

Macedonio con Spinoza: ética y política de los afectos (bajo el aspecto de la eternidad)

Macedonio with Spinoza: ethics and politics of affect (*sub specie aeternitatis*)

Julio Prieto¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Este artículo propone una lectura de la *Ética* de Spinoza a la luz de la “metafísica de la afección” de Macedonio Fernández. A partir de un rastreo de los vínculos y divergencias en la filosofía de los afectos de estos autores, el análisis se orienta a situar la singularidad de la noción de pasión en el pensamiento y la escritura de Macedonio, destacando su relevancia tanto para una comprensión actualizada de la *Ética* de Spinoza como para elucidar desarrollos recientes en la teoría filosófica y política en el marco del “giro afectivo” en las ciencias humanas y sociales.

Palabras clave: Spinoza, Macedonio, ética, teoría política, giro afectivo

Abstract

This article offers a reading of Spinoza's *Ethics* in the light of Macedonio Fernández's “metaphysics of affection”. By tracing the links and divergences in the philosophies of affect of these authors, the analysis aims to situate the singularity of the notion of passion in Macedonio's thought and writing, highlighting its relevance both for an updated understanding of Spinoza's *Ethics* and for elucidating recent developments in philosophical and political theory in the context of the “affective turn” in the human and social sciences.

Key words: Spinoza, Macedonio, ethics, political theory, affective turn

Leer a Macedonio Fernández con Spinoza puede parecer algo contraintuitivo, en la medida en que Spinoza no está entre los pensadores con los que el escritor y metafísico argentino dialoga más asiduamente. Tanto por el rigor “geométrico” de su método

¹ Doctor por la Universidad de Nueva York, profesor invitado en las universidades de Princeton, Heidelberg, París VIII, São Paulo, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Libre de Berlín. Publicaciones recientes: *Marruecos* (poemas; Amargord/Transatlántica-Portbou, 2018), *Poéticas del presente: perspectivas críticas sobre poesía hispánica contemporánea* (Iberoamericana-Vervuert, 2016), *La escritura errante: ilegibilidad y políticas del estilo en Latinoamérica* (Iberoamericana-Vervuert, 2016; Premio Iberoamericano LASA 2017). juprie01@ucm.es

filosófico, como por su melancólica condición de pensador célibe, se diría que Spinoza es una figura más borgeana que macedoniana. De hecho su nombre recurre en la literatura de Borges, que además de evocar al filósofo neerlandés-sefardí en numerosos ensayos y relatos (pienso por ejemplo en Baltasar Espinosa, el protagonista de “El evangelio según Marcos”) le dedica dos memorables sonetos, donde destaca su condición de artífice de un “árido laberinto” de “delicada geometría” (1989b: 151), así como la de estoico pensador a quien no turba “el tembloroso amor de las doncellas” (1989c: 308) –dos rasgos en que es patente la identificación con la propia figura autorial de Borges. En *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* Macedonio menciona a Spinoza dos veces: la primera, para marcar distancias con lo que llama “pura matemática y fisiquismo” (1990: 244), en un pasaje donde la crítica parece menos dirigida a las virtudes o deméritos específicos de la filosofía de Spinoza que a la tendencia filosófica –el “fisiquismo”– de la que lo considera representante, junto con Descartes y Leibniz. La segunda referencia es más elogiosa, toda vez que lo incluye –junto con Schopenhauer, Leibniz, Swedenborg y Berkeley– entre los pensadores “que penetraron plenamente la Realidad” (1990: 172), por más que manifieste sus reservas en cuanto a sus modos de “expresión y argumentación” (172), en lo que es una de las constantes del pensamiento macedoniano: la reflexión sobre el *estilo* de la expresión filosófica² –no en vano afirmará sobre su propia metafísica: “Sólo soy una manera de exponerla” (1990: 380).

Rastrear, entonces, un impacto específico de las ideas de Spinoza en el pensamiento de Macedonio parece poco prometedor. Lo que me interesa aquí no es establecer algún tipo de influencia sino más bien explorar cómo los conceptos y figuras del pensamiento macedoniano pueden contribuir a iluminar nuestra lectura

² Examino en detalle esta cuestión en Prieto 2010a y 2022.

contemporánea no sólo de la *Ética* spinoziana sino de una determinada tradición moderna de reflexión sobre los afectos –una tradición que Spinoza en cierto modo inicia y en la que la *Ética* ocupa un lugar central, sobre todo a raíz de la relectura de Deleuze (1981) y de otros autores que desde diversas disciplinas vienen pensando en los últimos años la cuestión de los afectos.³

