

# CONOCIMIENTO E IDENTIDAD EN FERNANDO PESSOA

Antonio Diéguez

Psiquiatra C.S.M. Hortaleza

## **Resumen:**

Se plantea una reflexión sobre los diferentes modos de explorar el problema de la identidad personal. La filosofía, la ciencia o la religión han venido realizando propuestas desde registros epistemológicos más o menos convencionales. El psicoanálisis, solapado con algunas de estas narrativas aporta elementos de indiscutible valor coincidentes con la intuición poética sobre el *yo*. Aunque se revisan de manera somera algunas de las tradiciones epistemológicas aludidas el estudio toma como referencia principal la producción poética de Fernando Pessoa.

**Palabras clave:** poesía, filosofía, identidad, yo, Pessoa.

## **KNOWLEDGE AND IDENTITY IN FERNANDO PESSOA**

### **Abstract:**

A reflection on the different ways of exploring the personal identity problems is considered. The philosophy, science and religion have been making proposals from more or less conventional epistemological registers. The psychoanalysis, mixed with some of these narratives, provides elements of indisputable value coincident with the poetic intuition on the ego. Although some of the mentioned epistemological traditions are revised in a superficial way, the study takes as main reference the poetic production of Fernando Pessoa.

**Key words:** poetry, philosophy, identity, the ego, pessoaa.

## INTRODUCCIÓN

Si partimos de la aplicación de una mirada escéptica hacia cualesquiera nociones o presentaciones de la realidad es posible que a continuación, llevados por un espíritu pirroniano, sintamos la necesidad de proceder a algún tipo de indagación sobre las mismas. En ese proceso podemos investigar sobre problemas ya definidos —p.ej. en este trabajo se plantea la cuestión de la identidad— y, desde los registros epistemológicos habituales, buscar para ellos soluciones o respuestas, si no más acertadas, quizá más satisfactorias. Otra posibilidad, solo al alcance de inteligencias poco comunes, es formular auténticos problemas nuevos, lo que para la clarividencia pessoana de Álvaro de Campos conlleva normalmente su solución, pues <El problema no plantea dificultades: como la mayoría de los problemas, para resolverlo basta con darse cuenta de cuál es el problema...><sup>1</sup>. Sin embargo, no debe parecernos poco ambiciosa la opción de acometer problemas ya conocidos mediante una utilización distinta del vocabulario con que se enuncian, de suerte que nos podamos formular preguntas sobre el problema de manera diferente. Nuevas formulaciones que nos resulten, si no más esclarecedoras, al menos ilustrativas de la necesidad de modificar los viejos términos en los que el problema se venía planteando. Es en esa redescrición permanente, —como podemos encontrarla en la complejidad de la obra de Fernando Pessoa— donde se da la posibilidad de vislumbrar aquello que de ninguna otra manera podremos aprehender.

Cuando el lenguaje científico o la reflexión filosófica han afrontado la cuestión de la identidad individual no han obtenido mejores frutos que los recogidos en el arte o en la literatura. También es cierto que aunque Freud adelanta que <el yo no es ni siquiera dueño de su propia casa>, solo el psicoanálisis más despojado de pretensiones científicas ofrece aproximaciones sobre el problema del yo que impactan el imaginario de manera comparable a como lo hacen Borges, Walt Whitman, la vertiente poética de Kierkegaard o, muy particularmente, Fernando Pessoa. En efecto, es a tra-

<sup>1</sup> LOURENÇO, E., (2006), *Pessoa revisitado, lectura estructurante del «drama en gente»*, Valencia, Pre-textos, p. 9. Esta excelente obra, así como el no menos elogiado estudio, ya clásico, del poeta Angel Crespo, recién reeditado [CRESPO, A., (2007), *La vida plural de Fernando Pessoa*, Barcelona, Seix Barral] cubren bien el objetivo de una cierta familiarización con algunos aspectos biográficos de interés en la vida del poeta portugués y sobre todo con sus escritos, tanto los heterónimos como los realizados en su propio nombre. No obstante y aunque pueda resultar obvio, al tratarse de una de las cumbres literarias del siglo XX, las referencias a los estudios sobre diferentes aspectos de su obra serían interminables. Harold Bloom reconoce en la estudiosa portuguesa Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, a la crítica canónica de Pessoa. Por otra parte, es necesario señalar desde este primer momento que en este trabajo se ha evitado hasta donde resulta posible separar el estudio del pensamiento y la obra del escritor de los acontecimientos «reales» de la vida de Fernando Pessoa, con la intención de eludir el tan visitado género patográfico. Un trabajo que, al contrario, se centra más bien en la problemática psiquiátrica o psicopatológica de este poeta es el de GARCÍA, M.X., ANGOSTO, T., (1999), Los heterónimos de Fernando Pessoa y la búsqueda de la estabilidad, *R.A.E.N.*, 69, 133-148.

vés de sus heterónimos cómo el poeta portugués (se) responde de la única manera posible, quizás, a la que se nos antoja más complicada de las principales preguntas kantianas: <¿quién soy (yo)?>. El psicoanálisis, y en particular J. Lacan, hace suya y fertiliza la feliz intuición de Rimbaud, <yo es otro>, con la que el poeta francés expresó la imposibilidad de capturar el magma de identificaciones que nos constituye. Pessoa escribe a través del filósofo Antonio Mora <yo-mismo el otro><sup>2</sup>, mostrando —como en tantos otros lugares de su obra— la identidad como noción necesariamente plural, ligando alteridad e identidad como anverso y reverso inseparables de un mismo personaje en permanente recreación. Si la identidad nunca se puede atrapar por hallarse en cambio permanente, la alteridad tampoco, porque corren a la par. Su inevitable condición contextual, contingente, y la radical circunstancialidad del yo convierten en inútil el intento de plasmar una «instantánea» de esa imposible identidad monolítica.

Pero, de sobra es conocido, los gigantes también caminan sobre los hombros de otros gigantes, y tanto en la obra del pensador francés como en la creación poética pessoana queda bien reflejada la enseñanza hegeliana, desarrollada en la segunda sección de *Fenomenología del espíritu*, sobre la autoconciencia<sup>3</sup>, en la que rechaza que «yo = yo».

## EL LUGAR DEL ORÁCULO: POESÍA O METAFÍSICA

Cuando pensamos en la metafísica, la moral o la ciencia como ámbitos disciplinares diferenciados encontramos que ninguno de ellos ha resuelto sus propias aspiraciones a dar respuestas trascendentes y universales. Sin embargo, cuando todos ellos convergen en la creación poética despojada de cualquier pretensión de mostrar que el mundo o el yo tienen alguna suerte de naturaleza intrínseca, es probable que, paradójicamente, el resultado vaya más allá de lo estético, si es que esto último no es en sí mismo trascendente. Forzando las palabras: ¿puede haber un rastro de objetividad que satisfaga al metafísico en un ejercicio como la actividad poética nacido de la más pura subjetividad? En parecidos términos, Sartre se plantea el interrogante a propósito de Kierkegaard, encontrando que para el danés la paradoja consiste en que se descubre lo absoluto en lo relativo, lo universal en lo singular. Su reflexión nos resulta útil para lo que iremos abordando más adelante: <Mi prójimo es oscuro a plena luz; está alejado de mí por sus semejanzas aparentes; sin embargo yo le siento en su realidad profunda cuando ahondo en mí mismo, hasta encontrar en mí las condiciones trascendentes de mi propia realidad><sup>4</sup>.

