

## Macedonio Fernández: localizaciones críticas en la historiografía filosófica argentina

Marisa Alejandra Muñoz\*

En este trabajo nos hemos propuesto mostrar la presencia de Macedonio Fernández en la historiografía filosófica argentina. En principio, diremos que esta tarea se nos presentó, en cierto modo, allanada de dificultades, pues se trataba, de alguna manera, de un ejercicio de rastreo en textos que historian nuestro pasado filosófico. Sin embargo y a medida que hemos ido avanzando en este itinerario podemos decir que se nos han ido planteando interrogantes y lo que parecía ser un tema de estudio con cierta transparencia ha resultado estar atravesado por inflexiones que nos remiten a problemáticas más complejas o, en otros casos, más amplias. Es sin dudas, Macedonio Fernández, un autor que provoca estos descentramientos y no sin razón, pues sus temáticas y las formas que han adoptado sus ideas se resisten a clasificaciones tradicionales. De ahí que tanto literatos como filósofos tengan dificultades para ubicarlo en sus respectivas disciplinas.

Trataremos, entonces, de mostrar en nuestro análisis la presencia del autor en la historiografía filosófica argentina. Asimismo, es necesario precisar un marco conceptual para la comprensión de los modos de historiar el quehacer filosófico en la Argentina a principios del siglo XX, teniendo presente que la filosofía comienza en esta época a perfilarse como una disciplina que se plantea objetivos ligados a cierto rigorismo, sistematicidad y especialización, fruto del proceso de institucionalización que experimentan los estudios filosóficos en nuestro país. Sin embargo y aun cuando la actividad filosófica se dé articulada a las Academias, los criterios que ésta pone en circulación no son los únicos posibles para delimitar lo que se entiende por “textos filosóficos”, por “filósofo” o por “filosofía”.

---

\*Universidad Nacional de Cuyo. Área de Historia de las Ideas.

Lo que puede ser caracterizado como una tendencia a la "profesionalización" de los intelectuales, comprende en sus inicios a las primeras décadas del siglo XX en que la filosofía en la Argentina comienza a regularse por criterios que le otorgan cierto nivel académico. En 1896 se crea en Buenos Aires la Facultad de Filosofía y Letras. Las cátedras comienzan a ser ocupadas por intelectuales que gozan de prestigio, éstos, a su vez, desde sus cátedras ejercen, en algunos casos, funciones de magisterio de un nivel destacado. Asimismo, se crean órganos de publicación que responden específicamente a la disciplina filosófica.

Para describir este fenómeno cultural Francisco Romero propuso la categoría de "normalización" filosófica, articulada también con la de "fundadores" de la filosofía. Con este primer término, el autor intenta mostrar el desarrollo en América de un filosofar más riguroso y define el proceso de normalidad filosófica como "la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta"... "La normalidad filosófica -nos dice-, sobreviene con el convencimiento de que la filosofía es una tarea que exige esfuerzo, aprendizaje, continuidad"<sup>1</sup>. Asimismo, los fundadores, fueron definidos como "los creadores de tradiciones", como los iniciadores de un movimiento de renovación y restauración filosófica<sup>2</sup>. Ahora bien, ¿cómo se da en la Argentina este proceso que anuncia Romero en toda América? El autor nos dice que tuvo como espacio propicio la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en la cual ya comenzaban a aparecer las primeras respuestas críticas al positivismo que hasta ese momento había impregnado la cultura filosófica argentina. En el país son José Ingenieros y Alejandro Korn los que emprenden el estudio de la filosofía con seriedad, profundidad y cada vez con mayor autonomía, si bien las ponderaciones de uno y otro serán desiguales en Romero<sup>3</sup>.

En suma, y en función de lo que nos interesa remarcar, lo que viene a plantear este autor es un quehacer filosófico que comienza a cobrar forma a partir de la institucionalización de la disciplina. Asimismo, el cultivo de

<sup>1</sup> Francisco Romero, *Palabras a García Morente*, Buenos Aires, 1935, pp. 6-7.

<sup>2</sup> V. *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1952.