Podríamos empezar por la Proposición II de la cuarta parte de la *Ética* (“De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos”), que dice así: “Padecemos, en cuanto somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí y sin las otras partes” (168).⁴ Podemos considerar esta proposición un punto clave de convergencia y divergencia del pensamiento de Spinoza y de Macedonio. La identificación de un padecer [*patimur*] y la voluntad filosófica de remediarlo otorgan al pensamiento de ambos una marcada decantación eudemonológica: los dos conciben la filosofía como *ciencia de la felicidad* y como práctica para mejorar la vida –“tácticas para vivir”, como lo expresa Macedonio en su “Crítica del dolor – Eudemonología” (1997: 31).⁵ La conciencia de “ser parte” –una parte de la naturaleza múltiple e impredeciblemente afectada– plantea un límite doloroso entre subjetividad y materialidad que ambos se orientan a paliar o a superar. Macedonio, en un doble flanco de ataque: por el lado de la metafísica, con la tesis del “almismo ayoico” que fundamenta su “Metafísica de la Afección” (1990: 243, 375), que afirma la única existencia de una suerte de universal pan-psiquismo o continuo

³ Autores como los filósofos Brian Massumi, Antonio Negri y Paolo Virno, el neurólogo Antonio Damasio, la socióloga Patricia Clough, la crítica literaria Eve Sedgwick o el geógrafo Nigel Thrift, entre otras figuras destacadas del llamado “giro afectivo” en las ciencias humanas y sociales. Sobre esta noción véase Clough/Halley, Hoggett/Thompson y Labanyi.

⁴ Todas las citas de la *Ética* remiten a la edición original (Amsterdam, 1677). Aquí y a lo largo del artículo las traducciones al castellano de citas en otras lenguas son mías salvo indicación en sentido contrario.

⁵ Se trata de uno de los varios escritos póstumos recopilados en el volumen *Teorías*, cuya redacción original Adolfo de Obieta ubica en fecha anterior a 1920, si bien señala una revisión sumaria “hacia 1938” (1997: 9).

sentir; y por el lado de la ética, con la teoría de la Pasión, que propone convertir el padecimiento de “ser parte” en la pasión de “tomar parte” –de moverse, en el amor, hacia otro y hacia lo otro, activando así un principio de transformación del mundo. La ética de Spinoza, por su parte, propone un trabajo del entendimiento que se orienta a mudar el padecimiento de “ser parte” afectada en conciencia gozosa de “ser parte” activa del ser infinito. Para ponerlo en términos de la ontología cartesiana, que Spinoza redefine radicalmente, el trabajo del entendimiento se orienta a convertir el padecimiento de ser parte de la *res extensa* en el gozo de ser parte de la *res cogitans*: una parte del ser infinito dotada de libertad y de una específica “potencia de obrar” [*agendi potentia*] (94). Así pues, en el planteo del problema de la afección, Macedonio y Spinoza difieren en principio desde el punto de vista de la ontología, si bien el “fisiquismo” panteísta del uno y el psiquismo ateo del otro coinciden en el hecho de ser filosofías monistas, que afirman la existencia de un único ser o sustancia.⁶ No obstante, sus puntos de llegada son muy cercanos en su decantación ética y política: en la afirmación de la libertad humana y, en última instancia, en la superación de la argumentación lógica por la plenitud de la visión –algo en lo que concuerdan la “ciencia intuitiva” de Spinoza (78), a la que dedica la última parte de la *Ética*, y la “crítico-mística” de Macedonio, cuyo postulado fundamental es: “Ciencia y Filosofía son apercepción; Metafísica es Visión” (1990: 63).

En Macedonio y en Spinoza la cuestión de los afectos es así pues central, en la medida en que imbrica una ética, una ontología y una política. La ética de Spinoza es también, de hecho, una filosofía política: la virtud, definida como deseo de conservar el

⁶ Si hay buenas razones para relativizar el teísmo de Spinoza (vid. infra, nota 19), Macedonio no deja lugar a dudas en cuanto a su ateísmo: “Dios no abunda en mi pieza: es uno de los parajes en que no existe; aunque la terrible gritería que se ha sostenido en la humanidad por los siglos para negarlo (como si alguien lo hubiera visto) es tan grande como la de la suma de afirmaciones y homenajes que se le han destinado y todo ello equivale a una realidad más fuerte que la de su existencia” (1987: 182).

propio ser y su potencia de obrar, implica desear el bien común [*omnium commune utile*], tal como lo expone el escolio a la Proposición XVIII de la cuarta parte: “Si dos individuos de la misma índole se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil a un ser humano que otro ser humano” (179). Lo cual es compatible con lo que podríamos llamar las virtudes micropolíticas del “almismo ayoico”, que a la vez que como tesis metafísica puede verse como un principio de praxis social. El “almismo ayoico” es algo de tan difícil aprehensión conceptual como continuamente real y realizable en lo cotidiano: es lo que en términos de Brian Massumi llamaríamos un acontecimiento en el plano de las intensidades “virtuales”, una potencia de obrar infinitamente contenida en lo corpóreo-afectivo (2002: 30-31).⁷ En este sentido, hay “almismo ayoico” –con Spinoza diríamos: hay “virtud”, hay potenciación del obrar humano– en cualquier situación en que dos o más individuos se unen para alcanzar un bien común –en cualquier situación en que los individuos deponen su yo y se *sinergizan* movidos por una causa común, conformando así un “individuo” más poderoso.