<sup>2</sup> CRESPO (2007), p. 134.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F., (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 105-139.

<sup>4</sup> SARTRE, J.-P., (1980), El universal singular, en SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS Y OTROS, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 17-49, p. 33.

Si el lenguaje de la metafísica, particularmente desde Nietzsche, puede resultar inadecuado, la poesía es, en cambio, el modelo de un lenguaje no objetivante, no reducido a simple instrumento de información. Un registro desde el que poder capturar los universales, la esencia, el sentido, la verdad, o bien que nos revele la vacuidad de dichas nociones. En su manifestación más sublime, una expresión que frente a lo simplemente bello, Kant situaría en los límites del conocimiento discursivo<sup>5</sup>.

En *Canto de mí mismo* (sección 17), probablemente el poema más importante de Walt Whitman, poeta canónico norteamericano, podemos encontrar de manera clara y sencilla esa aspiración de trascendencia y «alma del universo», la misma del metafísico:

*Estos son en verdad los pensamientos de los hombres de todas las épocas y de todos los países:  
no son mis pensamientos originales,  
Y si no fuesen igualmente tus pensamientos, no valdrían nada, o casi nada,  
Si no son el enigma y la solución del enigma, no valen nada,  
Si no son cercanos y remotos al mismo tiempo, no valen nada,  
Esta es la hierba que brota dondequiera que hay tierra y dondequiera que hay Agua,  
Este es el aire común que baña al globo<sup>6</sup>.*

Inaugurada por Platón<sup>7</sup>, la vieja disputa entre filosofía y poesía por el lugar del oráculo no pudo zanjarse con Wittgenstein y Heidegger, aunque Nietzsche, su predecesor inmediato más inspirado en estas lides, —y muy frecuentado por Pessoa— sospechaba que sólo los poetas pueden apreciar verdaderamente la contingencia<sup>8</sup>, con lo que a la par advierte sobre el carácter inalcanzable de algún absoluto. No obstante, aún aceptando esto, la ventaja del poeta es dudosa si reparamos en la tensión existente entre trascendencia y originalidad en el acto creativo (osea, entre trascendencia y acto creativo sin más). Desde el momento en que la originalidad del poeta guarda relación con el reconocimiento de la contingencia está sentando de manera implícita (y contradictoria) alguna verdad inmutable, trascendente. En otras palabras, el acto creativo supremo, que por definición comporta originalidad, cambio, solo puede ser trascendente si se torna definitivo y universal, incompatible con nuevos actos creativos.

Aunque Platón, conciliador, no había resuelto el problema, prefirió pensar que <el poeta verdadero se convierte en filósofo>, para así concluir que <hay que dar a la poesía todas las oportunidades><sup>9</sup>.

<sup>5</sup> GARCÍA MORENTE, M. (1917), *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, p. 311.

<sup>6</sup> WHITMAN, W., (1979), *Hojas de hierba*, Barcelona, Organización editorial Novaro, p. 133.

<sup>7</sup> GUTHRIE, W.K.C. (1990), *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos, p. 522.

<sup>8</sup> RORTY, R., (2001), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, p. 46.

<sup>9</sup> GUTHRIE, (1990), p. 530.

Desde luego así lo hizo Fernando Pessoa, entregando a la creación poética todas las oportunidades de «varias vidas», o mejor, de «varias existencias». Y aunque para Harold Bloom resulte criticable la poesía <como un intento de superar la filosofía><sup>10</sup>, Heidegger, que la eleva a esencia de todas las artes, sitúa a la poesía —en su conferencia sobre Hölderlin— nada menos que como <el fondo que rige la historia><sup>11</sup>. También Pessoa sintió muy claramente la inspiración filosófica: <Yo era un poeta impulsado por la filosofía, no un filósofo dotado de facultades poéticas><sup>12</sup>. La poesía como única forma posible de manifestación del ser, o mejor dicho, como más adelante veremos del no-ser, frente a la fe o a la razón. Porque si no hay respuesta en la fe —escribe en *El libro del desasosiego*— tampoco podemos buscarla en la razón, porque esta <es la fe en lo que se puede comprender sin fe; pero todavía es una fe, porque comprender implica presuponer que hay alguna cosa comprensible><sup>13</sup>.

Sin embargo <la poesía es asombro, admiración, como de un ser caído de los cielos en plena conciencia de su caída, atónito ante las cosas. Como alguien que conociese el alma de las cosas y se esforzase por recordar ese acontecimiento, y se acordase de que no era así como las conocía, no con estas formas y en este estado, pero sin acordarse de nada más...><sup>14</sup>. Resulta muy ilustrativa, en fin, la distinción realizada por Pessoa en tres números sucesivos de *A Águia*, bajo el título *La nueva poesía portuguesa desde una perspectiva psicológica*, entre la filosofía como pensamiento individual y la filosofía como pensamiento poético, tras lo que el poeta portugués sentencia: <Tanto la filosofía del filósofo como la del poeta son cuestiones de temperamento, pero mientras el temperamento del filósofo es intelectual, el del poeta es emocional; ahora bien, lo que es intelectual es esencialmente *individual*, y lo que es emocional es esencialmente colectivo, y, por tanto, cuando se da en un individuo, es representativo de la colectividad a la que pertenece. Es por tanto la filosofía del poeta, y no la del filósofo, la que representa el alma de la raza a la que pertenece><sup>15</sup>. Podríamos aventurar que Pessoa parece estar dando aquí mayor legitimidad a la creación producto directo de lo que el psicoanálisis denomina *proceso primario*, situándolo en la misma génesis de la producción poética, pues surge <directamente del

<sup>10</sup> BLOOM, H., (2005), *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, p. 28.

<sup>11</sup> VATTIMO, G. (2006), *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, p. 113. Es la misma idea que ya había servido a Fichte para indicar, en su programa nacionalista radical de recuperación del espíritu popular alemán de 1808, que «entre los medios para introducir el pensamiento procedente de la vida espiritual en la vida común, el mejor es la poesía, constituyendo ésta el segundo aspecto fundamental de la formación espiritual de un pueblo (FICHTE, J.G. (1988), *Discursos a la nación alemana (1807-1808)*, Madrid, F.C.E., p. 87).

