

El beso de la Eterna en Macedonio Fernández:  
del proceso de factura epistolar a la consumación fáctica  
de su Metafísica autorredentora en *Museo de la Novela de  
la Eterna*

The Eternal Ones's Kiss in Macedonio Fernández:  
From the Epistolic Making to the Actual Consummation of  
His Metaphysics in *Museo de la novela de la Eterna*

EMILIO RICARDO BÁEZ RIVERA, Ph. D.  
Departamento de Estudios Hispánicos  
Recinto de Río Piedras  
Universidad de Puerto Rico

**RESUMEN**

Este trabajo expone el desarrollo y la evolución diacrónica del pensamiento metafísico según quedó documentado en la correspondencia de Macedonio Fernández con intelectuales, amigos y familiares que le sirvieron de interlocutores y con quienes puso a prueba la maduración de sus ideas. Con el término Belarte, este maestro oral expuso su teoría cristalizada y la aplicó en su proyecto literario-filosófico más ambicioso, intitulado Museo de la Novela de la Eterna.

Palabras clave: Metafísica, Belarte, autorredención/autonegación, William James, Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant, autor/lector personaje, reflexión tercera del yo, inmortalidad.

**ABSTRACT**

This article presents the diachronic development and evolution of Metaphysic thought according to the records of Macedonio Fernandez's letters with intellectuals, friends, and relatives who acted as interlocutors with whom he tested the quality of his ideas. Belarte was a coined key term to name his mature theory of Metaphysics, as well as its praxis in his most ambitious literary-philosophical project, titled Museo de la Novela de la Eterna.

Keywords: Metaphysics, Belarte, self-redemption/self-denial, William James, Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant, author/reader character, third reflection of the I, immortality.

“por un beso...yo no sé  
qué te diera por un beso”.

“Rima XXIII”  
Gustavo Adolfo Bécquer

“...no te beso porque duermes y te despertaría a una realidad de dolor; no te beso porque no sé qué hay en el impulso mío de besarte: ¿cariño? ¿deseo? ¿venganza de él? ¿vanidad de saberte besada por mí para siempre?”

Museo de la Novela de la Eterna  
Macedonio Fernández

“Deseo terminar esta vida como místico”.  
Macedonio Fernández, *Epistolario*

A Gema Areta Marigó, *without hesitation*.

«**E**n vista de la vasta variedad de opiniones sobre la metafísica –anota con sabrosa perspicacia Ferrater Mora al cabo de seis páginas y media de virtuosa síntesis– es casi obvio que no hay nada que pueda llamarse “metafísica”» (2385). Mejor aún: luego de decantarse a favor de la diversidad de «modos de pensar filosóficos» al cobijo de «diversos tipos de metafísicas» frecuentemente irreconciliables, tercia con su *magistri dictum* como ultimátum a una estéril y añeja contienda de imposturas intelectuales: «Parece razonable entonces o *abstenerse* de discutir acerca de si es legítima o no “la” metafísica, o *eliminar* en lo posible esta palabra del vocabulario filosófico» (2385; cursivas mías). Efectivamente, la metafísica ha sido *ab initio* la manzana de la discordia entre quienes la han abordado como objeto de estudio y los que le han negado incluso su carácter de ciencia por desestimar como posible el conocimiento de toda realidad trascendente. Suprimamos, entonces, el temible determinante y preguntémos a la llana qué es «metafísica». Todavía así el término mismo resulta no menos azaroso para explicar –en estas páginas, por lo menos– que querer retener con las manos acocadas el aliento visible a temperaturas muy bajas o explanar de punta a punta la Sierra Nevada en par de horas. Con todo, la Metafísica macedoniana –quiero honrar sus mayúsculas– es la atracción principal de este trabajo. Sea un efímero registro térmico entre las palmas húmedas o el lejano color de minerales en la falda de una

novia con su séquito glacial, algo, indudablemente, se rescatará para justipreciar en *Museo de la Novela de la Eterna* la cristalizada praxis de la teoría metafísica de Macedonio Fernández, en cuyo *Epistolario* se patentiza el angustioso proceso de elaboración de lo que bautizó con el nombre de Belarte para el desdén de muchos de sus contemporáneos y el asombro de excepcionales espíritus venideros.

## 1. Metafísica: su actual definición

El término hunde sus raíces en la acertada arbitrariedad de Andrónico de Rodas (70 a. C.)<sup>1</sup>, dados sus componentes etimológicos (μετά *metá* y φυσική *physiké*). Estudiosos como Brugger se contentan con divulgar la definición tradicional: «ciencia de lo *metafísico*, de lo que se encuentra más allá de lo *físico*» (362; cursivas suyas). No obstante, la composición binaria del término merece sendos comentarios brillantemente expuestos por Zubiri (17-29) e inexcusables de omitir. De una parte, la semántica del prefijo μετά:

Hay cosas que no percibimos, no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa. No lo percibimos [...] porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello. Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra *diáfano*. Precisamente lo diáfano no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos (19; cursivas suyas).

---

<sup>1</sup> Generalmente conocido como el compilador, ordenador y minucioso comentarista de las obras de Aristóteles y Teofrasto desde la óptica filológica y exegetica, se le debe la conservación del *Corpus Aristotelicum*. En la actualidad, sus comentarios son objeto de estudio de la nueva lógica (Ferrater Mora 169). Andrónico denominó «metafísica» a una serie de libros alfabéticamente ordenados y concernientes a lo que Aristóteles había llamado «filosofía primera» («teología» o «sabiduría»), por haber sido colocados detrás de los ocho textos que conforman la *Física*, al momento de clasificar y publicar las obras del Estagirita. En el sentido más anecdótico, «metafísica» significa, literalmente, «los que están detrás de la física», esto es, Τά μετά τὰ φυσικά [*Tá metá tá physiká*] más exactamente, «las cosas que están detrás de las cosas físicas» (2378).

Implicando algo mucho más profundo que estar allende, significa «ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad –sigo a Zubiri (20)– está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales». Por eso la dificultad de la metafísica radica en que es «la ciencia de lo diáfano», que Zubiri compara con la del cristal que permite la visión del objeto ubicado al otro lado de lo diáfano. De hecho, he ahí el primer momento de lo diáfano: la permisividad de la visión, que se complementa con el segundo momento: el paso del *dejar ver* al *hacer ver* aquello que está en la otra orilla, y culmina consecuentemente en la igualdad: ser *lo visto*. La explicación de esta aparente paradoja está en la identidad de lo diáfano con un momento mismo de las cosas, que Zubiri llama «la videncia de la claridad misma» (20-21). Ver la claridad sin salirse de ella es lo que tiñe de cierta violencia la visión de lo diáfano, según Zubiri: «Es una especie de retorsión sobre sí misma. Y ahí es donde está la dificultad. La metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para hacemos ver lo diáfano [...]»; en pocas palabras: «La metafísica es radical y última visión de lo diáfano» (23-24). De otra parte, φυσική, el segundo componente, es traducido por Zubiri como ‘tales como son’; con relación a lo diáfano, cobra el sentido de ‘que son’, por tanto: «El ‘que sean’ es justamente aquello que constituye la metafísica» (26). El modo subjuntivo del verbo ser (sean) facilita el carácter de violenta introspección en busca de lo diáfano en el terreno de la posibilidad «de lo últimamente diáfano, en tanto precisamente que diáfano» (29).

A tenor con esta última definición, la metafísica retrotraería ineludiblemente al interés de la filosofía griega por «ver y entender, contemplar precisamente aquello que está ocurriendo en el origen» (Zubiri 41): un movimiento continuo en cuya realidad se generan todas las cosas y adquieren lo que les pertenece en propiedad al momento de tratarlas mediante el conocimiento. Pero conviene puntualizar que, para dilucidar la Metafísica macedoniana, resultará idónea la definición de Zubiri en su sincronía actual.