<sup>3</sup> Alejandro Korn y José Ingenieros inauguran los que podríamos denominar los comienzos de nuestra historiografía filosófica. Ambos publican en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* trabajos que expresan una mirada a nuestro pasado con un intento de ser sistemáticos. Korn en 1912 publica "Influencias filosóficas en la evolución nacional" e Ingenieros en 1914 le sigue con "Las direcciones filosóficas en la cultura argentina". Asimismo, estos primeros intentos de establecer una historiografía en la Argentina se dan dentro de los marcos del positivismo.

un saber filosófico estricto y la tarea de actualización respecto a la información filosófica denota igualmente, en Romero, una serie de criterios que suponen una marcada inclinación a la exigencia de "ponerse al día" con la filosofía europea que reviste un carácter universal. Su planteo contiene, además, un academicismo que por un lado intenta poner a la filosofía y a la tarea filosófica en un lugar distinguido dentro del campo cultural, pero por otro lado produce una despolitización de la misma abstrayéndola de las condiciones sociales en que es producido todo saber, privilegiando su reproducción en el ámbito universitario. De este modo, la filosofía termina asimilándose a la institución universitaria, para concluir legitimando un tipo de saber desde una determinada práctica. Como ha observado Derrida, "la institución no es tan sólo muros y estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad... sino que es también la estructura de nuestra interpretación" y en este sentido, el autor señala que es necesaria su "deconstrucción", haciendo visible las estructuras político-institucionales que regulan las prácticas y las competencias.<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con Macedonio Fernández? En principio, decir que su trayectoria se construye fuera del ámbito universitario y a contramano de este espacio. Asimismo no es posible aplicar sobre su obra las condiciones que Romero enuncia para definir un quehacer filosófico "normalizado". Contemporáneo de José Ingenieros y Alejandro Korn, Macedonio, no se aproxima a los esquemas de Romero, ni cumple con los quehaceres filosóficos tal como éste los entiende, es decir, no funda una tradición, no le interesa "estar al día" con la filosofía europea, no se preocupa por publicar (lo que no significa que le sea indiferente) y menos en publicaciones especializadas, no es sistemático, no participa en congresos ni es miembro de sociedades filosóficas, no dicta conferencias, no ocupa cátedras universitarias, no le gusta llamarse filósofo, y su propuesta metafísica no obedece a lo que se entiende tradicionalmente por este saber.

No seremos los primeros en polemizar con el esquema de Romero, ni es ese nuestro propósito. En todo caso, nos interesa poner al descubierto lo que dicho esquema excluye y en este caso, no se tratará de iniciar o reiniciar un debate acerca de nuestra historiografía filosófica sino de mostrar la lógica desde la cual se ha organizado la mirada historiográfica preñada de esquemas interpretativos no suficientemente amplios que aún hoy

<sup>4</sup> Jacques Derrida, «Kant: El conflicto de las Facultades», en *La filosofía como institución*. Barcelona, Ediciones Juan Granica, 1984, p. 45.

perviven<sup>5</sup>. Los criterios que propone Romero instituyen trayectorias filosóficas con alcances limitados, e incluso los fundadores, esos pensadores que Romero vuelve “clásicos” en la historiografía filosófica argentina, padecen, de miradas sesgadas, no por ellos mismos, sino por la mirada del crítico que en su afán de normalizarlos los mutila<sup>6</sup>.

Ahora bien, ¿qué alcances tiene para Romero la filosofía que se relaciona no con el trabajo metódico y científico, es decir, normalizado, sino con el “lujo” y la “fiesta”? Indudablemente esta caracterización tiene que ver con el cambio que se opera en general en torno a la figura del escritor y de la escritura que se verifica también en la disciplina filosófica. El hecho de su institucionalización y la generación de órganos específicos para la

<sup>5</sup> El resultado de nuestra búsqueda en torno a la presencia de Macedonio en la historiografía argentina nos puso frente a criterios de clasificación que necesitarían ser revisados y ampliados. Sólo encontramos incluido a Macedonio por Alberto Caturelli en *La filosofía argentina actual* (1962). *La filosofía en Argentina* (2000); Diego Pró en su *Historia del pensamiento filosófico argentino* (1969). Arturo Roig incluye su nombre al lado de los clásicos «fundadores» de la filosofía en América Latina en «Los ‘fundadores’ de la Filosofía en América Latina». Washington, OEA, 1970 y en *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, México, Cajica, 1972, lo menciona como una de las figuras de la transición del positivismo al idealismo; Hugo Biagini en *Filosofía Americana e identidad. El conflictivo caso argentino* (1989) y Francisco Leocata en *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II* (1993). Este último dedica varias páginas a la filosofía de Macedonio Fernández mientras que tanto Pró como Caturelli mencionan algunas de sus tesis pero con un desarrollo mínimo; Biagini dedica tres artículos de su libro a Macedonio Fernández y lo ubica como uno de los «antecedentes latinoamericanos más silenciados pero significativos en la lucha contra el racionalismo y el positivismo» (p. 219). Otros panoramas globales de nuestra historiografía filosófica como los de Luis Farré *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (1958), Juan Adolfo Vázquez *Antología filosófica argentina del siglo XX* (1965), J.C. Torchia Estrada *La filosofía en la Argentina* (1961), Berta Perelstein *Positivismo y antipositivismo en la Argentina* (1952), Celina Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina* (1981), no hacen ningún tipo de mención al autor.