En el mismo sentido se alinearía la reflexión de Spinoza sobre lo “común” a la naturaleza humana, que puede aumentar o reducir su “potencia de obrar”. La búsqueda de lo “común” y el obrar a partir de ello es para Spinoza el principio de toda ética y de toda política. Lo que en este punto lo diferencia de Macedonio es que en el deseo del bien común Spinoza sigue afirmando el deseo del individuo y su bien como algo que coincide y es potenciado por el bien común. En cierto modo esto podría verse como un principio

⁷ Este plano virtual-afectivo está estrechamente relacionado con la “realidad preindividual” y lo “transindividual” teorizados por Gilbert Simondon, quien afirma: “Lo psíquico es lo transindividual incipiente” [*Le psychique est du transindividuel naissant*] (2005: 166). Siguiendo sus pasos, filósofos fuertemente influidos por Spinoza como Gilles Deleuze, Roberto Esposito y Paolo Virno postulan el plano de lo común, al que pertenecen el lenguaje, la memoria, la percepción y el sentimiento –el plano del potencial genérico de la humanidad–, como fuente de cambio y terreno radical para la acción política.

del liberalismo burgués, que como sabemos tuvo uno de sus principales focos de irradiación en los Países Bajos del siglo XVII en que vivió y escribió Spinoza, en tanto que el pensamiento macedoniano está decisivamente recorrido por los socialismos y anarquismos del siglo XIX (Rosa 2016). Sin embargo, no deberíamos exagerar la concordancia de un pensamiento con la época histórica en la que surge: como observan Deleuze y Guattari, “la historia de los hombres y la historia de la filosofía no van al mismo ritmo” (1994: 103). Al fin y al cabo, Spinoza y Macedonio tienen en común el ser dos grandes pensadores anacrónicos: los dos son pensadores intempestivos, que no acaban de coincidir con su tiempo. El pensador emblemático de los orígenes del capitalismo y de la filosofía moderna no es ese oscuro pulidor de lentes llamado Baruch o Bento o Benedicto Spinoza, hijo de emigrantes sefardíes y excomunicado de la sinagoga de Amsterdam por sus opiniones impías, cuya obra se publicó en su mayor parte póstumamente y sólo empezó a ser reconocida casi dos siglos después de su muerte, sino el “celeberrimo Descartes” [*celeberrimum Cartesium*] (93) al que Spinoza se refiere de pasada en el preámbulo de la tercera parte de la *Ética* y cuya doctrina de las tres sustancias refuta sin piedad en el preámbulo de la quinta. De igual modo, difícilmente podría considerarse representativo de su época a quien en 1928 se propone “codear a Kant fuera de la metafísica” –cuando, cabe sugerir, Kant y la propia “metafísica” estaban ya más que “codeados”, habiendo experimentado decisivos empujones a lo largo del siglo XIX merced a Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, entre otros–;⁸ alguien que, por lo demás, bromeaba continuamente sobre el retardo de sus llegadas a la literatura y a la filosofía, y cuyo pensamiento es igualmente de impacto póstumo (con la posible

⁸ “Codear fuera a Kant es lo primero en metafísica”, afirma en *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1990: 347).

excepción de su influencia en Borges) y permanece hasta hoy en parte inédito y en gran medida aún por descubrir.

En cualquier caso, Spinoza no deja de criticar la pasión por el dinero y las “artes del lucro” (230) como factor que perturba la asociación ética de los individuos y la formación de comunidades “virtuosas”, en la medida en que impide la transmisión natural de esa condición básica que podríamos llamar alegría política, lo que complica sobremanera considerarlo como el filósofo (o en todo caso como un pensador emblemático) de los albores del capitalismo. Lo que según Spinoza dificulta una racionalidad común –lo que impide a los seres humanos “ponerse de acuerdo en la naturaleza” (188)– es que estén dominados por pasiones confusas, y especialmente por el deseo de propiedad privada visto como pasión egocéntrica, como lo muestra el ejemplo de “Pedro y Pablo” aducido como demostración de la Proposición XXXIV de la cuarta parte:

En la medida en que las personas están dominadas por afectos que son pasiones, pueden ser contrarias entre sí. Demostración: Un hombre –por ejemplo Pedro– puede ser la causa del dolor de Pablo porque hay en él algo que se parece a algo que Pablo odia, o porque Pedro tiene justamente una cosa que Pablo también ama. (188)

Esta racionalidad entendida como bien común –como algo compartido y orientado hacia el *omnium commune utile*– es radicalmente distinta del *cogito* cartesiano, que afirma la autonomía del sujeto racional y la soberanía de la razón como principio de individuación y poder sobre los otros (sean esos otros personas, animales, cosas o cualquier tipo de entidad subalterna), principio que sustenta una larga tradición filosófica y biopolítica de captación de lo vivo por el poder de la razón, basada en la distinción jerárquica entre personas y cosas, sujetos y objetos (Esposito 2009).