La definición de metafísica más ampliamente aceptada hoy lee como sigue: ‘el estudio filosófico de la naturaleza, construcción y estructura de la realidad’. Se distingue de la investigación científica por su enfoque mucho más ambicioso: la realidad transfísica. De ahí que el positivismo

la descartara como ciencia, por sus presupuestos cognitivamente débiles y proclives a la no verificación empírica. (En este sentido, el contraargumento de William James sería fundamental, como veremos adelante). Según su cuestionamiento, así son los tipos de metafísica: ¿sólo existen entidades materiales? (materialismo metafísico), ¿sólo existen entidades mentales, esto es, mentes y sus diferentes estados? (idealismo metafísico) o ambas interrogantes (dualismo metafísico). Más aún: la naturaleza del tiempo y del espacio ingresó al debate de la metafísica por la puerta ancha. Así, desde el empirismo dieciochesco, la noción espaciotemporal del mundo ha dividido el campo de la metafísica entre el *realismo* y el *antirrealismo*. Aún primando vacilaciones sobre la afirmación de que nada es real, parece cierto refutar la noción del mundo espaciotemporal (Audi 563-564), sobre todo si se atiende a la fórmula berkeleyana («*Esse est percipi*») de una filosofía de la inmanencia en un sentido psicológico (Hirschberger 127); pero los filósofos contemporáneos que se muestran incómodos con el lenguaje berkeleyano de mentes y de ideas mentales prefieren la vaga referencia a la «mismidad» (ipseidad) y sus «representaciones». Así las cosas, la metafísica moderna se dedicó al estudio de las entidades y de los estados de conciencia trascendentes a la experiencia humana: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el libre arbitrio, temas de amplia discusión en Hegel y que Kant colocaría ante el tribunal de la «crítica». Como última consideración, la metafísica ha abarcado, en el ámbito anglosajón, el campo de la parapsicología<sup>2</sup>, ya que tiene por objeto de estudio los fenómenos sobrenaturales al

---

<sup>2</sup> En calidad de rama de la Psicología, se ocupa de los fenómenos que notablemente se alejan de lo cotidiano y que suelen ser atribuidos al ocultismo. Hasta hoy, se desconoce explicación científica suficiente que pueda esclarecerlos. Según la clasificación de Driesch, hay dos grandes grupos de fenómenos parapsicológicos: los *parafísicos* (materializaciones, telequinesis, apariciones y duendes, desplazamiento de objetos y ruidos sin presencia de agente móvil, levitación, ruido o voces audibles, etc.) y los *paramentales* (telepatía, clarividencia, lectura del pensamiento ajeno, transmisión del pensamiento propio, sueños telepáticos, proféticos, y función psi). A fin de estudiar científicamente dichos fenómenos, la fundación de la Society for Physical Research de Londres fue, en 1882, el primer gran paso de la Parapsicología moderna. Sin embargo, aunque esta institución londinense aportó algunas novedades, no pudo satisfacer las expectativas, sobre todo en el controvertible asunto del «alma». Desde 1927, las investigaciones de J. B. Rhine en el laboratorio de parapsicología de Duke University iniciaron infructuosamente la práctica del experimento de percepción extrasensorial (PES), método de extraordinaria exactitud que no contribuyó al progreso del conocimiento de esta ciencia (Dorsch 550).

estilo de las apariciones fantasmagóricas y la telequinesia (Audi 566; Brugger 364).

## 2. La Metafísica a fuego lento en el *Epistolario*

El cocimiento de la Metafísica macedoniana aparece, paso a paso, en la voluminosa correspondencia que el autor cruzó con amigos, colegas, familiares y particulares. No hubo conocido a quien Macedonio lo privara de sus ideas metafísicoestéticas. En su *Epistolario*, ordenado y anotado por Alicia Borinsky, se conserva el devenir de su inquietud espiritual en una resuelta actitud metafísica que, vacilante en no pocos momentos de fortísima tensión, logra arribar exitosamente a la formulación teórica y a su efectiva puesta en práctica. Sobre setenta cartas, con la más variada gama de destinatarios y ordenadas temáticamente por Borinsky, serán consideradas aquí de manera cronológica con el objeto de acceder diacrónicamente al proceso creativo de esta teoría que tuvo en *Museo...* el mejor espacio de ejercicio con el nombre de Belarte.

### 2.1 *Cartas de la etapa inicial*

La primera etapa de reflexión de Macedonio, caracterizada por una profunda crisis de fe, se demarca con claridad en más de una docena de misivas dirigidas a su tía Ángela del Mazo de Touzaud, hermana de Rosa del Mazo (su madre). Reflejan, además, rasgos de su personalísimo estilo, como lo es el uso de mayúsculas en sustantivos relacionados con nociones éticas, realidades del mundo físico y estados de ánimo del hombre. Esta serie epistolar ocupa un espacio de dos años y medio, como veremos a continuación.

- 2.1.1 11 de abril de 1903: Define la «Felicidad» en términos políticos, como el estado de conciencia que aparenta conferir («parécenos») a la «Inteligencia Humana» (el *cogitans esse*) la soberanía del «Universo y sus Fuerzas»; a la contra, el «Infortunio» como el instante de desengaño («descubrimos») en que se invierte la relación de poder, y la «Inteligencia Humana» se reduce a «frágil juguete» de lo que era sus «instrumentos esclavos». La conclusión de este silogismo se

denomina «Verdad»: «Dolor y Placer mézclanse por igual en los efímeros instantes de este Sueño indescifrable que “Vida” llamamos». El eco calderoniano de la igualdad vida-sueño es, en realidad, voz de eco de la incertidumbre cartesiana (Fernández *Epistolario*, 233).

2.1.2 1.º de enero de 1904: Un tono de raro optimismo («Aligere-mos de inquietudes nuestros corazones y gocemos la hora presente, porque es pesada la losa de la tumba») gravita en el *carpe diem* macedoniano, que no puede suprimir la fatalidad barroca del *tempus fugit*, detonante de una estremecedora interrogante: «¿El poderío de la Fe podrá levantarla y abrirnos a una nueva era después de nuestro efímero transcurso terrestre?» (233). Trasciende el mero cuestionamiento del fenómeno de la resurrección, piedra angular del cristianismo. Más bien, coloca en tela de juicio la efectividad práctica de la fe, a la cual niega semejante poder. Hay un asomo de pragmatismo<sup>3</sup> camuflado de tópicos literarios: ¿qué sentido tiene la Fe, si no el de corroborar *de facto* la inmortalidad del ser?

2.1.3 16 de mayo de 1904: La dualidad de la psique humana («llevamos todos cerca de nosotros [a] dos consejeros, que triunfan alternativamente sobre nuestras decisiones: el corazón y la cabeza») y la escisión del ser<sup>4</sup> es patente en

---

<sup>3</sup> Bajo este nombre se aglutinan corrientes filosóficas desarrolladas principalmente en Estados Unidos e Inglaterra. Chauncey Wright lo preluvió con su crítica a la filosofía de Spencer, pero el pragmatismo norteamericano se originó propiamente en el Metaphysical Club de Boston (1872-1874), entre cuyos miembros se destacaron el propio Chauncey Wright, F. E. Abbot, William James y Charles Sanders Peirce. Este último acuñó el nombre de «pragmaticismo» para contrastarlo con las deformaciones del movimiento originario y distinguirlo, a su vez, del defendido por W. James y Ferdinand Caning Scott Schiller, que le resultaba una transposición al terreno de lo ético lo que *ab initio* habla sido pensado en un sentido rigurosamente científico-metodológico. Según Peirce, el pragmatismo no es tanto una doctrina que expresa conceptualmente lo que el hombre concreto desea y postula –al modo de F. C. S. Schiller–, como la expresión de una teoría que permite otorgar significación a las únicas proposiciones que pueden tener sentido» (Ferrater Mora 2871-2872).

<sup>4</sup> Inconcusamente, Macedonio Fernández estaba familiarizado con el pragmatismo de William James, quien heredaría de la heterodoxia filosófica de su padre un innegable influjo de Emanuel Swedenborg, reflejado en su fascinación por la fisiología. Se reconoce, además, un periodo de correspondencia de 1901 a 1910 entre Macedonio y James; pero, por motivo de la admiración que despertó Macedonio en James, el autor porteño desistió de cartearse con el norteamericano (Rodríguez Lafuente 27, 167 n. 32). Dado que James era hipersensible a las



la guerra civil –muy romántica por un lado; por otro, muy paulina<sup>5</sup> y neoplatónica<sup>6</sup>– que se desata entre la razón y la pasión. *Aquí* importa subrayar la tangencial experiencia de Macedonio con la de William James, descrita en su segundo libro<sup>7</sup> que el autor argentino no debió desconocer. Luego, deplora la escasez de momentos para realizar una merecida introspección que le demarque al ser el rumbo a tomar en su conciencia, en sí mismo: «Imposible detenerse.

---

experiencias psicológico-corporales –podría afirmarse que era neurasténico por sus frecuentes problemas de diagnosticadas depresión, dispepsia y deficiente visión–, no sorprende leer en su diario una anotación de 1868, cuando le acaeció una profunda crisis (según sus afirmaciones, de ningún modo mística) en la que experimentó “*a horrible fear to my own existence*”. Dos años después, registró en su diario que, en dos ocasiones, había pensado en el suicidio, hasta que se pronunció a favor del libre arbitrio (del cumplimiento del hombre como voluntad plena), a lo que dedicó el mayor esfuerzo de su intelecto. Firme creyente en la capacidad de autocumplimiento del hombre, su doctrina de individualismo atacó frontalmente las doctrinas neohegelianas y asociacionistas aduciendo que ambas desaciertan en concebir la realidad empírica como un aspecto de lo Absoluto o una caja que guarda una serie de conceptos eslabonados que corresponden al unívoco sentido de impresiones. Intensamente preocupado por el asunto de la religión, publicó *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), en cuyo ensayo inicial («La voluntad de creer») embistió a las dogmáticas doctrinas del darwinismo social y el neohegelianismo, que degradaban el poder de la voluntad humana, arguyendo que nadie puede formular conclusiones, conformar un credo o apoyarse en mandamientos religiosos o morales sin antes haber explorado todas las sugerencias de una postura alternativa (Audi 446-447).