<sup>12</sup> Tomado de CRESPO, (2007), p. 53

<sup>13</sup> PESSOA, F. (2002), *Libro del desasosiego, compuesto por Bernardo Soares, ayudante de tenedor de libros en la ciudad de Lisboa*, Barcelona, Acontilado, p. 195.

<sup>14</sup> Tomado de CRESPO (2007), p. 64.

<sup>15</sup> PESSOA, F. (2003), *Crítica: Ensayos, artículos y entrevistas*, Barcelona, Acontilado, p. 67.

fondo oculto del alma><sup>16</sup>. No obstante también el poeta, como el filósofo, —matiza ahora— no solo revela sino que a la vez también esconde <las intuiciones metafísicas de una época (...) porque aunque la emoción surja de un fondo intuitivo, traiciona, por naturaleza, la precisión intelectual><sup>17</sup>. En el extremo, esa imposibilidad de aspirar a algún rigor en la expresión de lo más profundo queda bien reflejada en el apotegma de Nietzsche: <cuando encontramos palabras para algo, es que ya está muerto en nuestros corazones; existe siempre una suerte de desprecio en el acto de hablar><sup>18</sup>.

El lugar que reclama Pessoa para la poesía es el que en la cultura tradicionalmente habían ocupado la religión y la filosofía, el mismo que la Ilustración había reclamado para la ciencia. Aquello que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental, defendiendo que la mejor manera de aproximarnos a la idea de que el mundo o el yo tienen o no una naturaleza intrínseca, es modificando el uso del lenguaje, jugando con el vocabulario, y no a través del talento de argumentar bien.

Tradicionalmente se ha supuesto que los filósofos, en oposición a los poetas, ofrecen una «base» de nuestras obligaciones morales para con los demás, y se les ha atribuido una «racionalidad» consistente en ser capaces de mostrar la validez universal de sus propias posiciones particulares. Sin embargo, tanto Nietzsche como Foucault, filósofos de obligada consulta para entender a Pessoa, reclaman los privilegios del poeta al espetarnos <¿qué tiene que ver *connigo* la validez universal?>. Desde esa misma tradición posmoderna y aunque Zarathustra poeta, advierte que <los poetas mienten demasiado><sup>19</sup>, la doctrina heideggeriana —nos recuerda Vattimo— concibe la poesía como <puesta por obra de la verdad>, porque <la verdad —ante todo y más fundamentalmente que conformidad de la proposición con la cosa— es el abrirse de horizontes históricos y de destino en los cuales se hace posible toda verificación de proposiciones; trátase del acto en el que se instituye cierto mundo histórico-cultural en el que cierta «humanidad» histórica ve definida de modo originario los rasgos portadores de su propia experiencia del mundo><sup>20</sup>.

En este punto el planteamiento del autor de *Ser y tiempo* está enraizado en una tradición crítica de la metafísica que en su presentación más acabada —o, al menos, más inteligible— nos conduce al neopragmatismo rortyano, y que inicia sus pasos de

<sup>16</sup> Tiene interés, al respecto, el trabajo de GUILLAUMIN, J. (1978), La creación artística y la elaboración consciente de lo inconsciente con consideraciones particulares sobre la creación poética, en ANZIEU, D. y otros, *Psicoanálisis del genio creador*, Buenos Aires, Vancu, pp. 242-275.

<sup>17</sup> PESSOA (2003), p. 45.

<sup>18</sup> BLOOM (2005), p. 158.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, F. (2004), *Así hablaba Zarathustra*, Bogotá, Panamericana editorial, p. 139.

<sup>20</sup> VATTIMO, G. (2000), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 62. Algunos autores, —como p. ej. Alain Badiou— acreditan al pensamiento de Heidegger como el único, hasta nuestros días, <capaz de captar lo que se pone en juego en el poema...>; véase al respecto el reciente ensayo de LACOUÉ-LABARTHE, PH., (2007), *Heidegger. La política del poema*, Madrid, Trotta, p. 35.

manera explícita en el encuentro entre nihilismo y pragmatismo de finales del siglo XIX<sup>21</sup>. Ahí, en esas mismas coordenadas filosóficas está situado Pessoa, inexplicablemente subestimado en este aspecto por algún autor como Rendueles que en el interesante capítulo que le dedica en *Egolatría* califica como pretenciosas y triviales determinadas consideraciones del poeta portugués que en la actualidad cobran la vigencia que tuvieron hace un siglo: <El mejor filósofo, lejos de ser un buscador de verdades, deberá convertirse en un superfilósofo que logre la expresión del mayor cruce de opiniones filosóficas (el filósofo que sin voz propia hable con la voz de muchos)><sup>22</sup>. Una posición antiepistemológica neta aparece en sus escritos —orto y heteronímicos— de manera tan abundante que acaba convirtiéndose en uno de los denominadores comunes que recorren su obra: <Hijos, más vale estar a la sombra de un árbol que conocer la verdad, porque la sombra del árbol es verdadera mientras dura, y el conocimiento de la verdad es falso en el conocimiento mismo><sup>23</sup>.

Pero ya nos recordaba anteriormente que, aunque con inspiración filosófica, él es un poeta y es obvio que ese es el registro desde el que plasma de manera óptima la expresión de su pensamiento. Escribe Álvaro de Campos:

*<No: no quiero nada  
Ya os he dicho que no quiero nada.*

*No me vengáis con conclusiones!  
La única conclusión es morir.*

*¡No me traigáis estéticas!  
¡No me habléis de moral!  
¡Llevaos de aquí la metafísica!*

*¡No me pregonéis sistemas completos, no me pongáis en fila conquistas  
de las ciencias (de las ciencias, Dios mío, de las ciencias);  
de las ciencias, de las artes, de la civilización moderna!*

*¿Qué mal he hecho yo a todos los dioses?*

*Si tienen la verdad, ¡guárdesenla! (...)><sup>24</sup>*

<sup>21</sup> Un estudio sobre la importancia de la filosofía neopragmatista dentro del marco de la llamada posmodernidad y tomando como referencia principal la obra de Richard Rorty, que -aunque aplicado a su influencia en el ámbito de la salud mental- puede resultar ilustrativo de las posiciones antifundamentistas y relativistas pessoanas puede encontrarse en DIÉGUEZ, A. (e.p.), Neopragmatismo y posmodernidad en psicoterapia, *R.A.E.N.*

<sup>22</sup> RENDUELES, G., (2004), *Egolatría*, Oviedo, KRK ediciones, p. 169.

<sup>23</sup> PESSOA, F. (2007), *La educación del estoico*, Barcelona, Acantilado, p. 61.

<sup>24</sup> PESSOA, F. (2001), *Un corazón de nadie. Antología poética (1913-1935)*, Barcelona, Circulo de lectores, p. 427.

*Poesía y Verdad*, en fin, palabras que el «incontestable» Goethe quiso unidas para, desde su «universalidad», nombrar lo más personal e irreplicable, su autobiografía y de alguna manera su identidad: <no soy yo quien hace el poema sino ellos los que me hacen a mí>.