Entre Macedonio y Spinoza hay una fundamental afinidad ético-política en la afirmación de un *pensamiento para la vida*, según lo que propone la Proposición LXVII de la cuarta parte de la *Ética*: “Una persona libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (217). El vivir ético del hombre o la mujer libre suspende la conciencia de la muerte en el sentido de que toda su atención concienical se dirige hacia la vida. En cierto modo es lo mismo que ocurre en el “almismo ayoico” y en la pasión de acuerdo con Macedonio –según la vieja treta de Ulises en el episodio del cíclope: puesto que no hay “yo”, puesto que “yo” es “nadie”, no hay quién para la muerte.⁹ Ahora bien, aquí habría que distinguir un doble sentido del concepto de “vida”: Spinoza y Macedonio tienden a coincidir en un sentido ético-político de la vida –en el sentido de la reflexión sobre “cómo vivir juntos”, como diría Roland Barthes–, pero difieren en la valoración de la vida en su sentido biológico. En Macedonio lo biológico está connotado negativamente por influjo del discurso científico positivista del siglo XIX, y en particular por el evolucionismo de Darwin y Spencer, donde las ideas matrices son la lucha por la existencia y la supervivencia del más fuerte –lo que Macedonio sintetiza drásticamente: “sólo vivimos si matamos” (1990: 350). De modo que en Macedonio la vida biológica está asociada a la destrucción y a la muerte que son parte de la naturaleza: “la Vida –anota en uno de sus cuadernos– es como sus cuerpos: fea y feroz y estúpida; las emociones del Espíritu son otra cosa” (1995: 183). Tanto el “almismo ayoico” como la teoría de la Pasión se orientan a contrarrestar esos dos mandatos biológicos que Macedonio denomina “hedonismo” y “longevismo” (1990: 349) –lo que en términos de Spinoza llamaríamos la fuerza de los afectos determinada por la búsqueda del placer, y el deseo instintivo de toda criatura de “conservar su ser”

⁹ En el célebre episodio de *La Odisea*, cuando se le pregunta por su identidad, Ulises afirma que su nombre es “Nadie”, a lo que el cíclope responde: “Entonces a Nadie devoraré” (IX 336-339).

(178). Por contra, el sentido de la vida en Spinoza está asociado positivamente a un sentimiento de asombro y potencialidad propio de los albores del empirismo y de la ciencia moderna. Spinoza manifiesta en particular una admiración por el cuerpo ostensible en una de las afirmaciones más célebres de la *Ética* –“nadie sabe lo que puede un cuerpo” (98)–,¹⁰ como corresponde a una época de notables avances y descubrimientos en la física: recordemos que Spinoza no sólo fue contemporáneo de Descartes, Leibniz y Locke, sino también de Galileo, Kepler, y Newton.¹¹

Algo parecido ocurre con el concepto de “pasión”, donde es manifiesto el lapso histórico que separa a ambos pensadores. En Macedonio el concepto está marcado por el romanticismo y sería impensable sin el idealismo filosófico y el movimiento romántico en la literatura y las artes que recorre el siglo XIX; en Spinoza procede directamente de la escolástica y la fisiología medieval que desemboca en el siglo XVII. Los usos del término que hacen ambos se sitúan en extremos opuestos de un devenir histórico por el que la pasión pasó de significar una afección negativa, ligada a los instintos y humores del cuerpo, a designar una agencia subjetiva y a adquirir connotaciones positivas y cada vez más incorpóreas: una trayectoria delineada por Erich Auerbach en su seminal ensayo “*Passio als Leidenschaft*” (1941), donde examina cómo el sentido del término evolucionó desde la pasión de Cristo en la cruz hasta la sublimación del sufrimiento amoroso en la tradición poética europea que va desde el amor cortés de la lírica provenzal, de Dante,

¹⁰ Así como poco después encomia “la fábrica misma del cuerpo humano, que excede en artificio a cuantas cosas han sido fabricadas con arte humano” (99).

¹¹ De hecho Spinoza colaboró con el astrónomo Christiaan Huygens y con el anatomista Theodor Kerckring, quienes alabaron la calidad de las lentes que fabricaba para sus telescopios y microscopios. En el campo específico de la fisiología, el descubrimiento de la circulación sanguínea, mencionado incidentalmente en la *Ética*, era relativamente reciente –fue descrita en detalle por William Harvey en 1616, seis décadas después de que el médico y heterodoxo teólogo español Miguel Servet esbozara la circulación pulmonar en su *Restitución del Cristianismo* (1545).

Petrarca y Garcilaso, hasta la poesía de Hölderlin, Hugo y Shelley y hasta las novelas de Goethe, Rousseau y Chateaubriand. Si la pasión en Spinoza es la dimensión del afecto que *hace padecer* –por oposición a la facultad del entendimiento que mueve a obrar–, en Macedonio es lo que pone en juego el espíritu en la acción más revolucionaria de que es capaz –su máxima potencia de obrar, diríamos con Spinoza: abandonar el yo en la “altruística”, en el amor a otro. Es decir, la pasión para Macedonio es “una emoción pura del dominio ético” (Attala 2014: 97). Así, presenta su principal obra metafísica como “un alegato pro pasión contra el intelectualismo extenuante” (1990: 232), y en su anti-novela póstuma *Museo de la Novela de la Eterna*, obra que intensifica la articulación poético-ficcional de la “Metafísica de la Afección” desarrollada en *No toda es vigilia*, define como déficit existencial –“vivir a media luz y media acción”– todo lo que queda “fuera del estado de pasión, que es de certeza, único estado de realidad por el ensueño en que ambos amantes confluyen y en que debe arriesgarse todo” (1993: 67).

