naturaleza desean conocer” (Aristóteles, 1986: 91). Sino: “todos los hombres por naturaleza desean vivir”. Por ello es que para Fernández desde su primera etapa y hasta el fin (si es que no tiene razón y no ha muerto), el hombre es un animal místico/práctico y en tanto pertenece a la mortalidad y a la tierra, como práctico, lo que quiere por naturaleza, no es conocer, sino vivir.

Ahora bien, entre los hombres de conocimiento (no todos), la teoría debe ser trazada sobre la vida y ésta se expresa, primaria y fundamentalmente, como placer y dolor. Pero ambos fenómenos no son, sin embargo, objetos de observación. Debe pues, ser una ciencia que tome prestada a la fisiología y a la psicología las leyes que den cuenta de un fenómeno muchas veces inasible que es el tono general hedónico (parafraseo algún texto) de la vida. Fernández entiende que los humanos cometemos errores de cálculo cuando consideramos y hacemos esos “balances de felicidad”. Lo que ocurre, piensa, es que no estamos atentos a nuestra actualidad. La esperanza y el temor del vivir consciente humano engendra ideas equivocadas con respecto a nuestro tono hedónico actual. Se trata de una idea, me parece, particularmente interesante, y que tiene un fundamento, en la posición metafísica primordial de Fernández. Pero apenas si se halla sugerida en el texto de “La ciencia de la vida”.

Una formulación más acabada se encuentra, en cambio, en los escritos cercanos a 1908, y que despliegan aquel primitivo esbozo, en una “Eudemonología y una “Crítica del dolor”. Con el desarrollo de esta idea Fernández da nueva vida a una planta del jardín de Epicuro. Se trata, como el cuadrifármaco epicúreo, de un saber terapéutico. El hombre, en tanto animal práctico consciente, sólo busca el placer y procura evitar el dolor. Lo terapéutico no cobra tanto el sentido de curar un mal ya padecido, como el de procurar un anestésico frente al mal por padecer y un “proestésico” para el bien por obtener. Puesto que, como animal consciente, es la expectativa por el futuro, expresada en las ideas/sentimientos de esperanza y temor, la que genera en el hombre errores en la apreciación de su estado actual. Porque el hombre vive entre el ensueño y la ajetreada procura de los

bienes, es que es un desatento para lo que se da a su experiencia presente.

El proyecto de esta ciencia, la ciencia de la vida, especificada como Crítica del Dolor y Eudemonología, es, como Fernández lo señala, “tonificante”. En tono de divulgación, diremos que la tonificación comienza por tratar de convencernos de que, en general, estamos mejor de lo que nos parece. La medida en que esto sea científico y no arenga vana, deben darla los conceptos, las leyes y las reglas de acción que puedan establecerse. Como ciencia cuyo objetivo es la acción y pasión del hombre, la génesis de sus preceptos ha de ser plural. Debe desgajar reglas no sólo de la Psicología o Fisiología humanas, sino también de la Jurisprudencia o la Economía.⁶

En aquel primer boceto de 1897, Fernández resalta el carácter activo y virginal de esta ciencia. Se trata de un trabajo por hacer. Para el siglo XIX es una deuda y para el siglo XX un programa de pago. Una página suelta, interpolada entre este libro de primeros escritos, diseña un índice de temas de un libro posible, cuya índole se aviene claramente con el proyecto de aquella ciencia. Pero el título de este índice, extraño para un libro, es *La invitación*. De aquí haremos notar dos cosas : i) que se trata de un programa de elaboración conjunta; ii) que está concebido como una ciencia social.

La segunda de las notas (es decir, el carácter social del objeto) señala el lugar que en el horizonte humanístico ocupaba esta ciencia delineada por Fernández. A primera vista, parece una ciencia médica del alma individual, un saber terapéutico que se ejerce, ante todo, sobre sí mismo.⁷ Pero Fernández y su época conocían lo que más modernamente Foucault ha llamado “tecnologías del yo”. Y en realidad no se trata de otra cosa. Una ciencia de la vida tiene que ser ante todo, una educación del hábito. El

⁶ Pero no seamos tan solemnes. Debe aconsejar, por ejemplo: “(...) el precepto higiénico: no meterse en cama con los pies húmedos y fríos (...) y el precepto económico: preferir siempre, en igualdad de condiciones,, en América especialmente, toda inversión en inmuebles, y el precepto jurídico: no dejar espacio en blanco entre la última línea y la firma...” Etcétera, en *Teorías*, op. cit. p.24.