<sup>5</sup> El apóstol Pablo desarrolla una minuciosa descripción de la lucha interior del hombre en el capítulo VII de su Carta a los Romanos (vv. 14-24). Es el hombre que está inmerso en la incertidumbre de una profunda crisis espiritual ostensible en el dualismo espíritu/materia (alma/cuerpo, análogo al cabeza/corazón macedoniano), porque aspira a cumplir la ley moral, pero su constitución física («yo soy de carne») lo arrastra a realizar lo que abomina: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (*Biblia de Jerusalén* 1714).

<sup>6</sup> Plotino promulgaba la *unio mystica* con la mente universal como meta suprema de la vida del hombre. Después de su muerte, esta corriente filosófica culminó con la transformación del platonismo en una religión de ritos y misterios, difundida principalmente en los escritos de sus discípulos Amelío y Porfirio (Eliade & Couliano 165, 314; Ferrater Mora 2530). El desdén irreprimible por el cuerpo, visto como prisión del alma, es un *leitmotiv* de la literatura la mística que encuentra su origen en el neoplatonismo.

<sup>7</sup> Después del ciclo de conferencias en la cátedra Glifford en 1901-1902, James decidió publicarla con el título de *The Varieties of Religious Experience*, que no tardó en convertirse en un verdadero clásico, donde insistió en que la vida humana se caracteriza por un vasto cúmulo de aproximaciones personales, culturales y religiosas que no pueden ni deben excluirse entre sí (Audi 447). En la octava conferencia, titulada “*The Divided Self, and the Process of Its Unification*”, James retoma la discusión de la conferencia anterior –llamada “*The Sick Soul*”; para él, “*a painful one*”–, en la cual trataba del mal “*as a pervasive element of the world we live in*”, con el propósito de explicar el conflicto que vive el ser perteneciente a la religión que promulga la noción del nacido de nuevo (“*religión of the twice-born*”). Este ser dual vive una experiencia irreconciliable entre lo espiritual y lo natural, por lo que se debe desasir de lo segundo para participar libremente de lo primero. Justificando el carácter heterogéneo del nacido de nuevo a base de la herencia psicológica de un constructo intelectual y moral inconclusamente unido, la infelicidad que experimenta puede derivar en la melancolía religiosa, que no es más que el producto del remordimiento y la compunción moral presentes en un sentimiento de vileza

Abrumados por las labores o los placeres, no hay tiempo, no hay tregua, nunca nos posesionamos de esa hora serena en que podríamos mirar frente a frente nuestro Destino, fundir en un solo instante el Pasado y el Futuro y adivinar o sospechar siquiera adónde vamos». En este ejercicio de fusión de lapsos contrarios a fin de lograr un presente absoluto en la conciencia, único instante posible para la «revelación» del rumbo ontológico (hacia sí), salta a la vista la influencia indiscutible de Arturo Schopenhauer<sup>8</sup>; pero sabe que no es el único en proferir este frecuente cuestionamiento: «¿Por qué es la Vida así?». A falta de respuesta («¿Quién puede saberlo?»), se consuela –por decirlo de algún modo– con la solidaridad humana: «no puede sorprendemos... ¡que sean tantos los que dudan!», para culminar en el pleno asombro, en la absoluta afasia ante lo desconocido: «¡Misterio: misterio: misterio!» (234).

Me he detenido en estas tres cartas por entender que en ellas late el germen de toda la Metafísica macedoniana. Salvo infrecuentes instantes de genuino bienestar, como el que aún expresa a su tía: «Vivo, y cada día la vida me es más incomprensible. Sin embargo, hoy me es más grata que antes»<sup>9</sup>, el agnosticismo metafísico de Macedonio persiste ante la actitud religiosa de doña Ángela: «Usted siempre tendrá fe y yo siempre tendré preguntas»<sup>10</sup>. Las preguntas que vertebran la inquietud

---

interior por persistir en una falsa relación con la Divinidad. El interior de este sujeto se torna en franco espacio de actividad bélica “*for what he feels to be two deadly hostile selves, one actual, the other ideal*” (James *The Varieties*, 185-190).

<sup>8</sup> Hirschberger (293) ha escrito una magnífica disección de la metafísica de Schopenhauer: «contiene una quinta parte de Kant (el mundo como representación), un quinto de romanticismo schellingiano (el mundo como voluntad), un quinto de “sabiduría primitiva india de los Vedas y Upanishadas” (negación del mundo), un quinto de empirismo inglés (ataques a la metafísica clásica) y, finalmente, un quinto de platonismo». Schopenhauer realiza una efectiva refutación de los lapsos pretérito y venidero a base de la afirmación del actual, ya que el presente es el único tiempo real: es el instante en que la voluntad objetiva todo lo que le circunda y en el que de igual modo se objetiva a sí como ser existente en un cuerpo también objetivable por ella. De ahí que cada individuo sea voluntad y vivencia, no un ser (*De la cuádruple*, 216).

<sup>9</sup> Posdata de la carta fechada sin día: junio de 1904 (235).

<sup>10</sup> Carta enviada en enero de 1905; aunque sin día, se infiere que sea en o poco después de Año Nuevo, puesto que plantea sus resoluciones para el año que comienza: «El año 1905 me dedicaré a preguntar muchas cosas y empiezo por usted ya que sabe que me gusta ponerla en aprietos» (236).

metafísica de Macedonio no tienen otro norte que «saber de una vez si la realidad que nos rodea tiene una llave de explicación o si es total y definitivamente impenetrable»<sup>11</sup>. Es diáfano en que no buscará esa llave en la religión que profesa su tía: «Yo no tengo su fe» (236) o «no sé si existe un Dios y no admito que haya castigos ni bienaventuranzas» (237); sin embargo, está convencido de la inmortalidad de *eso* que lo vivifica, curiosamente metaforizado con el fuego, símbolo del Espíritu Santo: «la llama que nos anima es indestructible» o «creo firmemente que la chispa que arde en nosotros no puede ser aniquilada» (237).

Infatigable en su ejercicio de metafísica («Treinta años oscilando entre la fe, la duda y la negación»<sup>12</sup>), parece haber hallado el lugar donde se oculta la verdad: «está en el corazón de todos; todos la llevamos dentro y a pesar de ello no la conocemos» (328). Si no es accidental la coincidencia con el *dictum* agustiniano («*In interiori hominis habitat veritas*»), concedámosle, ahora, ser eco de la obra maestra de Schopenhauer. ¿Qué lo hace pensar así? De nuevo, hay que desbrozar las ideas schopenhauerianas. El ser en sí del hombre es la voluntad, lo único invariable, lo sustancial y lo radical; el hombre es, entonces, la objetivación, «la manifestación» de la voluntad. Mediante la autoconciencia interna, punto donde la voluntad se vuelve fenómeno cognoscible, el hombre se conoce a sí en el reconocimiento de lo que «*quiere propiamente, el anhelo de su ser más íntimo y el objetivo que persigue conforme a dicho anhelo*»<sup>13</sup>. La voluntad es, en última instancia, «aquello que se manifiesta en nosotros del modo más elevado bajo la

---

<sup>11</sup> Carta del 13 de enero de 1905 (236). Schopenhauer había anotado en su obra cumbre, *El mundo como voluntad y representación* (1819), la respuesta precisa a la interrogante de Macedonio: «Los últimos y más fundamentales misterios del mundo *los lleva el hombre en su interior* y a esto es a lo que tiene acceso inmediato; por eso «*únicamente aquí puede él esperar encontrar la llave de los enigmas del mundo y prender como un hilo las esencia de las cosas*» (Hirschburger 296; cursivas mías). Cabe inquirir si Macedonio, en este momento, habla leído la obra maestra de Schopenhauer o solo se había acercado críticamente a la tesis doctoral del polémico pensador alemán, como veremos más adelante.

<sup>12</sup> Carta del 11 de mayo de 1905 (237). En hiperbólica aseveración, parece declarar que el hombre ingresa al dilema metafísico de su existencia desde que nace.

<sup>13</sup> Manejo la edición de Roberto R Aramayo, que corresponde a la cuarta y última parte de *El mundo como voluntad y representación* (25-31). Se trata de una «versión con ribetes didácticos –según Aramayo (solapa de la portada)– elaborada [por Schopenhauer] para sus alumnos de la Universidad de Berlín, justamente donde nunca pudo impartir sus cursos.

luz de la conciencia» (Schopenhauer *El mundo*, 53). ¿Cómo lograr el encuentro con la voluntad en «su ser más íntimo» para descubrir el anhelo y comprender su objetivo? Esta respuesta no la tiene nadie, según Macedonio, porque radica en el interior de todo ser humano, a pesar de su desconocimiento.