Tanto Macedonio como Spinoza insisten por lo demás en afirmar la facultad del entendimiento de tener una aprehensión inmediata, “clara y distinta” de la sensación, los afectos y los contenidos de la conciencia.¹² A pesar de enfocarse en las emociones, son pensadores de la “claridad”,¹³ por más que sus estilos filosóficos y sus “personajes conceptuales” (Deleuze y Guattari 1994: 197) sean tan diferentes: rigurosamente lógico el uno, en su prolijo método de “geómetra” de los afectos; fragmentario y enrevesadamente bizarro, el otro, alternativamente cómico, crítico o apasionado en su

¹² Véase la Proposición IV de la Parte V de la *Ética*: “No hay afecto del cuerpo [*corporis affectio*] del que no podamos formar un concepto claro y distinto” (238). A lo largo de la obra Spinoza subraya la novedad de su método, basado en la aparente paradoja de analizar las emociones y los afectos con la precisión de un geómetra “como si se tratara de líneas, superficies o cuerpos” (94). Macedonio, por su parte, no se priva de apelar ocasionalmente a la retórica de la precisión científica, tomando prestados, como Spinoza, conceptos de las ciencias naturales, como cuando acuña la noción de una “ley de relatividad afectiva” en su “Crítica del dolor” (1997: 33).

¹³ En un fragmento de 1930 Macedonio afirma: “El 'ser' como Increación se da a la plena Intelección: es la Claridad” (1990: 354).

vocación de pensador vagabundo y saltimbanqui, ya sea en su chaplinesco avatar del Recienvenido ya en el de “inexistente caballero” filosófico –respectivamente, en *Papeles de Recienvenido* y *Continuación de la Nada* (1940), y en *No toda es vigilia* y el *Museo de la Novela de la Eterna*. Bien es cierto que en Spinoza el entendimiento “claro y distinto” se logra a partir de una difícil tarea de análisis y depuración de las pasiones – tarea que se diría inspirada en su meticuloso oficio de pulidor de lentes. Como dice en la última proposición y en la frase que cierra la *Ética*, la tarea del entendimiento es un “árido camino” –y “ciertamente debe ser árido”, pues “todo lo excelso es tan difícil como raro” [*omnia praeclara tam difficile quam rara sunt*] (273).

En Macedonio, en cambio, la claridad metafísica o “todo-conocibilidad” (1990: 367) se da de manera apodíctica, como algo que está fuera de discusión y a lo que se llega casi de inmediato en cada uno de sus innumerables comienzos de exposición filosófica. Así como cultiva la “novela que no comienza” –cuyo más lograda versión sería el *Museo de la Novela de la Eterna*: una novela cuyo inicio se ve impedido por una aparentemente interminable sucesión de prólogos– también hay en Macedonio la “metafísica que sólo comienza”, de la que es inmejorable ejemplo el fragmento póstumo “Metafísica de estatua de Condillac (20 comienzos para una Metafísica sin Principios)” –un texto que contra lo prometido en el título no se prolonga más allá de un único comienzo de apenas cuatro páginas: los diecinueve que faltan, se nos invita a sospechar, son los que continuamente se suceden a lo largo de una vida dedicada al “comienzo” metafísico, de modo que en cada comenzar filosófico de Macedonio hay siempre algo así como la hormigueante conciencia de los otros que están por venir.¹⁴ De hecho, la claridad metafísica –lo que llama el “estado místico” (1995: 405)– es para él algo tan asequible a cualquiera que la

¹⁴ En un fragmento póstumo datado en 1931 anota: “Metafísica – 100° comienzo” (1990: 334).

posee más enteramente el conductor de un automóvil en el acto de esquivar un auto en medio del tráfico que el filósofo en la soledad de su gabinete –pues, al fin y al cabo, “la Vida no se funda en el Saber” (1995: 64).¹⁵ Esta metafísica callejera, cotidianamente lograda por cualquier viandante, es en cierto modo un dispositivo complementario de su proyecto de “novela salida a la calle” (1993: 14) y de su campaña humorística a la presidencia de la Argentina en los años 20 –otro ejemplo, diríamos, del cultivo macedoniano de las *prácticas teóricas*, que pone de manifiesto cómo en Macedonio la metafísica y la ética se imbrican productivamente con la práctica artística y política.¹⁶ La idea de esta campaña –un desopilante “plan de histerización de Buenos Aires” (1993: 43)–, como en un negativo fotográfico de su metafísica,¹⁷ era multiplicar las “infamiliaridades” en el espacio público a fin de hacer inevitable la elección de “un Presidente Quita-Dolor de tantas exasperaciones” (1993: 202) –una figura gemela, en cierto modo, a la del Metafísico Errante como sanador de sentimientos de extrañeza existencial (esos males metafísicos que llama “super-apercepción”, “paramnesia inversa”), y a la del Anti-Novelista como una especie de psicólogo radical, un “desquiciador de conciencias” que expone a los lectores a un tratamiento de *shock* textual