⁷ También es cierto, por otra parte, que hay un desplazamiento de énfasis entre aquella proclama (más que “proyecto”) de 1897, y los textos en torno a la Eudemonología situados hacia 1908. En estos últimos, de corte pragmático individualista, se ha perdido el tono romántico/humanista que campea en el primero.

hábito no hace al monje, pero sí al hombre. El hábito es lo que en un determinado momento fija una conducta, determina un ser. El hábito es lo que el ser lleva como habitación de sí mismo. Es cierto que el hábito es, en principio, una fijación operada sobre un ser individual. Pero esta fijación se opera en el contacto con el ambiente en el que se encuentra el ser en su desplazamiento de los primeros tiempos. Por ello *La invitación*, aquel índice de libro imaginado, proyecta el estudio de “leyes de transmisión de ideas y sentimientos” y “leyes de modificación social y personal”.

La ciencia de la vida: la ciencia del placer y del dolor. Así define Fernández, el “epicúreo abstemio”, (como simpáticamente lo llama Ezequiel Korembli⁸), al programa de saber humanístico que proclama en los lindes del nuevo siglo. Se tratará de una ciencia, nos dice, “más semejante al arte que a la ciencia”, que “aspira a un lenguaje propio, a un *sentimiento-idea* adecuado a la vida, a un símbolo que ate la acción a la idea...” Sin embargo, esta ciencia, en este límite finisecular, es sólo programa, puesto que del siglo en curso, el XIX, no recibirá *casi nada*. “El siglo que suprimirá la herencia empezará por no heredar casi nada”. Así concluye Fernández el cuarto de estos textos de juventud considerados.

El título de éste es sobrecogedor y nos hace pensar enseguida en el nihilismo. Se llama (ya lo dijimos) *La desherencia*. Al Fernández convidador exaltado de *La ciencia de la vida*, le sucede, en este escrito, una aparente perspectiva de pesimismo. Pero el contexto es el mismo: se trata del reclamo por un saber práctico/humanístico, que el siglo que muere, el XIX, dejó en veremos. Siglo lleno, sin embargo. Siglo en el cual, justamente, se han investigado como nunca antes las leyes de la herencia. Siglo numeroso de libros y laboratorios, de métodos para las distintas clases de ciencias. Fernández, proclive a las enumeraciones ridículas, anota pacientemente los logros científicos que el siglo XIX cree haber obtenido.⁹ Pero, dice: “Ape-

⁸ Bernardo Ezequiel Korembli, en “Sueños y vigilias de Macedonio” en *La voz del interior*, Córdoba, 7/12/1986, 4^a. Sección, pp. 21-22.

⁹ Dice: “(el siglo 19)...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 Wunt...”, en “La desherencia”, de *Papeles antiguos*, op. cit. p.66.

nas se puede esperar eternidad a la resultante de orientación que deja esta reluciente actividad científica del siglo 19, tan fecundo en promesas, tan infecundo en realizaciones.”

La ciencia de la vida es cosa por hacerse. El siglo XX se hallará huérfano. Heredará los métodos de la ciencia, pero no el saber. Puesto que no hay *saber*. El nihilismo epistémico se halla, aquí, diagnosticado; pero se trata, si recordamos la distinción de Nietzsche, de una posibilidad, de un nihilismo activo. Paradójica cosa: el siglo que inventó las ciencias humanas carece del saber humanístico más esencial. No hay saber de la vida. Es un vacío epistémico que deberá completar el siglo XX. Pero además, el joven doctor romántico Macedonio Fernández piensa que de nada vale un conocimiento que no incide en el corazón. Esto lo piensa en el fin del siglo, en 1897. Pero treinta años después (o menos, pero qué importa justo el tiempo cronométrico tratándose de Macedonio Fernández) repite uno de los rostros de ese pensamiento único. El poema/prólogo de *No todo es vigilia la de los ojos abiertos* continúa:

*“Un Estado, cultura, arte, ciencia o libro no hechos
para servir a la Pasión, directa o indirectamente,
no tienen explicación”*

5. El texto se concluye aquí. Quedan, veo, promesas incumplidas en el título. Así me lo hace notar el fantasma de Macedonio Fernández. Me dice: -“Efectivamente mijo, ha hablado usted muy bien y con tono de que supiera. Pero, ¿qué cosa es esa de las bolas de billar y la bola de cristal?”

-“Mire, don Macedonio, a lo mejor usted pensó en David Hume y la refutación del principio de causalidad, que tiene en gran estima. Yo cuando puse el título también pensé lo mismo. Pero después no me vi valiente para ahondar en el tema sin correr a mi auditorio. Pero también creí que era mejor dejarlo, explicando por si me preguntaban, que había apelado a dos de las pasiones más fuertes del animal humano: la del juego, y la de la futurología. Con esto pensé que los obligaría a quedarse.”

-“Debió también decirles que había premio”, me contesta.-