<sup>6</sup> Cfr. artículos con signo crítico respecto a los criterios utilizados por Romero: Horacio Cerutti Guldberg “La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX”, en *Experiencias en el tiempo*, México, Red Utopía y Jitanjáfora Morelia Editorial, 2001, pp. 37-66 y “Problemas metodológicos en el estudio de la historia de la filosofía”, en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986, pp. 86-99; Raúl Fomet-Betancourt “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, en *Revista Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 17, año 2000, pp. 117-132; Arturo Andrés Roig “La crisis y su poder generador de un pensar latinoamericano”, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Época, número 40, abril de 1994, pp. 11-37 e “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en L. Zea (coordinador), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 46-71.

circulación de trabajos filosóficos conlleva el ejercicio de una práctica más especializada y en vías de alcanzar autonomía respecto de otros campos del saber. Ya no es un lujo hacer filosofía, pues este quehacer filosófico no está articulado al ocio sino a una profesión con respaldo académico. Pensamos que este cambio social de la función del intelectual se relaciona, también, con la distinción propuesta por David Viñas según la cual es posible mostrar una transición de los intelectuales de principios del siglo XX, época en que aparecen los escritores profesionales y se deja atrás la figura del “gentleman escritor”<sup>7</sup>.

Sin embargo, no podemos decir que Macedonio Fernández sea un “gentleman escritor”, es decir, un intelectual anacrónico y ajeno a las nuevas reglas que se imponen en la circulación de los bienes simbólicos. En todo caso su desconfianza con respecto al saber erudito y a la filosofía universitaria nos lo muestra más bien como un intelectual crítico descentrado respecto de las nuevas formas institucionales. Ahora bien, aún cuando Macedonio no haya sido filósofo “universitario”, la exposición de sus tesis reviste cierto estilo filosófico, que oscila entre una escritura ensayística y una exposición doctrinaria. Asimismo, si bien Macedonio Fernández no puede ser considerado un pensador sistemático desde una matriz hegeliana, su producción no está exenta de intentos de sistematización. Por último, Macedonio Fernández fue un pensador solitario y coloquial que se negaba a publicar por lo mismo que no quería público. Como lo ha señalado Arturo Roig tenía un círculo selecto de amigos que lo seguía incondicionalmente y dentro del cual mantenían diálogos que rememoran el estilo socrático<sup>8</sup>.

Una reacción a los criterios de la historiografía filosófica y a las categorías propuestas por Romero, ha sido la de César Fernández Moreno, quien en su prólogo a *Museo de la novela de la Eterna* emprende una

<sup>7</sup> David Viñas. *Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, 1970.

<sup>8</sup> Arturo Roig, en sus libros, ha hecho varias referencias a Macedonio Fernández, señalando que el estudio de su pensamiento es una tarea pendiente en la filosofía. Asimismo, diremos que Roig en 1969 y Juan Terán en 1974 son los primeros que dictan cursos en los que Macedonio Fernández ocupa un lugar relevante. Roig desarrolla el pensamiento de Macedonio en un Seminario “La filosofía argentina desde sus orígenes hasta nuestros días”, en el “Institut d’études hispaniques et iberoaméricaines” de la Universidad de Burdeos y Juan Terán realiza un curso interdisciplinario sobre el pensamiento filosófico de Macedonio Fernández (éste último dato lo hemos tomado de Nélida Salvador, *Macedonio Fernández, creador de lo insólito*, Buenos Aires, Corregidor, 2003, p. 157).