## HACIA UNA IDENTIDAD ESTÉTICA

En la tradición filosófica y literaria ilustradas asuntos éticos y estéticos se entrelazan de manera indiscernible cuando se trata de ese viaje al *yo mismo* llamado investigación de la propia identidad, mezcla también de ficción y de experiencia. Junto a un yo de una pieza, claro y transparente, centrado y dotado de razón, fundamentado en el <cógito ergo sum> cartesiano, despierta un concepto de yo-mismo más estético que metafísico, que sospecha de la disarmonía entre pasiones y deberes, ¿cómo y qué disimular o mostrar, si ni él mismo se conoce? Se opta entonces por iluminar la complejidad misma de la existencia humana y de sus impulsos más íntimos, poniendo al descubierto un paisaje interior de inesperada variedad. El yo tiene una voz coral, no es uno, sino la suma mutable de muchos. Suma inexacta o imposible, —como enseñará el psicoanálisis en el tiempo ya de Pessoa—, puesto que nunca podremos conocer un todo si no tenemos acceso a una de las partes.

Los extraordinarios monólogos corales de Diderot anuncian la evolución del sujeto estético (pos) moderno que, en algunos de sus mejores casos —Hölderlin, Keats, Kierkegaard, Nietzsche, Rimbaud,....Pessoa—, terminará siendo ejemplo vivo de esa imposibilidad de una identidad monolítica trascendental y de la condición contingente y fragmentaria de un yo compuesto de muchas identidades. En *Uno, ninguno y cien mil*, Pirandello —otro precursor de la noción de sujeto posmoderno—, elige como tema central la cuestión de la identidad vivida por el protagonista Vitangelo Moscarda. Sujeto de múltiples facetas, se percibe incapaz de oponerse a la imagen construida por los otros, pura apariencia: los cien mil perfiles de su persona. Ya para sí era un don nadie delante de la opinión ajena. Perdido de sí, no consigue oponerse a las imágenes construidas por los otros: las máscaras sociales. Sus personajes se debaten contra la tiranía de la máscara social<sup>25</sup>.

Esta composición repugna, sin embargo, tanto al racionalismo y al idealismo trascendental como a la tradición religiosa y metafísica, luego colisiona con las tradiciones fundamentales de la cultura occidental<sup>26</sup>. Por eso el sujeto poético encarna de

<sup>25</sup> JANOWSKI, J. C., (2003), *Lo uno y lo múltiple en Fernando Pessoa. Una aproximación desde la psicología analítica*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, p. 30.

<sup>26</sup> Desde los estudios de Levy-Bruhl, en las primeras décadas del siglo pasado, se conoce el carácter marcadamente cultural de la noción de identidad. Al contrario que en nuestra «civilización», <Los primi-

un modo especialmente intenso y radical las tensiones y paradojas del ciudadano (pos) moderno, convertido en el arquetipo de todo lo que reprueba la moral conservadora y de todo lo que es absurdo para el racionalismo positivo. Efectivamente, nada hay más autónomo que un sujeto que se fabrica a sí mismo, y puesto que la sociedad moderna basada en principios liberal-democráticos no puede prescindir del ideal ilustrado de autonomía, el sujeto poético se convierte simultáneamente, como precursor de la autonomía y la libertad del individuo, en arquetipo de la identidad ideal (pos) moderna —el nuevo héroe— y en negación o amenaza contra las convenciones y prácticas sociales que impiden o limitan su ideal. En vez de <o lo uno o lo otro> que exigirá Kierkegaard, lo suyo es ser el uno y el otro, o cuantos más mejor si tomamos como ejemplo los más de setenta heterónimos de Pessoa. Ciertamente es que tanto el filósofo existencialista como el creador del *drama en gente* viven como auténticas personalidades corales que transforman creativamente la fragmentariedad de su *alma* en auténticas obras de arte, *vidas de artista* que, si moral o psíquicamente parecen imposibles, estéticamente son muy fecundas. Ambos, modelo de sujeto maldito, condenado o bien a la soledad y la incomunicación con sus coetáneos o bien a perecer en los avatares de su guerra interior, sin que resulte extraño que el Occidente cristiano le asimile al demonio —el de las mil apariencias— y que su arquetipo trágico sea Fausto, seducido por la ambición antinatural de serlo todo.

## NUEVAS PREGUNTAS SOBRE EL YO

La indiscutible utilidad —principalmente en el lenguaje coloquial— de la palabra <yo> para cualquier ser humano (lo que incluye al poeta) solo es comparable a las garantías de fracaso para casi cualquier intento de descifrarla. Por lo mismo, el poeta se consagra más a redescubirla, a reformularla y no tanto a un conocimiento de la misma. Aún siendo conscientes de la enorme y variada carga conceptual que acompaña al vocablo desde Freud y sus epígonos doctrinales, si pensamos en las conocidas palabras de Epicuro con las que discutiendo el temor a la muerte plantea-

---

tivos —escribe el intelectual francés— apenas se representan al individuo en sí mismo (...), para el primitivo el sentimiento vivo interno de su persona no lleva consigo un concepto riguroso de la individualidad unitaria (...). El individuo sólo es él mismo a condición de ser al mismo tiempo otro que sí mismo. Bajo este nuevo aspecto, lejos de ser uno, tal como nosotros lo concebimos, es a la vez uno y varios. Es pues, por así decirlo, un verdadero <lugar de participaciones>. LEVY-BRUHL, L., (1985), *Alma primitiva*, Madrid, Sarpe, pp. 185 y 200. En esa misma línea, los planteamientos narrativistas en salud mental, tan de actualidad, nos recuerdan que <en el pensamiento budista no existe el concepto de un sí mismo limitado y dominante, ni el de un ego, ni tan siquiera el de un inconsciente>. Puede verse -p. ej.- en LAX, W.D., (1997), *Narrativa, construccionismo social y budismo*, en PAKMAN, M. (comp. ), *Construcciones de la experiencia humana, vol. II*, Barcelona, Gedisa, pp. 147-171, p. 150.

ba un imposible encuentro con la misma —<Cuando yo estoy, la muerte no está, y cuando está la muerte, yo no estoy>— encontramos un buen ejemplo de que la palabra <yo> es un vocablo hueco, aquí tanto como la palabra <muerte>. Por lo tanto, —de acuerdo con Foucault— <descubrimos que (hay) que tratar de liberar todo lo que se oculta detrás del empleo aparentemente simple del pronombre <yo>. El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la que es difícil hablar y sin la cual no podemos hablar><sup>27</sup>. Pero precisamente por tratarse de una palabra vacía, se hace posible al ser usada su automático relleno con todo tipo de materiales traídos, pocas veces de manera consciente, de las múltiples facetas, circunstancias, posiciones, contextos, identificaciones, etc, creando un espejismo de unidad (identidad) que, no obstante, hace imposible una autodefinición que pretenda salvar la contingencia.