Macedonio prosigue el diálogo con doña Ángela, a quien le confiesa su tedioso estancamiento («Lo mismo, lo mismo, lo mismo») <sup>14</sup> y la fallida labor de sus meditaciones, que llama «nueces huecas», por admitir que carece de un método: «Si yo encontrara un método para sacudir el eje de la Tierra» (238). Atravesando por un verdadero desierto emocional e intelectual («Nada se me ocurre; estoy sumamente estéril»), echa mano al humor («Le mando mi firma inédita») <sup>15</sup> que no es más que el perfil alegre de la máscara tragicómica que oculta el lado obvio de la tristeza. No obstante, al cabo de un término que no se precisa, le habla de cierto progreso en sus meditaciones, de «una cierta claridad» que lo llena de esperanza: «pronto desaparecerán mis vacilaciones» <sup>16</sup>. Y en adelante, Macedonio, lanza en ristre, acomete los molinos de la fe de su tía. El primero, la vida eterna, la partida al Reino de los cielos; a lo que el sobrino pregunta: «¿qué puede haber [en el Mundo de los bienaventurados] que no sea lo que aquí conocimos?» <sup>17</sup>. El segundo, la pasividad de la religión ante las contradicciones de la existencia: «La fe y la resignación son dos talismanes de la dicha, pero el mundo no ofrece remedio para el mal de la “Duda”» <sup>18</sup>.

El agnosticismo <sup>19</sup> del sobrino de apenas treinta y un años es insobornable. El joven Macedonio, de inamovibles convicciones intelectuales y morales, lo testimonia sin ambages: «Mientras dude no

---

<sup>14</sup> Breve nota del 13 de junio de 1905 (238).

<sup>15</sup> Brevisimas notas: la anterior, sin fechar, a la que sigue esta más breve aún, que omite el año y data del 23 de junio (239). Es dable pensar que Macedonio haya escrito estas dos el mismo día que la primera así fechada.

<sup>16</sup> Breve nota sin fechar (239).

<sup>17</sup> Breve nota sin fechar (239).

<sup>18</sup> Breve nota sin fechar (240).

<sup>19</sup> Tomo el término de acuerdo con la definición de José Antonio Antón Pacheco –una de las mentes más diáfanas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla–, quien subraya que «agnosticismo», en sentido estricto, significa ‘que las realidades últimas (Dios, el alma, el significado del mundo) no son asequibles por la razón, pero pudiera ser que sí por otros medios’ («El centenario...», 50). El agnóstico no es exclusivamente un increyente o un indiferente impenitente; suponer tales acepciones llevarla a desencaminarse en el uso apropiado del concepto.

afirmaré; pero si llegara a creer, creeré firmemente»<sup>20</sup>. En esta primera etapa, su malestar se resume en la palabra «duda». Macedonio es consciente de sí mismo («un peregrino de la Vida»), de qué busca de la Vida («su inaccesible “secreto”») y de cómo realiza su búsqueda («incansablemente»). Por otra parte, la legitimidad de su duda dota de aplomo sus palabras: «llevo dentro de mí una fe que muy pocos mortales han poseído: la certidumbre de que las palabras del arcano pueden ser descifradas» (240). ¿A qué idioma se refiere? Parece haber estrecha relación con la filosofía mística de Swedenborg, a quien la hermenéutica de los textos sagrados –un genuino «desarrollo midrásico de la Biblia», como acierta llamar Antón Pacheco (*Un libro sobre Swedenborg* 53)– comportaba la experiencia sobrenatural de la revelación del ángel, del único y posible intérprete del sentido oculto por ser, en sí, «el lado luminoso de la palabra bíblica, su sentido trascendental» (54). Una relación personal entre el sentido interpretado y el intérprete es la divisa de la obra teológico-exegética del místico del Norte. Y la certidumbre de Macedonio Fernández así lo constata con relación a su búsqueda metafísica: «su explicación puede ser sentida pero no expresada en palabras humanas quizá» (*Epistolario* 240). Esta es la fe que afirma tener y éste el Evangelio que predica: «la indestructibilidad de la chispa que nos anima» (240-241). La fe de la religión ha quedado completamente descartada y, en su más íntimo ser, prima la de su Metafísica de factura apenas comenzada.

## 2.2 Cartas de la etapa formativa

El pensamiento metafísico macedoniano va adquiriendo complejidad teórica en el *corpus* epistolar destinado a colegas, amistades y familiares con quienes comparte sus ideas el ámbito profesional. El primer destinatario de las cartas de esta etapa fue el joven Jorge Luis Borges<sup>21</sup>, de quien Macedonio aprovechó su dominio del inglés para comprender e interpretar mejor los textos de James. Antes de compartir

---

<sup>20</sup> Breve nota sin fechar (240).

<sup>21</sup> No sería arriesgado pensar que estas cartas %ninguna enviada% fueran redactadas a partir de 1921, cuando Borges regresaba a Buenos Aires «tras su dilatada estancia europea» (Caballero Wangüemert 23).

con su pupilo intelectual su opinión sobre la muerte, le transcribe un párrafo de *A Pluralistic Universe* (1909)<sup>22</sup> y le especifica tres términos que le resultan de árida hermenéutica. A continuación, le desglosa su credo metafísico a base de negaciones:

Creo que sabes que yo niego toda la Lógica, toda la discursividad o deducibilidad, axiomas, demostración, verdades a priori o primeras, todo conocimiento innato; toda imagen, asociación de imágenes y asociaciones de imagen y sentimiento (carácter) innatas o heredadas; toda acción, aun la más simple, refleja *innata*. En cuanto a la Inducción (causal) también la niego: la reduzco como todo a mera descripción, mostración (no demostración) del Pasado, o sea de imagen de sensación<sup>23</sup>.

Al cabo de explicarle cómo las creencias se forman del contenido inmediato de las experiencias y no por mediación del raciocinio, concluye, sin el menor desliz en el lenguaje de su argumentación, la lección de metafísica: «*Por tanto* (diría la lógica) y yo digo: *como ves*, todo conocimiento es descriptivo y cuando te describas minuciosamente la experiencia interna y externa, verás que no ves en ella la Razón, la deducibilidad» (20).

Al Dr. Juan B. Justo le pregunta: «¿Nunca llegó a leer la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813)?»; y le enumera una serie de «casi-misterios» que la lectura de este libro le ha resuelto, exceptuando tres: el metafísico, el de la sensación-guía y el de la «posibilidad biológica de la Terapéutica, problema que es, en suma, el de la sensación-guía» (151). Seguramente por la influencia del budismo en Schopenhauer y su consecuente negación de la voluntad, le indica a Justo que «una vez hecha a perfección la crítica del conocimiento se requiere una actitud: el ejercicio místico» (151)<sup>24</sup>. Por otro lado, no deja títere con cabeza. De Schopenhauer, afirma que es «el único pensamiento claro

---

<sup>22</sup> Es el quinto libro de James, producto de las conferencias de la cátedra Hibbert. En sus páginas, el empirista extremado planteó el sentido de pluralidad, apertura y diversidad de la experiencia humana sobre el vasto alcance de la conciencia entendida desde las coordenadas del cosmos sideral (Audi 447).

<sup>23</sup> Carta sin fechar (21-22).

<sup>24</sup> En efecto, el pensamiento budista fomenta la extinción de la individualidad separada, que ocurre cuando el individuo desiste de *identificar* algo consigo mismo, mediante la hipersensibilidad del dolor y el sufrimiento, de la renunciación a este mundo concebido como «total y completamente despreciable» (Conze 145, 155).

(pero ni completo, ni realmente honesto siempre, algo teatral)» porque «posee plena la percepción de la metafísica» y cuya «*Cuádruple raíz* es lo que nos basta de él»; de Kant, censura su «absoluta deserción de la metafísica» al momento de formular «su noumeno y su imperativo categórico», y de Spencer, sugiere que «no merece lectura en metafísica» (152). Problemas ocasionales de salud son óbice para el progreso de sus teorías de Metafísica y Estética, como refiere a Alberto Hidalgo (85). Con todo, saca tiempo para esclarecer conceptos de la metafísica jamesiana –como el de la Emoción<sup>25</sup>– a su hijo Adolfo Fernández, subrayándole «lo esencial practicable»<sup>26</sup> para, más adelante, exponerle la propia: «Mi teoría que creo la torno 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», pero no todo el cuerpo, sino «músculos pequeñitos en la región de la corteza gris» que se ejercitan en la definición del detalle de una escena pasada. La sorpresa –Macedonio la llama «el milagro»– que motiva la reflexión metafísica es, precisamente, «que lo psíquico tenga acción causal inmediata sobre la materia (que es lo no sentido)», lo que lo mueve a cuestionarse «cuál es *mi* Deseo» (216-217). Este problema crucial lo había abordado también

---

<sup>25</sup> Dorsch la refiere en su diccionario a «sentimiento», término que da por imposible de definir, por lo que hay que acceder a él de manera descriptiva, partiendo del contenido de las vivencias de percepción, pensamiento e imaginación, a las cuales «se asocia una actitud personal y en la mayoría de los casos una marcada tonalidad de placeres y desplaceres, aunque no en todos los sentimientos» (728). La relevancia de los sentimientos radica en que son los estimulantes del sujeto a la acción; de ahí su función en los procesos psíquicos del curso de la vida (729). Macedonio se refiere por Emoción a la Teoría de James-Lange, realizada independientemente por el anatomista danés C. Lange, que propone que las emociones son manifestaciones relacionadas con procesos corporales, en especial «modificaciones vasomotoras (dilatación o estrechamiento de vasos sanguíneos)», que James expresaba hiperbólicamente como sigue: «No lloramos porque estemos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos» (781). Una emoción es, entonces, o la toma de conciencia de las reacciones corporales ante una percepción o pensamiento –planteamiento de James–, o de solo las reacciones corporales mismas –argumento de Lange–; sin embargo, la opinión de James, vertida en su artículo “What is Emotion?” (en *Mind*, 1884), fue la más influyente: “‘our natural way of thinking’ mistakenly supposes that the perception or thought causes the emotion, e. g., fear or anger, which in turn causes the bodily reactions, e. g., rapid heartbeat, weeping, trembling, grimacing, and actions such as running and striking. In reality, however, the fear or anger consists in the bodily sensations caused by these reactions” (Audi 448). La Emoción jamesiana se resume en esta teoría como la causalidad fisiológica que afecta la conciencia, de modo que en ella se desarrollan las emociones con sus respectivos rasgos de sentimiento; sin embargo, la conclusión radical de James fue la compartida por todos sus contemporáneos: la diversidad de emociones no es más que características de sentimientos particulares (Audi 448).