crítica y, en cierto modo, fundamenta la importancia filosófica de Macedonio Fernández. Impulsado por las sugerencias de Ezequiel Martínez Estrada a quien le dedica este estudio introductorio. El autor pone en evidencia la significación de la filosofía de Macedonio Fernández tomando en consideración las condiciones que establece Salazar Bondy para responder acerca de la posible existencia de una filosofía en América (originalidad, autenticidad y peculiaridad) y las categorías de Romero, y las contrasta con la obra de Macedonio Fernández. La tarea de Fernández Moreno se encamina, sin embargo, a cuestionar aquellas categorías de Romero y de Salazar Bondy que dejan afuera de sus esquemas a Macedonio Fernández más que a una crítica radical de esas mismas categorías y condiciones propuestas por ambos. Fernández Moreno desconoce que ya José Gaos en 1942, en un Artículo denominado “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano (Notas para una interpretación histórico-filosófica)”<sup>9</sup>, había incorporado como filósofo a Macedonio Fernández valorando sus propias formas de expresión, es decir, sin intentar hacerlo entrar en moldes preconcebidos.

Sin ocuparse directamente de Macedonio Fernández sino de Carlos Astrada y realizando una mirada con intención crítica sobre los modos en que se organizan los panoramas historiográficos en la Argentina, José Fernández Vega ha hecho una observación que nos parece sumamente productiva. Nos dice que en nuestro país, ya sea por razones políticas o institucionales, la narrativa ocupó el lugar de la crítica cultural y generó hipótesis sobre la situación intelectual que la historiografía filosófica no se animó a formular. Esta “historia sustituta”, como la llama Fernández Vega, ha hecho la crítica de la filosofía que no han llevado a cabo los propios filósofos y propone los nombres de Macedonio Fernández y Jorge Luis Borges como aquellos cuyas propuestas “no tienen paralelo en el campo de la disciplina filosófica en sentido estricto”<sup>10</sup>. Esta observación de Fernández Vega, creo que puede dar lugar a que pensemos y reflexionemos sobre y desde la obra de Macedonio Fernández en términos menos esquemáticos respecto de su producción, es decir, sin divisiones tajantes entre textos literarios y textos filosóficos. Se trata de buscar categorías que permitan poner en diálogo a las distintas formas de expresión,

<sup>9</sup> *Cuadernos americanos*, México, n° 6, noviembre-diciembre 1942, p. 63.

<sup>10</sup> “En el (con)fin de la historia. Carlos Astrada entre las ideas argentinas”, *Cuadernos de filosofía*, n° 40, abril de 1994, pp. 115-116.

identificando núcleos de sentido más que de significación. En todo caso, lo que se plantea es la imposibilidad de pensar una disciplina, la filosófica, sin ampliar registros.

Por otra parte, quisiéramos también, en este trabajo, rescatar del olvido un texto de Miguel Ángel Virasoro en el cual la presencia de Macedonio Fernández, aparece, a nuestro juicio, tratado con seriedad (no “seriamente”), tratado desde una lectura atenta de sus textos, un Macedonio leído<sup>11</sup>. El artículo de Virasoro tiene como eje el dar cuenta de la conciencia filosófica en la Argentina entre 1930-1960. No vamos a exponer todas las tesis que están en éste trabajo y con las que no coincidimos totalmente, pero sí diremos que su propuesta de lectura parte más bien de un filósofo con independencia de criterios más que de un historiador de la filosofía que utiliza criterios externos para clasificarla. El autor identifica cuatro grupos o direcciones en el pensamiento argentino en la época señalada, entre los cuales uno hace referencia a filósofos que cuentan ya hacia 1930 con un pensamiento propio y personal, éstos son Macedonio Fernández y Alberto Rougés. Del primero, al que califica como una “personalidad de excepción” y la pone al lado de Kierkegaard o Nietzsche; nos dice que “es uno de los exponentes más originales de nuestra filosofía”, que “su influencia ha sido sólo marginal y se ha hecho sentir más en el campo de la literatura (...) En cambio -nos dice- es casi desconocido por los filósofos, porque no han sabido asimilar su problemática casi caótica, pero que quizás pueda llegar a constituirse en una de las rutas por donde la conciencia argentina deba aventurarse a la conquista de su intimidad”<sup>12</sup>.

A estos comentarios y propuesta de periodización respondió con virulencia Adolfo Carpio<sup>13</sup>. Dos objeciones que tienen que ver con el tema que estamos desarrollando nos interesa destacar entre las muchas

<sup>11</sup> Virasoro es uno de los pocos interlocutores de Macedonio y con el cual hubo realmente intercambio filosófico de igual a igual. La lectura del libro *No todo es vigilia* aparece en la revista *Síntesis* en 1929 reseñada por Virasoro y, aunque muchas cartas se han extraviado, dos de las publicadas en las *Obras completas* (volumen II) de Macedonio Fernández, revelan los intereses filosóficos que los unían sin que por ello hubiera coincidencias en sus posiciones teóricas pues mientras Macedonio hablaba de «almismo ayoico» y con esta categoría hacía una crítica radical al «yo», Virasoro le decía en una carta que «todo mi ensayo no es más que un intento desesperado por reconstruir la unidad del yo...» (p. 345).