¹⁵ El objetivo de esta metafísica vernácula es suprimir el sentimiento de “infamiliaridad” (1990: 388) –un objetivo tan próximo a su comienzo, tan a la mano que la logra diariamente cualquier peatón común y corriente. En un texto póstumo titulado “Metafísica” –enésimo comienzo de la misma– afirma: “El *estado místico*, que es el estado de plena verdad [...] es poseído por todos los que no llegaron a ser metafísicos y recuperado por todos los metafísicos que llegaron a la claridad” (1990: 405).

¹⁶ Sobre la campaña presidencial de Macedonio véase Prieto 2002 y 2010b. En cuanto a la noción de “práctica teórica” véase Thrift.

¹⁷ En el texto antes citado describe la metafísica como una investigación cuya meta es la “eliminación de una emoción”, el sentimiento de “infamiliaridad de lo ya conocido” (1990: 388), el “choque metafísico” que en otro lugar llama “super-apercepción o exceso de apercepción” (1990: 65) y también “paramnesia al revés” (1990: 363), es decir, lo contrario del sentimiento de *déjà vu*, el básico “asombro de ser” que es la fuente de toda filosofía (1990: 64-65).

a fin de sacudir la ficción del yo (1993: 33), tal como lo esboza en su Teoría de la Novela y lo pone en práctica en el *Museo de la Novela* y en otros experimentos narrativos.¹⁸

La descripción del “tercer género de conocimiento” (253) con que culmina la *Ética* de Spinoza, el conocimiento del Ser eterno en las cosas concretas, tal como lo formula la Proposición XXIV, “Cuanto más entendemos las cosas concretas [*res singulares*], más entendemos a Dios” (253) –o, como diría Teresa de Ávila, el “ver a Dios en los pucheros”– es por otra parte muy similar a la intuición pura de la crítico-mística macedoniana. Tanto la ética “geométrica” de Spinoza como la pulverizada y siempre comenzante metafísica macedoniana desembocan en un desenlace místico: una suerte de secular vía mística del entendimiento, o bien una mística de la inmanencia. Asimismo, la fundamental Proposición XXIII de la quinta parte, donde Spinoza afirma lo “eterno” del alma –“El alma humana no se destruye completamente con el cuerpo, sino que algo queda de ella que es eterno” (251)–, concuerda en lo esencial con la crítica del espacio-tiempo y del yo que lleva a cabo el “nominalismo de la afección” macedoniano (1990: 379), que reduce toda noción de tiempo, espacio e identidad subjetiva a un impersonal “sentir presente” equiparable al “estado místico”. “Sentir sin Porvenir es Mística” (1995: 211), afirma en un fragmento póstumo, y a la inversa: “Toda experiencia mística está contenida en esta afirmación: Ser y Presente son una sola noción” (1990: 194). La intuición spinoziana del presente afectivo del cuerpo según “una cierta necesidad eterna” [*aeterna*

¹⁸ En uno de los prólogos del *Museo de la Novela* –el “Prólogo a mi persona de autor”– describe el “efecto de desidentificación” que sitúa en el centro de su teoría y práctica literarias: “Es muy sutil, muy paciente, el trabajo de remover el yo, de desestabilizar los interiores, las identidades. [...] Creo que la literatura no existe porque todavía no se ha centrado únicamente en este efecto de desidentificación, el único que justificaría su existencia” (1993: 33). En una carta a Germán Arciniegas fechada en 1940 explica asimismo el íntimo vínculo entre su estética y su metafísica: “Para mí lo que cuenta como metafísica no es más que la anulación de la concepción o concepto 'Ser'. La misión del arte es anularlo (creo que 'Ser' es una inanidad verbal, la única fuente del único trance metafísico 'extrañamiento del ser'). Ofrezco o busco en la vida el no-ser creído. [...] Quien puede por un instante sentir el no ser es claro e inmortal” (1991: 14).

quadam necessitate] (251) está muy cerca del “almismo ayoico” de Macedonio. Pues ¿qué sería el entendimiento, la idea de la sensación presente “bajo el aspecto de la eternidad” [*sub specie aeternitatis*] —esa intuición de la pura inmanencia de la naturaleza en cuanto ser infinito— sino “lo único que hay” y que Macedonio llama “todopsiquismo” o “almismo ayoico”? Dice Spinoza en la extraordinaria “demostración” de esta proposición:

Pero no atribuimos al alma humana ninguna duración que pueda definirse por el tiempo, a no ser en cuanto expresa la existencia actual del cuerpo, es decir, no atribuimos la duración al alma, sino mientras dura el cuerpo. Como, sin embargo, aquello que se concibe con una cierta necesidad eterna en virtud de la esencia misma de Dios es, no obstante, algo; este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno.