Alguna suerte de tradición esencialista, anclada en las raíces de la modernidad (o existencialista) nos ha venido presentando como más cargada de sentido la pregunta <¿quién soy?> que otras formulaciones sobre uno mismo cuya respuesta nos haría, quizás, más reconocibles ante nosotros mismos. La respuesta al <quién soy> es imposible, o bien incompleta, acaso parcial si aceptásemos la intercalación obligada de algún adverbio orientativo, p. ej. <yo también soy> o <yo ahora soy>, etc. Oscura e insondable en cualquier caso, tal como Saramago hace que se la plantee Ricardo Reis: <¿quién soy yo que los otros no sean?><sup>28</sup>. Otras preguntas como <¿qué soy?>, <¿cómo funciona?> o <¿qué hago?> admiten grados muy significativos de renuncia a la introspección pero podrían conducirnos a resultados más prácticos. Hasta ahí llegó Ortega con el perspectivismo de su conocido <Yo soy: yo y mi circunstancia>, <El hombre es el ente que se hace a sí mismo> que aunque fatalmente dependiente del contexto, lo hará siguiendo un <...programa vital (que) es el yo de cada hombre><sup>29</sup>. La dimensión intrapsíquica, aquí ausente, la encontramos volviendo al ingeniero-poeta Álvaro de Campos —único heterónimo que permite a Pessoa la mención positiva de la ciencia con fines argumentativos—, cuando señala que nada nos resuelve el dogma de la personalidad única heredado del cristianismo, (que —pregona— hay que abolir al igual que <el prejuicio de la individualidad> y <el dogma del objetivismo personal>): <Esto es, que poseemos una Personalidad «separada» de la de los demás. Esto es una ficción teológica. La personalidad de cada uno se compone (como lo sabe la Psicología moderna, especialmente desde que viene prestando mayor atención a la Sociología) del entrecruzamiento social con las «per-

<sup>27</sup> ROUDINESCO, E., PLON, M. (1998), *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, p. 997.

<sup>28</sup> El pasaje ligeramente ampliado ilustra muy bien el problema que se está tratando: <...y, de tantos innumerables que en mí viven, yo soy cuál, quién, Quain, qué pensamientos y sensaciones serán los que no comparto por pertenecerme a mí sólo, quién soy yo que los otros no sean, o hayan sido o sean alguna vez>, SARAMAGO, J., (1999), *El año de la muerte de Ricardo Reis*, Madrid, Alfaguara, p. 28.

<sup>29</sup> Tomado de CABALEIRO GOÁS, M. (1998), *Temas psiquiátricos*, Lugo, Asociación Gallega de Psiquiatría, p. 210.

sonalidades» de los otros, de la inmersión en corrientes y tendencias sociales y de la fijación de rasgos hereditarios oriundos, en su mayor parte, de fenómenos de orden colectivo. Así, tanto en el presente como en el futuro y en el pasado, somos parte de los otros y los otros son parte de nosotros. Para el autosenntimiento cristiano, el hombre más perfecto es aquel que con mayor verdad pueda decir «yo soy yo»: para la ciencia, el hombre más perfecto es el que con mayor justicia pueda decir «yo soy todos los otros»<sup>30</sup>. De esta manera, Pessoa deja planteado un concepto del yo radicalmente posmoderno, en la acepción filosófica y —si se prefiere, además— cronológica de esta expresión, plenamente coincidente con la que continúa desarrollando el construccionismo del siglo veintiuno<sup>31</sup>.

Podrá no faltar quien con mirada de psicopatólogo califique como frontera la experiencia yoica pessoana, pero tampoco quienes se identifiquen con los interrogantes que subyacen a la misma. Así, Voloshinov: <¿Qué tipo de realidad corresponde a la psiquis subjetiva? *La realidad de la psiquis interior es la misma realidad que la del signo*. Fuera del material de los signos no hay psiquis... Por su propia naturaleza existencial, la psiquis subjetiva debe localizarse en algún lugar entre el organismo y el mundo externo, en la *frontera* que separa estas dos esferas de realidad... La experiencia psíquica es la expresión semiótica del contacto entre el organismo y el ambiente externo><sup>32</sup>.

En este contexto, no debe resultarnos nada extraño que en las introspecciones del adolescente Mário de Sá-Carneiro, —mucho más que un privilegiado interlocutor de Pessoa— pueda ya encontrarse con facilidad el reconocimiento de un yo cambiante, sujeto a la contingencia:

*<Después de vagabundear durante algún tiempo, perdido, en otros países, olvido quién soy, casi, y no me hacen recordar ni la atmósfera ni el paisaje... ni las personas que me rodean... Y pienso si de verdad seré yo mismo; me convenzo de que no lo soy... Nunca pude creer que fuéramos absolutos: el medio que nos envuelve es también una parte de nosotros, seguramente. Así que tene-*

<sup>30</sup> Tomado de ORDÓÑEZ, A., (1991), *Fernando Pessoa, un místico sin fe. Una aproximación al pensamiento heteronímico*, México, Siglo veintiuno editores, p. 185.

<sup>31</sup> Puede resultar muy ilustrativa al respecto la conversación entre K. Gergen y M. Elkaim, en particular lo reflejado bajo el epígrafe «De la multiplicidad de los <yo-es>», recogida en GERGEN, K. J., (2006), *Construir la realidad. El futuro de la psicoterapia*, Barcelona, Paidós, pp. 23-43. Por otro lado, Castilla del Pino, refiriéndose muy recientemente a la versatilidad del yo, propone <la consideración del sujeto como un sistema posibilitador de n-yoes para su actuación en n-contextos concretos (...) Con otras palabras, un sistema que permite la adaptación a las situaciones tan variadas de la realidad para su ulterior inserción y transformación —a veces radical— (...) Si el yo es solo una de las n-maneras de manifestación del sujeto, la pregunta de 'quien' se es debe sustituirse por esta otra: ¿cuales son las posibilidades de ser de cada cual?>: véase CASTILLA DEL PINO, C. (2004), Prólogo a RENDUELES, G., (2004), *Egolatría*, Oviedo, KRK ediciones, pp. 9-10.

<sup>32</sup> Citado en SHOTTER, J., (2005), El lenguaje y la construcción del sí mismo, en PAKMAN, M. (comp.), *Construcciones de la experiencia humana, vol.I*, Barcelona, Gedisa, pp. 213-225, p. 213.

*mos que cambiar en el alma —y puede que también en el cuerpo, quién sabe— según el lugar en el que nos encontramos*><sup>33</sup>.