<sup>26</sup> Carta sin fechar, ubicada por Borinsky entre febrero de 1929 y febrero de 1933 (215).

Swedenborg, quien, desde la perspectiva científica, llegó a vislumbrar en las terminaciones fibrosas y en el plasma sanguíneo el conducto religante del alma y el cuerpo para justificar el influjo de aquella sobre este<sup>27</sup>. Macedonio, aquí, no parece consciente de dos hechos inversamente proporcionales: la cercanía que guarda con Swedenborg y la distancia diametral con relación a la teoría James-Lange.

Durante esta etapa formativa, no faltan los instantes de afirmación y retracción. En otra misiva a su hijo Adolfo, se ejemplifica: «Esta es mi situación actual, algo confusa todavía» (219). Y ahí no queda tan bien expuesto como cuando se dirige a Carlos Astrada con lenguaje de candoroso rubor: «Al darle el libro *Vigilia...* sabía que: 1° usted me hallaría muy desprovisto en metafísica [...] Sólo después de ese libro he estudiado metafísica» (135), para, pasado el sofocón, confesarle su credo metafísico apofático y su itinerario de lecturas, sin poder evitar tajantes críticas: «en Husserl hay otra evasión o elusión: a la trascendencia; Husserl es poderoso pero no quería enfrentar el problema, le faltó energía» (136). Acto seguido, le sintetiza a Astrada su credo, que califica de «posición lúcida», y desemboca en su primera definición, un tanto temblorosa, de su teoría a base de disyunciones:

Sin mucha firmeza yo creo que Metafísica es o la investigación experiencia de la posibilidad, o efectividad mejor dicho, de llenar la fórmula de Kant: el yo que piensa en sí mismo es sujeto y objeto al mismo tiempo, con un contenido psicológico que es éste: [...] que el Deseo aplique el mecanismo atencional con eficacia a un estado de Deseo interior; o bien: hallar aquel modo de labor interior, descriptiva o no pero no razonante, por el que se obtenga la resolución del Asombro de Ser, impresión [...] que tiene su enunciado verbal en la palabra de abstracción Ser, No-Ser [...] (137)

La Metafísica macedoniana fluctúa entre dos posibilidades: 1) llenar la fórmula de Kant con un contenido psicológico: la aplicación del me-

---

<sup>27</sup> Vid. Swedenborg (*El habitante de dos mundos* 282-287), en especial la valiosa nota de Antón Pacheco (287).



canismo atencional con eficacia a un estado de Deseo interior realizada por el Deseo mismo; 2) hallar el modo de labor interior por el que se obtenga la resolución del Asombro de Ser con su enunciado verbal en la palabra de abstracción Ser, No-Ser. La primera, más genuinamente schopenhaueriana, posibilita la introspección de la voluntad a su propia cognición; la segunda sigue muy cerca la visión budista de la negación del *ego* volente. En cualquier caso, todavía es muy temprano para escoger entre una u otra. Su irresolución es diáfana en una prolongada epístola enviada a Alberto Hidalgo: «estoy esforzándome (algo) por lograr mi fórmula metafísica» (93), a la vez que puntualiza preferencias, como llamar «la Artística» a la Estética y anuncia su deber de presentar al mundo el Belarte, del cual le adelanta todas sus negaciones en calidad de novísima y única postura legítima para la Literatura.

De nuevo a Hidalgo, envía otra definición apofática de la obra de arte y anota una autocrítica: «No era metafísico en *La Vigilia* ni era esteta en *Recienvenido*: por eso resultaron libros que no han cumplido ninguna aspiración principal de las que preocupan a la Metafísica y a la belarte de la Palabra Pura» (95). Tanto lo fascina –y lo obceca, cabe mejor decir– su teoría metafísica que se queja a Santiago Dabove de que su creación literaria sufre una indefinida postergación: «Causa de la metafísica no terminé mi Novela» (35). El fruto de estas enjundiosas meditaciones es un «estudio novísimo en filosofía» que le adjunta a su hijo Adolfo; es un texto que promete circularidad según le dice: «lo creo completo»<sup>28</sup>. No será la primera vez que se muestre tan seguro ni la última de la que se retracte. No obstante, la fase formativa de la Metafísica macedoniana llega a término en la carta a Francisco Rodríguez Egaña: «Mi libro es pobre en exposición y en posesión de verdades; y la fuerza en él finca sólo en la novedad de la concepción del estado místico a«teológico» (191). Más aún, asegura que ha logrado dar con la fórmula; solo le resta ponerla ante el tribunal de meditaciones más detenidas: «Hoy puedo pasar del mero aserto aquél a un ahondamiento de claridad y extensión, serenador» (191). Tampoco será esta la primera

---

<sup>28</sup> Carta del sábado 20, sin mes ni año, aunque con hora: 5:00 P.M. y clima: 7° (224). Posiblemente, el libro que planificaba publicar con el título *Ella*, suma de su Metafísica, a la que aludirá más tarde.

vez cuando disfrute de semejante paz ni la última en que la recupere. De todos modos, cierra su exposición con la noción de la inmortalidad que lo había entusiasmado en su primera etapa: «Yo aspiro a saber la Eternidad, no a la sola certidumbre de que la hay...» (192).

Todavía en 1938, Macedonio retorna a su fuente, a James, para reinterpretarlo en cumplimiento de su mayor anhelo: completar lo poco que le faltaba al filósofo norteamericano. En otra misiva que nunca envió a Borges, se muestra más condescendiente con él y le expone su opinión sobre la muerte; además, le comenta –sobre su lectura de *Pragmatism* (1907) y el último capítulo de los *Principles of Psychology* (1890)– que el lenguaje de James «es difícil en un tópico arduo; tendríamos que leerlo juntos y en inglés» (24). Aun así, no todo es bueno en James; su lenguaje tiene «palabras peligrosas» que hay que reemplazar «para librarse radicalmente de la Lógica Pura o logicismo»; son tres palabras a las que le incluye un bondadoso paréntesis que suple el debido reemplazo: «Sentimiento (sensación); postulado (secuencia experiencial de más extensión, frecuencia y fijeza); creencia (representación de futuro, es decir asociada a insipiencias motrices o atencionales bajo interés o afección)» (24).

### 2.3 Cartas de la etapa conclusiva

Esta etapa comprende la mayor cantidad de misivas que tratan sobre la Metafísica macedoniana. Para no aplazar más el comentario a su *Belarte en Museo...*, solo abordaré las más importantes consignando en nota al pie las restantes al lector interesado. A partir de 1939, Macedonio se presenta con suficiente autoridad como para adoctrinar al Dr. Ricardo Victorica con una de sus formulaciones más categóricas: «[...] mi punto de partida netamente intelectual [de Metafísica] es la negación de un contenido aceptivo a las palabras ser, no-ser; la inconcebibilidad de un algo mental deslindable que pueda rotularse ser, no-ser; un Tiempo sin sucesos es una verbalidad hueca equivalente. El No-Ser (ni el Ser) no tiene Imagen» (127). ¿Se ha decantado por llenar la fórmula de Kant? Al parecer, y a tal punto de sentirse muy a gusto de conmovir posiciones de sus colegas, como es el caso de Astrada, cuando le sugiere llenar la fórmula kantiana en un cuestionamiento

fundamental: «[...] usted se clasifica a-metafísico en Ética. ¿Es que ya niega el hecho metafísico en todo? Mayormente apartando el problema de la Libertad, ¿qué queda de metafísica en Ética?» (139). Y ha asumido su vocación de metafísico con tal compromiso que, incluso, de manera jocosa, reconviene a su hijo Adolfo: «Te has gastado notables sarcasmos a cargo de metafísicos. [...] Pero yo soy metafísico» (227).