<sup>12</sup> “Filosofía”, en *Argentina 1930-1960*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1961, pp. 278-279.

<sup>13</sup> «La filosofía en la Argentina (1930-1960) según el Dr. Virasoro», *Revista Sur*, n° 275, marzo-abril de 1962, pp. 67-83

descalificaciones de distintos órdenes que Carpio hace a Virasoro. La primera es que ningún diagnóstico sobre la "conciencia filosófica" puede tomarse en serio si se propone a Macedonio Fernández como un "gran filósofo". Según Carpio, "la simple referencia a Macedonio, puede hacernos dudar de la seriedad con que se ha escrito el artículo" y pasa a criticar las características que Virasoro le asignó a la filosofía de Macedonio Fernández, desde criterios totalmente "normalizados". Se entiende, entonces que la segunda objeción que le hace al texto de Virasoro se construya en torno a ponderar y defender la figura de Francisco Romero quien en el esquema filosófico de Virasoro tiene sólo una presencia marginal.

Ahora bien, como inicio de una polémica debemos decir que no prosperó pero sí debemos reconocer que a diferencia de Carpio, Virasoro sí ha leído a Macedonio, cuya producción "caótica", como Virasoro la caracteriza y con una independencia de criterios respecto de las nuevas doctrinas, muestra un "pensamiento personal". "Personal", en este caso, equivale a decir que posee un pensamiento propio y "caótico" equivale a decir que se está ante un pensador no sistemático. Sin dudas, Virasoro supera en su esquema, aun cuando no del todo, una mirada meramente academicista y no busca "normalizar" el pensamiento macedoniano. En este sentido, su texto da lugar a una de las localizaciones críticas que nos hemos propuesto en este trabajo.

Dentro de los marcos de una teoría de la recepción, Jorge Dotti ha trabajado la presencia de Kant en la Argentina, superando, en parte, lo que sólo era leído como meras influencias que los pensadores y filósofos argentinos mostraban en sus textos. Dotti analiza lo que denomina la profesionalización de la filosofía y los escritos de Rodolfo Rivarola, Alejandro Korn, Juan B. Justo, todos contemporáneos a Macedonio Fernández quien para éste autor es uno de los representantes de las "figuras de la ruptura". El autor de *La letra gótica* señala que "No es en los sectores académicos donde la reacción antipositivista tuvo sus expresiones más resonantes, sino en el marco más amplio del campo intelectual de la época"<sup>14</sup>. Asimismo, caracteriza la lectura que hace Macedonio Fernández de Kant como una "lectura poética". librada de exigencias filológicas y de conocimiento disciplinario, remarcando, sin embargo, la función cultural que cumple la recepción de Kant en Macedonio. Debemos decir, sin embargo, que el modo como trata la recepción no llega a explicar, por lo menos en el caso de

<sup>14</sup> Jorge Dotti. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992, p. 214.

Macedonio, cómo éste constituye o construye la presencia de Kant en sus textos. En este sentido importa menos hasta qué punto leyó bien a Kant sino por qué el filósofo de Königsberg se convirtió en un punto de tensión en sus textos para dar cuenta de cómo es asumido desde la propia reflexión.