## IDENTIDAD Y UNIDAD

Si nos detenemos un instante en el vocablo *identidad* advertiremos de inmediato que su uso también resulta problemático. Si al preguntarme *quien soy* prefiero pensar en mi identidad no como un permanente proceso de autocreación sino como algo intrínseco exclusivamente a mi persona e irreplicable, tendré que buscar esa característica *única*, descartable en todos los demás seres humanos. Esa peculiaridad que, p. ej. el psicoanálisis, tras el papel estructurante jugado inicialmente por la imagen corporal en la «identificación primordial» (estadio del espejo), acaba situando en un singular e intransferible modo de *gozar*<sup>34</sup>. Desde otro paradigma, no menos influyente que el anterior, la psicología jaspersiana propugna la *unidad* del yo como una de las propiedades necesarias de la conciencia del yo frente a la conciencia de objetos<sup>35</sup>. En cambio desde el punto de vista de una psicología de la percepción la respuesta podría definitivamente estar en el cuerpo, que es donde Locke sitúa la <identidad del hombre><sup>36</sup>, aunque de inmediato pensamos que también la anatomía puede ser perfectamente reproducible<sup>37</sup>. Por lo mismo, el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, acaba estableciendo la residencia de la <identidad personal> en la conciencia misma, dando inicio a la duradera aunque algo tosca psicología de las facultades<sup>38</sup>.

Tras advertir la contradicción de suponer que <uno y el mismo objeto persiste y no persiste en el tiempo>, Hume señaló que la idea que suministra un objeto singular no es la de identidad sino la de unidad. Pero si un objeto singular no puede suministrar la idea de identidad, es aún más obvio que tampoco puede hacerlo una multiplicidad de objetos diferentes. ¿De dónde, pues, puede venir la idea de identidad? ¿En qué puede consistir? La respuesta del filósofo británico es que la idea de identidad es producto de un error cometido de forma natural cuando pensamos en el tiempo, osea cuando atribuimos identidad a un objeto queremos decir que el objeto existente en un momento es idéntico consigo mismo en otro momento<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> SÁ-CARNEIRO, M., (2007), *El cielo en llamas*, Madrid, Gadir, p. 32.

<sup>34</sup> FERNANDEZ BLANCO, M., (2006), El lenguaje del <yo> en la modernidad, ([http://www\\_savefile.com/files/517277](http://www_savefile.com/files/517277)).

<sup>35</sup> JASPERS, K., (1993), *Psicopatología general*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 143-145.

<sup>36</sup> LOCKE, J. (1994), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica, p. 314.

<sup>37</sup> En este modelo, ahora ya ni siquiera podría responderse que somos «un cierto ADN». La posibilidad de la clonación supondría el fin de la identidad como algo único.

<sup>38</sup> LOCKE (1994), p. 318.

<sup>39</sup> AYER, A.J. (1988), *Hume*, Madrid, Alianza editorial, p. 75.

A.J. Ayer señala que la cuestión de la identidad personal plantea para Hume un problema que no es capaz de resolver, aunque los argumentos esgrimidos nos hacen pensar que el empirista escocés llegó hasta donde se puede en una cuestión tan peliaguda para la filosofía. <Es evidente —escribe Hume— que la idea, o la impresión más bien, de nosotros mismos siempre está íntimamente con nosotros, y que nuestra conciencia nos da una concepción tan vívida de nuestra propia persona que no es posible imaginar nada que, a este respecto, pueda superarla>. En otros lugares de su obra afirma algo diferente —por lo que Ayer señala lo antedicho como un lapsus— al asegurar que <ninguna impresión es constante e invariable, uno no tiene impresión de sí mismo>. <Por mi parte —dice— cuando entro más íntimamente en lo que llamo mi yo siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. En ningún momento puede atrapar a mi yo desprovisto de percepción y nunca puedo observar otra cosa que la percepción>. En definitiva también <puedo aventurarme a afirmar del resto de la humanidad que no son sino un manojo o colección de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con rapidez inconcebible y están en perpetuos flujo y movimiento><sup>40</sup>. Nada que ver con la contundencia de la posición mostrada, hacia 1930, por Freud en *El malestar en la cultura*, uno de sus textos más emblemáticos: <En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás><sup>41</sup>. Y, ya sabemos, Pessoa... <Me siento múltiple. Soy como un cuarto con innumerables espejos fantásticos que dislocan reflejos falsos, una única anterior realidad que no está en ninguno y está en todos><sup>42</sup>.

### ACCIÓN, CREACIÓN DE SÍ (OBRA) Y EXISTENCIA

El poeta podría decirnos mucho acerca de la identidad si aceptamos, con Freud, que en los poetas tenemos a <los más profundos conocedores del alma humana><sup>43</sup>. Pero de la mencionada frase de Goethe con la que nos indicaba que recibe la identidad de sus poemas, a pesar de su autorreferencialidad, se deduce que el poeta sin el poema no es sino un simple *clon* mortal. Luego es la obra, la ficción, la que otorga identidad al poeta, la que le permite crearse a sí mismo. De igual forma —escribe Eduardo Lourenço— <en la exégesis universal de Pessoa los poemas-Caeiro, Reis,

<sup>40</sup> Ibid. pp. 88-89.

<sup>41</sup> FREUD, S. (1974), *Obras completas, tomo VIII*, p. 3018.

<sup>42</sup> CRESPO (2007), p. 158.

<sup>43</sup> FREUD, S. (1988a), El delirio y los sueños en la <Gradiva>, de W. Jensen, en *Obras Completas, vol. VI*, Barcelona, Orbis, pp. 1285-1336, p. 1287.

Campos son *sombra* de sus ficticios padres cuando es evidente precisamente lo contrario. Alberto Caeiro, Reis, Campos, e incluso Fernando Pessoa, «él mismo», sólo son (*¿qué otra cosa podrían ser?*) *sus poemas*<sup>44</sup>. Recordemos que Foucault va aún más allá cuando en su ensayo, titulado de manera significativa *¿Qué es un autor?*, pone en duda la existencia misma del autor, reduciéndolo a una pura función, que él llama función-sujeto o función-autor<sup>45</sup>.

Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de <conocer la verdad>. Su definición de la verdad como <un ejército móvil de metáforas> equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de <representar la realidad> por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. Él tenía la esperanza —plantea Rorty— de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el <mundo verdadero> de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, se habría creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente, osea un lenguaje propio antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado<sup>46</sup>. Como dejó escrito Foucault, no era otra sino esa —la subjetivación de la verdad— la meta perseguida a través de las técnicas estoicas del yo<sup>47</sup>. La ausencia de esa capacidad de subjetivación necesaria para que haya proceso creativo, deviene en inexistencia, por lo que el Barón de Teive —un semi-heterónimo pessoano— se suicida tras dejar constancia de <la imposibilidad de hacer arte superior><sup>48</sup>.