Su extraño hallazgo es asunto principal de la misiva escrita a Germán Arciniegas. Consiste en el descubrimiento de que el «Personaje» dramático o novelístico (el *autor* que es *personaje*) es «elemento de arte si se le usa con la única función de hacer “personaje” *al* Lector» (13). Para explicarlo, busca apoyatura en la paráfrasis de la fórmula kantiana: «la Reflexión Tercera del Yo: el yo que mira al yo que un momento antes miraba al yo, o al “yo mismo”» (13); de eso trata el arte para Macedonio: «del desdoblamiento concienical». El Yo objetiva en un lapso actual al Yo que había tomado como objeto *al* propio Yo en un lapso anterior de la conciencia. Esta fórmula de reflexividad concienical se recreará en la relación de reciprocidad ocular entre el Presidente y la Eterna en *Museo...*, como veremos más adelante; también es plausible en la propuesta del autor-personaje –que yo llamaría *autor leyenescribiente*– cuyo propósito es concebir a un lector-personaje –*lector escribiendo*– en el texto artístico.

Con Ramón Gómez de la Serna, Macedonio establece una correspondencia académica de tipo laudatorio-crítico. Su ilimitada admiración por el autor de las greguerías lo anima a saludarlo en la carta del 11 de septiembre de 1928 (46-48) como «magnífico artista feliz» o «maestro de la Prosa», «usted es una literatura, la otra sería Poe»; en la carta del 9 de mayo de 1929 (50) lo llama «querido genio» y en la del 12 de febrero de 1937, «querido artista máximo de la Palabra» (58); cuando no, «inadjetivable Ramón» en carta del 3 de abril de 1944 (62) o «Dueño de todo el Secreto» en carta sin fechar (69). Es a Gómez de la Serna a quien Macedonio le confiesa candorosamente ser metafísico y no escritor: «Lo único que me daría gusto a publicar es un libro breve de Metafísica, Estética Literaria y La Intención del Fenómeno de la Vida y del de la Conciencia, en el año que viene. Pero la novela y *Continuación de la Nada* creo que están de más» (61). Es solo un arrechucho ante la escasez de tiempo para dedicarse a la literatura con el mismo tiempo

que le exigen sus Metafísica y teorías estéticas. A Eduardo González Lanuza le declara el objetivo que vertebró su Metafísica: «Yo retengo la pretensión de completar a William James que lo supo todo salvo un casi [que] yo creería poder llenar [...] adición sola, no síntesis, a lo que faltó mínimamente a W.J.» (76). Esta mínima addenda de Macedonio a James se identifica en las correcciones a la teoría jamesiana de la Emoción y su reformulación que retrotrae a las hipótesis fisiológicas de la teología exegética swedenborgianas en torno al influjo del alma sobre el cuerpo; pero no está solo en la búsqueda de este *minimum* que falta a James. Su hijo Adolfo es coartífice de su Metafísica; con él comparte también sus vacilaciones: «La metafísica para vos y para mí es lo que debemos tener ya sin vaguedades» (228). Continuando con su labor de completar la teoría de la Emoción, su interés por la Biología y la Medicina lo induce a leer el curanderismo alemán: Prisenier, Kneipp, Kühne (este último, obispo católico, a quien Macedonio tenía por valiosísimo) y «la teoría de Spencer del placer-sensación guía» (200).

Se muestra no solo hastiado de las «metafísicas con trampa», que cuentan con «una docena en la Alemania de este siglo», sino resuelto a releer a Driesch por el estudio esclarecedor de Alfredo Coviello (181). Otro libro sobre la metafísica de William James<sup>29</sup> y uno de Fechner<sup>30</sup>, ambos preciosos para él, le iluminan el derrotero de la suya con relación a sus fuentes fundamentales, como lo es James. Lecturas como Driesch y Fechner le abren nuevos horizontes que lo sumen en

---

<sup>29</sup> No cabe duda de que se trata del magistral estudio en dos volúmenes, realizado por Ralph Balton Perry, *The Thought and Character of William James* (1935), cuya publicación proveyó la clave de comprensión del pragmatismo jamesiano (Audi 448).

<sup>30</sup> Títulos –traducidos por Hirschberger (360-361)– como *Librito sobre la vida después de la muerte* (1836), *Sobre la vida anímica de las plantas* (1848) y temas como el cielo y el más allá en su *Zendavesta* (1851) habrán intrigado muchísimo a Macedonio, como es de suponer; posiblemente, se refería al primero en la carta citada. Fechner rechaza que la metafísica sea un saber absoluto *a priori*, y que deba descartarse de un plumazo como lo hace el positivismo. El universo ha sido estudiado por las ciencias naturales, que proveen imágenes de éste capaces de elevar al pensador al mundo de lo directamente inexperimentable, porque el universo es no solo una realidad única, sino «un conjunto de seres finitos que tienen su soporte en la infinitud de Dios», a quien Fechner ve como «continente del contenido del mundo, el cual se muestra en todas sus partes como un conjunto vivificado» (Ferrater Mora 1224). No menos interesante resulta la concepción fechneriana de los seres: las almas superiores son continentes, a su vez, de las inferiores, «pero su distinta condición no representa discontinuidad en este universal pansiquismo, sino que es simplemente el modo de enlace de una serie de realidades esencialmente idénticas» (1225).

un abismal nihilismo pragmático: «No sabemos por qué creemos y por qué negamos, nada es definitivo. Nada ha sucedido, nada nos ha dicho nada ni el nacer ni el morir, la totalidad del espectáculo físico universal es nada. Solo el Dolor y el Placer ocurren, pero no su supuesta causa» (212-213). Y, en esta antitética relación de sensaciones, estriba el fiel de la balanza o la clave de arco de su Metafísica-Belarte, que ya tenemos muy próxima en el comentario.

Macedonio anuncia con falsa modestia la cristalización de su Metafísica a Juan Pinto. En una misiva autobiográfica, le consigna su fervor por Spencer desde sus veinte años de edad y le traza el denuedo de su peregrinar metafísico: «Un manuscrito de 1920 se transformó innecesariamente en el libro primero mío en 1928: *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*, con algunos atisbos de una metafísica que recién 21 años después puede tener algún valor, revisada y corregida» (189). Tiene ya el producto de más de dos décadas de revisión y corrección intensivas que no cesarán, prudente orejita que da a León Naboulet: «no se debe cesar de corregir; el talento no es más que trabajo y lo más de ese trabajo es el corregir; hasta diré: el talento es algo de innato y mucho de corregir» (106). Conviene reiterar: Macedonio tiene ya la fórmula básica de su Metafísica; ha redondeado a James; pero este producto no está exento de enriquecerse por adición o de adquirir valor por sustracción de ideas que su voraz ejercicio de lectura le presente durante la marcha. ¿De qué otro modo se podría justificar su acendrada afición por la Biología y la Psicología, como advierte a Marcos Fingerit y a su esposa Elena Duncan (41)? Incluso a su admiradísimo Gómez de la Serna, recomienda incursionar en la Fenomenología para protegerse de los desaciertos de su logicismo: «La gramática bajamente entendida es la prosperidad de las decadencias, pulula en todo pueblo que cae. Se puede juntar con la lógica Fenomenológica: Husserl, Pfander» (70), de quienes supo aprovechar la epojé que viabiliza las reducciones eidética y trascendental, en el caso del primero, y las disposiciones como actos intencionales constitutivos del sujeto y determinantes de su carácter, en el caso del segundo. Y, apenas a ocho pasos de su ocultamiento –como Macedonio llamaba la muerte–, escribe a Celia del Mazo Suárez retomando el origen y cerrando la inquietud espiritual que había expuesto a su tía Ángela como metafísico: «acuérdense de que creo que

somos inmortales y quizá Allá estaremos menos separados que aquí» (243). De eso se trata toda su elaboración metafísica: hallar el método con el que se pueda acceder al instante siquiera de esa eternidad, de ese Allá atemporal y aespacial, mediante la experiencia de retorsión de la voluntad en sí misma para descubrirse en lo que es realmente: una unidad pluralista, indestructible y volente de finitas representaciones en el mundo sensorial.

### 3. El Belarte de Macedonio Fernández en *Museo de la Novela de la Eterna*

Belarte es –a propósito de este trabajo– la praxis de la teoría de la Metafísica macedoniana. Y apresuro la siguiente salvedad: no es un término unívoco, puesto que, en *Museo...*, el Belarte le sirve al narrador de múltiples formas según el modo en que se le antoja enfocar el material narrativo. Desde la perspectiva metafísico-estética, conviene volver al *Epistolario*, donde Macedonio explana unas definiciones –en sobre una docena de cartas– que tienen por cometido no otro interés que la puesta en práctica de la teoría metafísica. El primer recurso literario del Belarte es, pues, la posposición, la futuridad de la novela buena, lograda en la obsesiva afición del escritor metafísico por una serie indefinida de prólogos a fin de que el lector desista de comenzar, al modo realista, una novela imprologable que paradójicamente se resiste a concluir. A Gómez de la Serna, le hablé de que su novela (*Museo...*), la entonces inédita *Niña de dolor, la Dulce-Persona de un amor que no fue conocido* (1929), tenía veintinueve prólogos que eran no otra cosa que salas de exhibición de su teoría del Arte y su doctrina de la Novela (51). Y la estructura de *Museo...* finalmente es de cincuenta y seis prólogos, una nota de post- prólogo, veinte capítulos y tres consideraciones finales, al estilo de epílogos (Rodríguez Lafuente 94).