ESCOLIO. Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo el aspecto de la eternidad [*sub especie aeternitatis*] es, como hemos dicho, un cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno. (251)

La formulación teísta o panteísta con que Spinoza expresa la intuición de la cosa, el cuerpo y la afección *sub specie aeternitatis* no debiera llamarnos a engaño:¹⁹ la afirmación de la continuidad de la *res cogitans* y la *res extensa* —materia y pensamiento— como modos de un único ser infinito, en contraste con el dualismo cartesiano, es aquí lo decisivo — hasta el punto de que, como observan Deleuze y Guattari, no es exagerado considerar a Spinoza el más grande pensador de la inmanencia (1994: 48). Lo notable es que, atravesando tres siglos de historia y de filosofía, y a pesar de esa formulación teísta, la descripción que hace Spinoza de ese “algo eterno” del alma es asombrosamente cercana

¹⁹ El teísmo de Spinoza está en gran medida determinado por la *episteme* teocéntrica pre-iluminista: en cierto modo era algo obligado en la Europa de fines del siglo XVII, asolada por los fanatismos y las guerras religiosas, donde los tribunales de la ortodoxia estaban a la vuelta de la esquina de cualquier pensamiento independiente —más aún tratándose del pensamiento de un judío sefardí cuyos abuelos ya se vieran forzados a emigrar de Portugal ante el continuo acoso de la Inquisición.

al “sensacionismo” crítico-místico de Macedonio (1990: 245). Spinoza describe lo eterno del alma en cuanto “fuera de la duración” como intuición inmediata de la esencia del cuerpo, como algo que se da en y a través del sentir actual del cuerpo, en términos muy similares a los que emplea Macedonio para describir el “almismo ayoico” como lo único que hay en el ahora. “Sentimos y experimentamos que somos eternos” (260), dice Spinoza, y esa única conciencia del ahora es sentida por y a través del cuerpo: “Los ojos del alma, por los cuales ésta ve y observa las cosas, son, en efecto, las demostraciones mismas” (252).²⁰

No deja de ser sorprendente que el grandioso edificio de la *Ética* de Spinoza culmine (y en cierto modo se deshaga) en esta demostración por la evidencia de lo visto y sentido con los “ojos del alma” —es decir, en un desenlace crítico-místico, que es donde continuamente empieza y acaba la “metafísica de la afección” macedoniana.²¹ Una peculiar metafísica *instantánea*, que desconfía de entrada de la argumentación lógica y cuya casi única tesis (un repetitivo mantra, más que un postulado propiamente dicho) es la afirmación de la única evidencialidad de la inmanencia, la inmediata “todoconocibilidad” de lo sensible. Así, afirma:

Un Psiquismo todo conocible es la verdad del misterio. [...] La Sensibilidad, el Ser, es única, continua, eterna, ayoica y substancial y de conocibilidad absoluta: el Ser es porque es un Sueño, es decir, una plenitud inmediata. (1990: 243-44).

En otras palabras, “almismo ayoico” es la manera en que Macedonio designa lo sensible presente “bajo el aspecto de la eternidad”: la noción que expresa la certeza de que en la

²⁰ Cabe recordar el desdén de la crítico-mística macedoniana por la “demostración” en cuanto mera “descomposición” de la visión: “No hay 'demostración': hay descomposición de todos los momentos de formación de una imagen” (1995: 204).

²¹ Este *décalage* entre método geométrico y resultado místico es probablemente lo que Borges tiene en mente cuando imagina, en el comienzo de su cuento “El indigno”, una antología de la obra de Spinoza “liberada de todo ese aparato euclidiano que empantana al lector y presta a su teoría fantástica un rigor ilusorio” (1989d: 407).

“todo-conocibilidad” y “todo-posibilidad” del ahora (1997: 236) “sentimos y experimentamos que somos eternos”, y que eso sintiente eterno que ahora somos –eso tan claro que no requiere demostración– es lo único que hay.

Por eso, porque lo único que hay es la infinitud sentida en el ahora, es que Macedonio puede decir: “No hay ningún reborde del Ser por donde caer a la nada” (1990: 331). En otras palabras, el alma –sostiene Spinoza y concuerda Macedonio– no es inmortal en el sentido de la duración personal –como supervivencia más allá de la muerte, según la doctrina cristiana de la reencarnación– sino en el sentido de la impersonalidad del cuerpo y sus afectos concebidos “bajo el aspecto de la eternidad”, en lo que el cuerpo –la “unidad místico-práctica”, diría Macedonio (1990: 193)– tiene de un ser plural, infinito y eterno, es decir, en cuanto el modo de ser ahora de lo infinito y eterno: la cosa pensante o inteligencia universal (llámese “todopsiquismo”, *res cogitans*, Dios o Naturaleza) que es lo único que indudablemente hay.²² O bien, para decirlo con un chiste a la manera de Macedonio: “Para ser eternos no tenemos que esperar a morirnos”. En esto Macedonio y Spinoza concuerdan plenamente:²³ si hay una eternidad, no ha de buscarse en el más allá, en otro mundo; debemos hallarla –estamos “infinitamente llamados” a hacerla presente–²⁴ en esta vida, en el aquí y el ahora.