Si aplicamos a Pessoa las consideraciones que Rorty realiza en el segundo volumen de sus *Escritos filosóficos* acerca de <El caso de Foucault><sup>49</sup>, podemos verlo como alguien sometido a la tensión característica del intelectual romántico que también es miembro de una sociedad con sus correspondientes parámetros políticos y morales. Pero mucho más que Foucault, Pessoa piensa que aquello que los demás entenderíamos como su identidad moral ni mucho menos agota su descripción de sí mismo. No piensa que su conducta hacia los demás seres humanos sea lo más importante de sí mismo, no más desde luego que su búsqueda privada de autonomía, en definitiva su conocimiento de sí, su negativa a ser exhaustivamente describible en

<sup>44</sup> LOURENÇO (2006), p. 22.

<sup>45</sup> AGAMBEN, G. (2001), Identificación y desidentificación de un autor llamado José Bergamín, *Archipielago*, 46, pp. 81-87, p. 81.

<sup>46</sup> RORTY (2001), p. 47.

<sup>47</sup> FOUCAULT, M. (2000), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., p. 73.

<sup>48</sup> Es el subtítulo de *La educación del estoico*, [PESSOA, (2007)].

<sup>49</sup> RORTY, R. (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, p. 269.

palabras que se apliquen a otra persona distinta de sí mismo. Uno y otro comparten con Blake y Baudelaire, así como con Nietzsche y Heidegger la necesidad de tener un sí mismo que es autónomo, en el sentido de estar inventado por uno mismo. Encontrar para uno mismo palabras ciertas pero antes nunca dichas y solo aplicables a sí mismo. <Creé para mi vida una orientación estética —escribe el semi-heterónimo Bernardo Soares— y orienté esa estética hacia lo puramente individual><sup>50</sup>.

Pero, como Rorty nos recuerda, al abandonar la noción tradicional de verdad Nietzsche no abandonó la idea de que un individuo podía hacer remontar a su origen los rastros idiosincrásicos que llevan nuestras acciones. Sólo rechazó la idea de que ese remontar fuera un proceso de descubrimiento. De acuerdo con su concepción, al alcanzar esa suerte de conocimiento de sí no llegamos a conocer una verdad que está ahí afuera (o aquí adentro) desde siempre. Concebía, más bien, el conocimiento de sí como una creación de sí. El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia, rastreando las causas, se identifica con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, osea, idear algunas metáforas nuevas<sup>51</sup>. Porque como bien entendió Pessoa, toda descripción literal de la identidad de uno —osea, la utilización de un juego heredado de lenguaje con ese propósito— necesariamente fracasará. Esto puede resultar paradójico, porque habitualmente pensamos las causas como algo que se descubre y no que se inventa.

Identificar en nosotros mismos algún tipo de esencias absolutas y perdurables en el tiempo puede resultar tan fácil o tan difícil como creer en ellas. <Yo me creo en el infierno, luego estoy en él>, escribió Rimbaud. Goethe no era un escéptico y sin embargo —como ya hemos visto— presentó su identidad como inseparable de su obra. Gustav Klimt, «el artista del alma», nos remite casi de manera textual al proverbio <por sus obras los conoceréis>, en uno de los escasos textos autógrafos que se le conocen, asegurando que <Las palabras, habladas o escritas, no me salen con facilidad, especialmente cuando tengo que decir algo sobre mí mismo (...). Si alguien quiere descubrir algo en mí (...), puede contemplar atentamente mis pinturas y tratar de descubrir a través de ellas lo que soy y lo que quiero><sup>52</sup>. Pessoa expresa la verdad de su identidad precisamente a través de la creación de identidades que al ser declaradamente ficticias, devienen reales. A través de ellas, poniéndolas en acción, desarrollando el *drama em gente*, muestra algunos de sus rostros de la manera fragmentaria y sujeta a cambio permanente que ya conocemos. Criticando una concepción estática del individualismo, escribe: <Se nos valora por lo que pensamos, no por lo que hacemos. Olvidamos que, por aquello que no hicimos, no fuimos; que la

<sup>50</sup> PESSOA (2002), p. 269.

<sup>51</sup> RORTY (2001), p. 47.

<sup>52</sup> NIETO, C., (2007), *Gustav Klimt. El artista del alma*, Madrid, Libsa, p. 11.

primera función de la vida es la acción...><sup>53</sup>. Pero la angustia existencial, el flirteo nihilista, el escepticismo, en fin, un exceso quizás de *inquiétude de sí*, hacen que en Pessoa esa *acción* rara vez vaya encaminada hacia un objetivo diferente de la búsqueda de la obra, o sea de la construcción de sí mismo. En cambio, desde el mismo empeño en retratar como poeta la inasibilidad del *yo*, su coetáneo —aunque no llegaran a conocerse— César Vallejo, muestra en su escritura una clara intención de dirigir esa necesidad de conversión de la acción personal en fruto colectivo<sup>54</sup>.

La obra, pues, nos da existencia. Por eso — y así lo quiso Pessoa— podemos decir que tan reales son Reis, Soares, Campos o Caeiro como Fernando Antonio Nogueira Pessoa. Si apartamos por un momento el *yo* y no confundimos existencia con consciencia, podemos pensar que no existo-para-mí-mismo, sino que se existe para alguien o por alguien (de hecho todo comienza para uno porque alguien hizo algo), y que por lo tanto es la acción, la obra la que perpetúa *realmente* nuestra existencia. En este sentido Sócrates o Goethe, como Mahoma o Jesucristo, representan para nosotros *realidades tangibles*; existen en mi mundo del mismo modo que cualquier persona con la que me relacioné de manera significativa en el pasado o interactúo en este instante. En *El año de la muerte de Ricardo Reis*, este médico-poeta y Fernando Pessoa, que hacía poco tiempo había fallecido, tienen una agradable conversación, gracias a José Saramago que en un pasaje inmediatamente anterior reflexiona con Reis: <...la nada existe realmente, es lo que hubo antes, no es después de muertos cuando entramos en la nada, de la nada, sí, procedemos, empezamos por el no-ser, y muertos, cuando lo estemos, seremos algo disperso, sin conciencia pero existiendo><sup>55</sup>. La obra, efecto de la acción, produce identidad y a través de ella la posibilidad de una existencia trascendente, independiente de la vida biológica.

### **JE EST UN AUTRE**

<Dios mío, Dios mío, ¿a quién asisto? ¿Cuántos soy? ¿Quién es yo? ¿Qué es esa pausa que hay entre mí y mí?><sup>56</sup>.

No se trata aquí del testimonio íntimo de algún episodio disociativo ni de la urgente manifestación angustiada de una crisis de despersonalización que pueda zanjarse con una sentencia psicopatológica. Es la expresión viva y descarnada, pero sobre todo enormemente sutil de un sentimiento profundo y permanente de *desasosie-*

<sup>53</sup> PESSOA, (2007), p. 23.

<sup>54</sup> KOVADLOFF, S. (1988), Vallejo y Pessoa: lo poético, lo político, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 454-55, vol. I, pp. 87-95, p. 94.

<sup>55</sup> SARAMAGO, (1999), p. 98.