En los prólogos, Macedonio establece su poética para la nueva narrativa de la época contemporánea: la fusión de los procesos de escritura y lectura en la única realidad del pensamiento *en haciéndose*, por así decirlo. Por eso son la excusa de «explicar la voluntad de exhibirse en el taller, como aduce Rodríguez Lafuente:

Y, así, el libro avanza en la ligera movilidad de una sospecha, de una prolongación. Los prólogos elaboran la doctrina de la novela, establecen los códigos de lectura, exponen la fisonomía etérea de los personajes y dejan el libro al albur de ser completado en el acto de su lectura. Dan orientaciones que no siguen una línea continua, al contrario, son puntos de referencia intercambiados, mezclados, combinaciones de elementos que se ordenan en función de una determinada perspectiva; en función de iniciar la lectura desde un prólogo o el siguiente (97).

Belarte no solo es el afán metódico de un caos –un premeditado desorden– en los niveles de lectura, sino la puesta en escena, la teatralización paródica de la metaescritura de la novela tomando como lectores-espectadores a la población bonarense: «mi plan [...] es hacer ejecutar en las calles de Buenos Aires, casas y bares, etc., la novela (o sus escenas eminentes, aunque haciendo creer al público que toda la novela se está ejecutando) y anunciándolo así en la Conferencia teatral, y publicar la novela simultáneamente en folletín diario»<sup>31</sup>. Macedonio insiste en dedicar todo su esfuerzo al desdoblamiento concienzudo del lector para dar con «el estado interior, subjetivo, que sólo la belarte de la Escritura, o Prosa [...] puede suscitar [...]: el marco del Yo, no un soñar cualquiera sino el soñar no ser, el creer soñar en el lector» (25). Es la fórmula metafísica de la Reflexión Tercera del Yo: su descubrimiento de que el autor-personaje –*autor leyenescribiente*– es material artístico si se emplea metacognitivamente en la concepción de un lector que haga las veces de *lector escribiente*, como llamé arriba.

---

<sup>31</sup> Carta sin fechar a Fernández Latour (38). En efecto, no pocos instantes de genuino libreto teatral lúdico son ostensibles en *Museo...* Bástenos citar algunos, como las notas al pie en que presume llevar cuenta exacta de sus lectores presentes y ausentes del texto: en la frase titular del prólogo que comienza «Carta genial...», anota al pie: «Agolpamiento de lectores a la expectativa» (Fernández, *Museo...* 260); o luego de la última oración («Nunca un libro te habrá hecho tan feliz») del prólogo titulado «Imprecación para el Lector Seguido», escribe al pie: «68 bajas de lectores» (275); o en el capítulo XIII: «De aquí en adelante el autor sigue solo. Los últimos lectores se dan de baja al autor. Y, naturalmente, retirarse a escribir» (382). Otros instantes dramáticos quedan marcados por paréntesis después de los títulos homónimos de capítulos, que funcionan como acotaciones seguidas del diálogo de los personajes. Así, en el paréntesis que sigue al capítulo II, se lee «(Se mueve el tiempo de novela y queda menos)», seguido de la fugaz interrogación de Dulce-Persona: «¿Qué hay hoy en “La Novela?”» y de la respuesta lacónica de Quizagenio: «El tiempo puro» (296).

Este es su proyecto de Belarte o Metafísica *in praxis*, en suma, dirigido a Adolfo Bioy Casares: un ejercicio que «tienda no a uno de los temas, problemas o intereses de la conciencia sino a conmoverla como un todo, en el ser de ella» (17). La conmoción coincidencial del *lector escribiendo* –en tanto que el *autor leyendo* se hace, en retorsión metacognitiva, objeto de la también llamada por Macedonio «belarte de la Conciencia»– es una y otra vez expuesta como la «conmoción de la lógica de la conciencia [...] y conmoción de la “certeza de existencia” del lector»: y he ahí con otros posibles nombres, como la «Prosa de Personajes» o la «Novelística Conciencial», que es, igualmente, la novelística de «mareo-lectura, del Lector Mareado, del no ser del lector» (28). ¿Se logra efectivamente esta propuesta metafísica de Belarte en *Museo...*? Ejemplifiquemos con pasajes diáfanos de la novela.

Desde la glosa, en cursivas, que precisa los contenidos acompañantes del título de la novela –sometido, a su vez, a una *amplificatio* introductoria de Dulce «Persona, otro «personaje»–, se presenta en calidad de «*acto previo de Maniobra de los Personajes*» la ofrenda honorífica a quien toda la literatura precedente a esta novela había deshonrado, «*al Público Lector que por primera vez se le tributa*» (*Museo...* 133); es decir, que por vez primera se le paga el importe de «respeto y garantía» de participación en el texto. El lector, de entrada, es propuesto como coartífice del texto en la medida que persevera en su ejercicio de lectura necesariamente creativa, mientras, por función metalingüística, coprotagoniza, junto al autor, el drama de conmoción total de su conciencia, de su asumido de ser, de su logicidad. Camuflada bajo el propósito de desconfundir «la última novela mala y la primera novela buena» (137), el lector ha sido llamado por el autor a colaborar en la tarea de experimentar siquiera un instante de liberación de su conciencia para descubrir, en el fondo de la conmoción conciencial, su naturaleza indestructible: la inmortalidad de la voluntad en sí. De ahí arranca el «Prólogo a la eternidad», el cual establece la verdadera existencia en el ámbito pregenésico: «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» (139). Sobra destacar que la pluralidad del verbo de la subordinada objetiva («que le *decían* ...») admite una lectura desde las coordenadas del dogma de la Trinidad formulado –no



sin vicisitudes– en la segunda fase (350-360) del concilio de Nicea (Schatz 27-43). El Hijo-Palabra y el Espíritu son consustancialmente mensajeros de esta triple verdad que, no por accidente, corresponde a cada una de las Personas divinas: lo escrito (la Ley mosaica), a Dios-Padre; lo dicho (identidad verbal), a Dios-Hijo; y lo hecho (función dinámica), a Dios-Espíritu. Ciertamente, al margen de esta lectura no menos legítima, queda claro que el *autor leyenescribiente* sitúa en su texto este prólogo que es el umbral de la Novela de la Eterna, de la *narratio Eternitatis* personificada en la mujer eje de todo el discurso metafísico-estético macedoniano.

A ella, a la Eterna, se consagrará la audacia de este autor metafísico que, sin pudor alguno, revela sus fuentes intelectuales en la constante maniobra metadiscursiva de su novelística concienical. Tras su nombre quintaesenciado, la Eterna guarda dos misterios –«genial en darse a toda dicha ajena; genial en la percepción del Ridículo hasta enfermar ella y los otros, por su propia Risa»– que, en frontal parodia del silogismo, se consolidan en una conclusión: «Todo el dolor de lo humano, [...] haciendo la Tragedia, y Toda la dicha de lo humano [...] por la sola certeza de la Pasión» (*Museo...* 142). Es la razón de que la novela, concebida por un *autor leyenescribiente*, sea el acto narcisista, autocontemplativo, de la creación estética a modo de espejo: «Mi novela [...] es curiosa de lo que va a contar, lectora suya, o más bien de su narrativa», porque no cabe duda de que está «enamorada (y la Eterna no lo está) de sí misma (tampoco de sí misma lo está la Eterna: en un desinteresamiento de sí, inmenso de belleza y que me llena de dolor y reverencia [...])» (161). La autonegación, el principal objetivo espiritual del ascetismo místico, no resulta fortuita en la Eterna, «personaje» predominantemente caracterizado de este modo. Esta actitud de la Eterna es el legado schopenhaueriano de que la caridad es un misterio; es el comienzo de la mística, que se alza desde adentro mientras que su filosofía lo hace desde afuera. Por ello, Schopenhauer vio en el ascetismo místico una manera práctica de vencer el origen del sufrimiento del hombre-voluntad en tanto que máquina deseante. La única solución está en negar la voluntad de vivir, y los místicos son los únicos que han demostrado, por su testimonio de vida, haber accedido al conocimiento del estado de conciencia en que cesan por completo las nociones de

tiempo y espacio, y se descubre el instante de la voluntad en su más vívida pureza (Aramayo XXXII-XXXV).