Bibliografía

Aimino, Dante (2010). *Apertura y clausura de la metafísica en el pensamiento de Macedonio*

²² Bien es cierto que, junto a la eternidad del “almismo ayóico”, concibe también un segundo tipo de inmortalidad de inflexión más “personal”, ligada a su teoría de la Pasión: la inmortalidad paradójica de la “transposición del yo” en el amor, “una inmortalidad contingente del encuentro con otro” (Aimino 2010: 208).

²³ También coinciden con lo que Alain Badiou llama “ontología transitoria”: “Todo está aquí, siempre aquí, y en la banalidad igualitaria sólidamente percibida, firmemente declarada, el recurso del pensamiento está en lo que nos pasa, aquí. Aquí está el lugar del devenir de la verdad. Aquí somos infinitos. Aquí es donde nada se nos ha prometido, salvo la posibilidad de ser fieles a lo que nos sucede” (20-22).

²⁴ Sobre esa “demanda infinita”, en un sentido tanto ético como político, véase Critchley.

Fernández. Córdoba: Alción

- Attala, Daniel (2014). *Macedonio Fernández, "précurseur" de Borges*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- Auerbach, Erich (1941). "Passio als Leidenschaft". *PMLA*, 56, 4. 1179-1196.
- Badiou, Alain (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Trad. T. Fernández Aúz y B. Eguibar. Barcelona: Gedisa.
- Barthes, Roland (2003). *Cómo vivir juntos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977*. Trad. Patricia Wilson. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Borges, Jorge Luis (1989a). "El evangelio según Marcos". *El informe de Brodie. Obras completas*. Vol. 2. Buenos Aires: Emecé. 446-450.
- Borges, Jorge Luis (1989b). "Baruch Spinoza." *La moneda de hierro. Obras completas*. Vol. 3. Buenos Aires: Emecé. 151.
- Borges, Jorge Luis (1989c). "Spinoza". *El otro, el mismo. Obras completas*. Vol. 2. Buenos Aires: Emecé. 308.
- Borges, Jorge Luis (1989d). "El indigno." *El informe de Brodie. Obras completas*. Vol. 2. Buenos Aires: Emecé. 407-411.
- Clough, Patricia T. y Jean Halley, ed. (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke UP.
- Critchley, Simon (2013). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.
- Damasio, Antonio (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. San Diego: Harcourt.
- Deleuze, Gilles (1981). *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1994). *What is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia UP.
- Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fernández, Macedonio (1993). *Museo de la Novela de la Eterna*. Ed. Ana María Camblong y Adolfo de Obieta. Buenos Aires: ALLCA XX.
- Fernández, Macedonio (1990). *No toda es vigilia la de los ojos abiertos, y otros escritos metafísicos. Obras completas*. Vol. 8. Ed. Adolfo de Obieta. Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1997). *Teorías. Obras completas*. Vol. 3. Ed. Adolfo de Obieta. Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1991). *Epistolario*. Ed. Alicia Borinsky. Buenos Aires: Corregidor.

- Fernández, Macedonio (1995). *Todo y Nada. Obras completas*. Vol. 9. Ed. Adolfo de Obieta. Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, Macedonio (1944). *Papeles de Recienvenido y Continuación de la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- Hoggett, Paul / Simon Thompson (eds.) (2012). *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*. London: Bloomsbury.
- Homero (2016) [ca. s. VII a. C.], *La Odisea*. Trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos.
- Labanyi, Jo (2008). "Doing Things: Emotion, Affect and Materiality". *Journal of Spanish Cultural Studies*, 9. 223-33.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke UP.
- Negri, Antonio (1999). *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Prieto, Julio (2022). "A Metaphysics That Only Begins: On Macedonio's Writing Passion". En *Macedonio Fernández: Between Literature, Philosophy and the Avant-Garde*, ed. Federico Fridman. London: Bloomsbury. 121-140.
- Prieto, Julio (2016). *La escritura errante: ilegibilidad y políticas del estilo en Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana.
- Prieto, Julio (2010a). "(Con) fines de la filosofía". *De la sombrología: seis comienzos en busca de Macedonio Fernández*. Madrid: Iberoamericana. 37-60.
- Prieto, Julio (2010b). "El etcétera en pintura." *De la sombrología: seis comienzos en busca de Macedonio Fernández*. Madrid: Iberoamericana. 61-97.
- Prieto, Julio (2002). *Desencuadrados: vanguardias ex-céntricas en el Río de la Plata. Macedonio Fernández y Felisberto Hernández*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Rosa, Luis Othoniel (2016). *Comienzos para una estética anarquista: Borges con Macedonio*. Santiago: Cuarto Propio.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke UP.
- Simondon, Gilbert (2005). *L'Individuation à la lumière de les notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Spinoza, Baruch (1677). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Amsterdam: Rieuwertsz.
- Thrift, Nigel (2007). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. New York: Routledge.
- Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad. Adriana Gómez. Madrid: Traficantes de Sueños.