Retomemos, entonces, la propuesta de leer a Macedonio de otra manera, es decir, desinstitucionalizando la lectura, excediendo la mirada académica o, por lo menos, superando un concepto estrecho de lo que se entiende por filosofía. Como dijimos al iniciar este escrito, la obra de Macedonio Fernández no sólo da trabajo a la filosofía sino también a la literatura. ¿Son las mismas dificultades? Podríamos responder que el obstáculo que opera en el ámbito filosófico se relaciona directamente con la "forma" del discurso, es decir, no tanto con el "contenido"<sup>15</sup> pues en Macedonio se trata de cuestiones con que la filosofía se ha relacionado desde siempre: la temporalidad, el sustrato de la conciencia, la vigilia y el sueño, la realidad, etc. La incorporación de la ficción en sus ensayos filosóficos opera como un desestabilizador de algunos de los tópicos con que la filosofía procede, es decir, con las categorías de verdad, realidad, transparencia y produce una especie de descentramiento del texto pues la ficción no tiene la función de ser algo exterior al texto mismo sino parte constitutiva de su discurso filosófico articulado, desde nuestro punto de vista, a partir de lo que podríamos denominar "núcleos teóricos" que articulan su reflexión. Las adjetivaciones con que se habla de su obra: "raro", "extraño", "ininteligible", "inclasificable", "atípico", "loco", "ex-céntrico", entre otras, obedece, en parte, a estas transgresiones de géneros que realiza el autor. En el ámbito literario podríamos decir que no habrá inconveniente tanto con la forma, pues, en este sentido, Macedonio Fernández es considerado un precursor o anticipador de nuevos paradigmas en el campo literario, pero su teoricismo en general es visto como la presencia de un componente filosófico en sus escritos que exceden lo específico de ese ámbito<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Utilizamos los términos "materia" y "forma" en el sentido de significado y significante que pueden aplicarse al discurso filosófico.

<sup>16</sup> La figura del filósofo o el metafísico, en general siempre estuvo presente en las referencias que se han hecho a Macedonio Fernández por sus contemporáneos y amigos ligados a la literatura y al arte. Incluso, en la década del '20, cuando Macedonio Fernández tuvo una presencia activa en los grupos vanguardistas, éstos nunca dudaron en considerarlo el filósofo del grupo. Evar Méndez cuando hace referencia a los colaboradores permanentes de la Revista *Martín Fierro* (1924-1927), dice que también hay filósofos en alusión directa a Macedonio Fernández. Anderson Imbert en su *Historia de la literatura*

De acuerdo al sentido con que han ido tomando nuestras proposiciones anteriores podemos hacer un *altó* e interpelar nuevamente sobre los criterios en los que se organiza toda mirada historiográfica: ¿Cuáles son las reglas a partir de las cuales los enunciados se convierten en filosóficos? ¿Cuándo un texto comienza a pertenecer al género filosófico? ¿Se puede definir a la filosofía y a lo filosófico de manera unívoca? ¿Qué posiciones tomar frente a textos que tratan problemas filosóficos pero que su forma se resiste al texto filosófico ejemplar? ¿La transgresión en los géneros discursivos ocupa el lugar de una estrategia o cumple la función de otorgar y luchar por dar sentido al discurso más allá de su significación? En fin, sólo hemos hurgado por algunos lugares intentando y proponiendo nuevos recorridos o, en todo caso, nuevas miradas para caminos ya abiertos en función de acercarnos a los itinerarios de un pensador con prácticas descentradas. Con los términos filosofía y filósofos, no siempre se ha entendido lo mismo. Es así que la filosofía en algunos casos se ha identificado con un “sistema”, o con “intuiciones originarias”, o con “problemas”, o con “programas”, o con “temperamentos”. En fin, no nos interesa buscar un sustrato, en cierto modo estable del quehacer filosófico sino también ver sus fugas, sus descentramientos, una filosofía que lo sea en función de la vida, o una antifilosofía si sólo se define a la filosofía desde la institución académica. La génesis de los textos filosóficos sabemos que no obedece a un proceso natural, hay imposiciones, elusiones, alusiones, en este sentido, lo filosófico más que una cualidad es también las diferentes formas en que nos relacionamos con los textos, con lo escrito, qué hacemos con lo dicho y cómo reconstruimos lo no-dicho. En este sentido es que nos proponemos como tarea dibujar una nueva cartografía de ideas, con localizaciones críticas que nos permitan acercarnos a la filosofía con nuevas miradas. Macedonio Fernández es un punto de fuga a muchos lugares comunes planteados tanto desde la filosofía como desde la literatura pero al mismo tiempo puede ser un ancla, a nuestro entender, para pensar la filosofía en la Argentina.

---

*hispanoamericana* llama a Macedonio Fernández «el loco» en relación a un grupo de escritores especializado en lo «anormal» y dice que si bien por su edad pertenece a la generación de los nacidos entre 1865 y 1880 por sus publicaciones pertenece a la generación posterior «por la fascinación que su locura metafísica ejerció, según este autor, entre los bromistas de vanguardia...». México, FCE. 1954, p. 242. Néstor García Canclini lo llama “el fundador”, en referencia a sus tesis literarias (1972), y podríamos seguir dando referencias de lo que estamos hablando.