Tan cuidadosa caracterización supone la Eterna, que figura como segundo término de una lista de «personas trabajadas» con el interés de concebir su inmortalidad individual «por trocación del yo, la derrota de la estabilidad de cada uno en su yo»; y aquí va la lista: «Ella, Eterna, William James, Deunamor y el Autor» (*Museo...* 167). ¿Quién es Ella? No se la debe confundir con la Eterna, aunque así sea en teoría. La nombrada Ella es –según carta de Macedonio a Gómez de la Serna– su librito de «teoría de la Eternidad de Figura, Sentir y Memoria» que sintetiza en este homónimo: «mi metafísica *Ella*» (*Epistolario* 53). Tanto su Metafísica –que encabeza la lista y es «la más fuerte descentración»– como la Eterna –que la continúa y es «también plena descentración»–, son objetos del trabajo del autor que busca no cualquier desestabilidad concienical de estos y de todos los demás personajes –incluido el lector–, sino la máxima descentración «de ser a imagen, de ser y parecer no ser real, y viceversa» (*Museo...* 167); es decir, en tanto que dejan de ser reales en lo más profundo de su conciencia, se liberan de sí como seres finitos y alcanzan la experiencia de conocer el verdadero ser inmortal. De otra parte, William James es el tercer personaje al que alude el autor por el dato biográfico de una experiencia que el propio filósofo norteamericano describió en su diario: “*a horrible fear to my own existence*”. Y Deunamor es, en última instancia, la personificación de epojé husserliana que se hace ostensible en el pragmatismo jamesiano de fuerte impronta schopenhaueriana: «es la suspensión, la cesura de la identidad» (168). Deunamor es, por consiguiente, el primer paso para alcanzar ese instante de descentración concienical; es la iniciación práctica de una Metafísica que no se place en explicar solo, sino en trabajar con «el placer reflejo de una perspectiva de poder», ya que el poder buscado es el que procede directamente del amor (168). La composición nominal –unión de la frase «de un amor»– es paradigmática del principio básico y sintético de la Metafísica macedoniana: la Pasión. Pasión de saber por qué se vive apasionadamente por Ella. Nos sale al paso, entonces, la anecdótica tragedia del personaje Deunamor –alter ego del autor–: «El autor conoció a Deunamor durante muchos años tratándolo continuamente, y notó que a partir del

deceso de su esposa<sup>32</sup>, a quien aparecía amando intensamente, algún matiz inaprehensible casi en su conducta y en sus expresiones se había alterado de una manera inquietante aunque indefinida» (198). La Pasión truncada por la muerte es lo que, en el fondo, mueve a la actitud epojética de hallar en lo sempiterno lo perdido en el orden del tiempo y del espacio.

Pasajes de este tipo, en los que la teoría metafísica macedoniana logra su traducción práctica en *Museo*, abundan en todo el material narrativo. Vale añadir una ejemplificación más que servirá para aproximarnos a la *summa* metafísica de este autor argentino. Se trata de la alusión a lo velado, a lo oculto en la mirada de la Eterna: una llamita que ninguno de los que habitan en la Estancia ha advertido. Exceptuando al Presidente, solo Dulce-Persona conoce a la Eterna, parcialmente y en escasos rasgos «físicos», por comunión visual «de ventana a ventana y con luz de la tarde» (*Museo...* 244). Retomemos la definición de Zubiri sobre el prefijo *ιά̂õp*: lo *diáfano*, lo demasiado obvio, como suele ocurrirnos con el vidrio de una ventana cuando nos interesa sobremanera ver lo que está allende, al otro lado del cristal. De otra parte, la conversación de dos horas entre Quizagenio y Dulce-Persona –las únicas dos horas verdaderamente felices en el amor de él para ella y en la amistad de ella para él (299)– coincide exactamente con las dos horas que el Presidente vivió del «Olvido de la Eterna» (301). En este cuadrángulo amoroso, Quizagenio ama a Dulce-Persona, que está enamorada del Presidente y este de la Eterna; la lectura a la inversa cancelaría las posibilidades del idilio para trocarlo en verdadera tragedia: la Eterna ama de manera maternal al Presidente y Dulce-Persona a Quizagenio en calidad de amigo. Es el movimiento pendular entre Idilio-Tragedia, Pasión-Dolor vía ocular en el cual los personajes existen en virtud de la conmoción concienical a la que son sometidos sin tregua por el autor: «Quizagenio a veces pensaba en Dulce-Persona mirándola; otras la miraba soñándola; otras pensaba en ella sin diri-

---

<sup>32</sup> El deceso de Elena de Obieta, esposa de Macedonio Fernández, acaeció en 1920. A partir de esa tragedia, es conocido que Macedonio reapareció en el panorama intelectual bonarense de incipiente vanguardismo (Rodríguez Lafuente 29-30) y se refugió en la literatura para, según la filosofía schopenhaueriana, liberarse de la soledad y de la muerte por medio del arte.

girle los ojos (esto no se lo perdonará la Eterna al Presidente)» (306). La mirada es el nexo afectivo entre estos personajes; pero, cuando media entre ellos el vidrio de una ventana, su naturaleza evanescente se refugia tras lo demasiado obvio, lo diáfano, lo metafísico. Es el caso de Dulce≤Persona cuando, dialogando con Quizagenio, intenta ver a la Eterna, a «la viajera de traje negro»: «de aquí veo por la ventana que le han dado aquella habitación [...] Anda en el aposento; pasó frente a la ventana algunas veces y miró afuera reteniendo la cortina» (309). Luego, el momento de lo diáfano fue propiciado por la Eterna, que movió la cortina y solo permitió entre ella y Dulce-Persona los vidrios de sendas ventanas. Ante la pregunta de Quizagenio: «¿Cómo es ella?», Dulce≤Persona ensaya una ligerísima y vaga descripción: «es alta y hermosa de formas»; pero lo invita a que tenga su propia experiencia: «Mejor que la mires tú, no te digo más» (309). El lenguaje humano fracasa: la Eterna es lo inefable al otro lado de lo más obvio. De ahí que el autor advierta, en el capítulo XIII, que los personajes de su novela, por causa de que «carecen de cuerpo físico, de órganos de sentido, de cosmos», son capaces de comunicarse sin palabras inventadas y atribuidas por él; se comunican en un «mero psiquismo directo que opera de conciencia a conciencia» (373). Y, en esto, es inevitable su congruencia con las ideas swedenborgianas en tomo al idioma de los ángeles, que halla un delta en la sabiduría adquirida por los místicos, de manera experiencial, sobre la última Realidad de sí mismos y del cosmos.

Concluamos, entonces, con que el Belarte es, desde la perspectiva más próxima a su Metafísica, el triunfo que Macedonio Fernández no solo alcanzó, sino que celebró con plena conciencia por la efectividad de su proyecto metafísico≤estético en *Museo...*: «Si en cada uno de mis libros he logrado dos o tres veces un instante de lo que llamaré en lenguaje hogareño una “sofocación”, un “sofocón” en la certidumbre de continuidad personal, un resbalarse de sí mismo el lector, es todo lo que quise como medio», porque el autor va en pos de la emancipación de la idea de la muerte, la cual únicamente se logra mediante «la evanescencia, trocabilidad, rotación, tumación del yo [que] lo hace inmortal, es decir, no ligado su destino al de un cuerpo» (168-169). Y es en *Museo de la Novela de la Eterna* donde Macedonio, el Metafísico,

mistifica el espacio estético de un juego al escondite con el ser para que, siquiera un instante, el lector saboree una gota de eternidad al toparse con la chispa profunda de su propia inmortalidad.

## **OBRAS CITADAS**

- Biblia de Jerusalén*. J. P. Bagot (prol.). Madrid: Desclée de Brouwer. 1984. Impreso.
- Brugger, Walter. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder. 2000. Impreso.
- Caballero Wangüemert, María. *Borges y la crítica. El nacimiento de un clásico*. Madrid: Editorial Complutense. 1999. Impreso.
- Castillo, Ramón del (trad. y prol.). «Prólogo». William James. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza. 2000. 7-49. Impreso.
- Conze, Edward. *El budismo. Su esencia y su desarrollo*. Flora Botton-Burlá (trad.). México: Fondo de Cultura Económica. 1997. Impreso.
- Dorsch, Friedrich. *Diccionario de psicología*. Barcelona: Herder. 1996. Impreso.
- Eliade, Mircea e Ioan P. Couliano. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Paidós. 1992. Impreso.
- Fernández, Macedonio. *Museo de la Novela de la Eterna*. Fernando Rodríguez Lafuente (ed.). Madrid: Cátedra, 1995. Impreso.
- Fernández, Macedonio. *Obras completas II. Epistolario*. Alicia Borinsky (ed.). Buenos Aires: Corregidor. 1976. Impreso.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel. 2001. Impreso.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía. Edad moderna. Edad contemporánea*. Luis Martínez Gómez (trad.). Barcelona: Herder. 2000. Impreso.

- James, William. *The Varieties of Religious Experience. A Study of Human Nature*. New York: Modern Library. 1999. Impreso.
- Palacios, Leopoldo-Eulogio (trad. y prol.). «Prólogo del traductor». Arturo Schopenhauer. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos. 1998. 7-21. Impreso.
- Rodríguez Lafuente, Fernando (ed.). «Introducción». Macedonio Fernández. *Museo de la Novela de la Eterna*. Madrid: Cátedra. 1995. 11-103. Impreso.
- Schatz, Klaus. *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la iglesia*. Santiago Madrigal Terrazas (trad.). Madrid: Trotta. 1999. Impreso.
- Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Roberto R. Aramayo (ed.). Madrid: Trotta. 2001. Impreso.
- Schopenhauer, Arturo. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Leopoldo-Eulogio Palacios (trad. y prol.) Madrid: Gredos. 1998. Impreso.
- Swedenborg, Emmanuel. *El habitante de dos mundos. Obra científica, religiosa y visionaria*. Christen A. Blom-Dhal y José Antonio Antón Pacheco (eds. y trads.). Madrid: Trotta. 2000. Impreso.
- Zubiri, Xavier. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza. 1994. Impreso.