<sup>56</sup> PESSOA, (2002), p. 232.

go, una constante en la obra pessoana al situarse como espectador de su identidad y no encontrar en el yo más que una instancia de desconocimiento.

*<Fui poco a poco encontrando en mí mismo el disgusto de no encontrar. No encontré razón ni lógica sino en un escepticismo que ni siquiera buscaba una lógica para defenderse><sup>57</sup>.*

No obstante, y a pesar de estas palabras del semi-heterónimo Soares, bien sabemos que no fue la inhibición el destino de los interrogantes de Pessoa. Al contrario, como su admirado Whitman intuye que <dentro del hombre había multitudes><sup>58</sup> y sacarlas a la luz y ponerlas en juego será la meta de su vida y origen de su existencia: *<El más alto grado del sueño es aquel en que, creado un cuadro con personajes, los vivimos todos al mismo tiempo —somos todas esas almas conjunta e interactivamente. Es increíble el grado de despersonalización y de encenizamiento del espíritu a que esto conduce y es difícil, lo confieso, huir de un general cansancio por todo el ser al hacerlo... ¡Pero el triunfo es tan grande!><sup>59</sup>.*

Como el yo está en el exterior es allí donde hay que buscarlo para encontrarse, o lo que es lo mismo, para crearse. Freud señala <la tendencia del poeta moderno a disociar su yo por medio de la autoobservación en yoes parciales, y personificar en consecuencia en varios héroes las corrientes contradictorias de su vida anímica><sup>60</sup>. Pessoa, otorga vida propia y enriquece esos «yoes parciales», reduciendo así el déficit de identidad o expandiéndola, según la expresión que Rorty utiliza refiriéndose a los ejemplos de Hegel o del mismo Freud<sup>61</sup>.

Si bien es cierto que en el trasfondo de cualquier análisis genealógico siempre se encuentra el germen freudiano, la idea pessoana de una identidad plural ha sido estudiada a la luz de la psicología analítica de Jung<sup>62</sup>. Sin embargo, el planteamiento

<sup>57</sup> Ibid. p. 268.

<sup>58</sup> VÁZQUEZ, M. A., (1988), *Fernando Pessoa: Identidad y diferencia*, Sevilla, Editoriales andaluzas unidas, p. 53.

<sup>59</sup> PESSOA (2002), p. 517.

<sup>60</sup> FREUD, S. (1988b), El poeta y los sueños diurnos, en *Obras Completas, vol. VI*, Barcelona, Orbis, pp. 1343-1348, p. 1347.

<sup>61</sup> Para Rorty, el intento de algunos individuos excepcionales de convertir su vida en una obra de arte puede adoptar una de dos formas antitéticas: la búsqueda de la pureza o la búsqueda de la expansión de sí mismo. La vida ascética recomendada por Platón y criticada por Nietzsche es el paradigma de la primera. La vida <estética> criticada por Kierkegaard es el paradigma de esta última. El deseo de expandirse a sí mismo es el deseo de abarcar cada vez más posibilidades, de aprender constantemente, de dedicarse por completo a la curiosidad, de concluir habiendo concebido todas las posibilidades del pasado y del futuro. Fue la meta que compartieron, por ejemplo, Sade, Byron y Hegel. De acuerdo con esta interpretación, Freud es un defensor de esta vida estética, la vida de una interminable curiosidad, la vida que pretende extender sus límites en vez de encontrar su centro [véase RORTY (1993), pp. 215-216].

<sup>62</sup> JANOWSKI (2003).

de que <lo exterior está presente en lo interior> parece entroncado de manera mucho más obvia con el impulso lacaniano<sup>63</sup>, desarrollado en un tiempo en el que ninguna influencia directa sobre el poeta pudo ejercer el psicoanalista francés. En el marco de la tópica lacaniana, lo imaginario se define como el lugar del yo por excelencia, como un <señuelo ligado a la experiencia de un clivaje entre el *moi* y el *je* (el sujeto)><sup>64</sup>. Lacan explica que lo que produce el efecto de alienación del sujeto es el hecho de que el Yo se forme por una serie de identificaciones con «imagos», manejando así este concepto que toma prestado de Jung<sup>65</sup>, quien lo introdujera en 1912, coincidiendo plenamente —ahora sí— con el despliegue de la producción pessoana.

El neologismo *extimidad*, existente ya en Lacan, recibe un tratamiento bastante enriquecedor conceptualmente por parte de J.-A. Miller, que lo convierte en una noción menos críptica y muy útil para lo que venimos tratando: <estructuralmente, lo más interior —es la definición del diccionario de lo que se llama lo íntimo— es, en la experiencia analítica, exterior, tiene un carácter de exterioridad (...), lo más íntimo es a la vez lo más escondido. Ya ahí tiene este sentido en el que lo más íntimo, por una cierta paradoja, no es un punto de transparencia sino de opacidad. (...) Extimidad no es lo contrario de intimidad. La extimidad dice que lo íntimo es Otro...><sup>66</sup>.

En Pessoa, la creación heteronímica no es sino la búsqueda desde el imaginario, condenada de antemano al fracaso en su aspiración de completud, de todos los yoes posibles, fuentes inacabables de identificaciones que nunca cristalizan en identidad. Así: <He creado en mí varias personalidades constantemente (...) Para crear me he destruido tanto, me he exteriorizado tanto dentro de mí que dentro de mí ya no existo sino exteriormente...><sup>67</sup>.

Pero aunque nunca lleguen a completarla, los heterónimos producen identidad, son lo éxtimo del sujeto-Pessoa, <ese Otro —escribe Lacan— con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita><sup>68</sup>. De esta manera en <yo es *otro*><sup>69</sup>, la célebre frase de la carta enviada por Rimbaud a Paul Demeny el 15 de mayo de 1871, puede encontrarse un rastro común a la inspiración lacaniana y la intuición del poeta de *Mensagem*. La huella de un yo alienado, un extraño, un yo que no pasa de ser una posibilidad, que cada vez es uno (otro) incompleto, y que la riqueza del imaginario pessoano muestra en la esencia de su multivocidad.

<sup>63</sup> Agradezco a Antonio Ceverino el haberme puesto sobre la pista de la importancia de los desarrollos lacanianos para el estudio de este problema.

<sup>64</sup> ROUDINESCO (1998), p. 514.

<sup>65</sup> GARRABÉ, J. (1996), *La noche oscura del ser. Una historia de la esquizofrenia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 172.

<sup>66</sup> MILLER, J.-A. (1987), Extimidad, *El analicón*, pp. 13-27, p. 16-17.

<sup>67</sup> Tomado de RENDUELES, (2004), p. 170.

<sup>68</sup> MILLER (1987), p. 18.

<sup>69</sup> CASADO, M. (2007), Prólogo a RIMBAUD, A., *Obra poética completa*, Barcelona, DVD ediciones, p. 8.