



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Psicología
División de Estudios Profesionales



La psique pagana
desde la noción
crítica del
sensacionismo
portugués

TESIS que para obtener el título de: Licenciado en Psicología
presenta: Edgar González Galán

Directora: Lic. Blanca E. Reguero Reza
Revisor: Mtro. Joaquín Figueroa Cuevas
Sinodales: Dra. Martha Lilia Mancilla Villa
Dr. Adrián Medina Liberty
Dra. María del Rocío Avendaño Sandoval

México D.F.

Junio de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, Teresa de Jesús Galán Mondragón

Índice

Introducción	3
Capítulo 1: El paganismo helénico ante el fenómeno psicológico.	6
Capítulo 2: El paganismo en la heteronimia de la obra de Fernando Pessoa.	18
Capítulo 3: Sociología del paganismo y expresiones del numen.	44
Conclusiones: Rescate de los dioses u objetividad pagana	52
Referencias	55
Anexos	58
Agradecimientos	77

Introducción

Nos encontramos tras el análisis de lo que fue una necesidad histórica, un punto de transición, del cual -como casi siempre ocurre con los períodos donde se dispone de una nueva relación con las cosas naturales y sobrenaturales- se pierde, entre las interpretaciones de *ciencias virtuales*¹ como la sociología o la historia, la noción psíquica que se mezcla con el elemento abstracto por medio de una intuición determinista. La idea de ley es fundamental tanto para aquellas *ciencias* que apelen a una dirección práctica del conocimiento –porque suponen elaborar leyes que en pocos casos llegan a ser el empleo del objeto conociendo su esencia, pues esta *forma de actuar* es una necesidad de libertad- como para cualquier abstracción susceptible de permanecer como misterio. Sin embargo esta idea de ley es sólo necesaria para que este sistema ulterior al esfuerzo funcione, en realidad en la base de una metafísica superior está el reconocimiento de que *la vida, la acción, todo cuanto somos y representamos, no tiene origen ni explicación en nosotros mismos, sino que está en manos de un poder o poderes desconocidos*²; tal como sucede en la aceptación pagana del destino, sin moral ni amoralidad porque la misma génesis se hace presente en manifestaciones diferentes³, incluso opuestas de la realidad. En cualquier caso, podríamos considerar que si existe algo susceptible de librar esta determinación del Destino es lo que es esencial en la imaginación, el deseo, el sueño; pero nuevamente

¹ Pessoa, F. *Critica* p. 243

² Pessoa, F. *El regreso de los dioses*. p. 47

³ Aristóteles. *Acerca del alma*. p. 56

caemos al caso de la determinación cuando nos hacemos concientes de nuestros sentimientos simbolizados por la memoria mas excéntrica y así es como abandonamos también la noción de que la imaginación se excluye de la condición humana, de la cual somos inapelables, de no poder rebelarnos ante motivos discordantes. Dichos símbolos de discordancia emplean una estética dentro del paganismo que no generan ni otorga importancia a dilema moral alguno. Para que las voluntades perfectas que representan los dioses griegos lo sean es indispensable la existencia de un *Pantheon*, donde no haya pie a una estética que dé testimonio de un empleo obtuso de las cosas naturales, tal y como queda constatado en el uso indistinguido entre *theos* y *theoi*⁴. La noción misma que está presente en la pluralidad de metafísicas, se halla también en lo que la estética pagana imprime a las sensaciones ante el numen éste como colectividad indivisible, incluso en el caso de las figuras mas individualizadas, como Zeus o Hera su unidad no es tal que no se pueda hablar de un Zeus, de una Hera doble o triples⁵. Resumiendo, se puede notar que la cultura que supo entender la organización de las condiciones civilizacionales y sobre todo entendió que éste era el fondo común donde todos convienen y, lo mas importante, que lo llevó a un grado superlativo logrando organizar la Realidad con elementos reales. La degeneración, fruto de la perspectiva que hace incompatibles el anabolismo y el catabolismo, es signo de un cristianismo que se va erigiendo como la religión capaz de ordenar en la parte física del mundo las ideas que -en superlativo y con una relación directa con lo que provoca la impresión que nace de la sensación de

⁴ Vernarnt, J. P. *Mito y Pensamiento en la antigua Grecia*. pp. 325

⁵ *Ibíd*

las cosas- tenían los griegos desarrolladas para el momento en que el espíritu helénico se enfrentaba a un imperio emergente.

En cuanto al método que delimita el estudio del paganismo, aclaro que esta basado en un fragmento del índice que Antonio Mora (heterónimo de Fernando Pessoa) traza para el estudio de la obra de Alberto Caeiro (otro heterónimo de Pessoa) quien sería una “encarnación” del paganismo. El índice es sustraído de *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação* de Fernando Pessoa en una edición con prefacio de Georg Rudolf Lind.⁶

⁶ Para comparar el índice véase anexo 1

La psique pagana desde la noción crítica del Sensacionismo portugués

Capítulo 1

El paganismo helénico ante el fenómeno psicológico

El paganismo es una religión de divinidades naturales y dioses protectores de todas las relaciones imaginables de la vida⁷. Su fuente está en la naturaleza y en la objetivación por medio de ella de lo humano, pero a un grado superlativo. Haciendo teoría de las relaciones entre las cosas vistas desde un punto de vista que fije la atención en lo exterior, se hace ostensible, firmemente, uno de los elementos esenciales de la religión pagana, una característica que surge del reflejo de la realidad que el paganismo helénico logra porque es sustancialmente objetivista; la característica de la mentalidad politeísta. Desde la perspectiva de Antonio Mora, heterónimo de Fernando Pessoa (ver anexo 1 para adoptar una idea sobre la génesis de los heterónimos de Fernando Pessoa explicada por el mismo en una carta a Casais Monteiro), este politeísmo es *educado*, contrario a lo que sucedió en los pueblos que con este tipo de mentalidad no habían alcanzado el grado de civilización que en Grecia les habilitaba para reafirmar su politeísmo mientras formaban las bases de la ciencia. Al decir que el politeísmo helénico fue *educado* debido a que contaba con una base cultural, que, desde Homero, absorbía objetivamente y adoptaba a su *Pantheon* las *dríadas*, se descubre que la religión pagana, en esta civilización, se construía bajo las nociones de una

⁷ Burckhardt, J. *Del paganismo al cristianismo*. p. 137

conciencia que observa para buscar la explicación de las cosas y medita sobre el principio externo que les sea sustancia a lo cual se pueden atribuir las diferenciaciones que son esenciales en el paganismo: *la distinción entre lo Exterior y lo Interior, la distinción entre la naturaleza y el hombre, la distinción entre el hombre y las fuerzas externas que, tanto a él, como a la Naturaleza, obligan, coaccionan, dominan.*⁸ Es la relación de distinción entre hombre y divinidad lo que caracteriza la mentalidad pagana y para que sea más claro aquello de lo que se habla cuando a través de esta relación se pretende encontrar un argumento para la fundación de las ideas religiosas de la Hélade, es apremiante tener la perspectiva, tanto como sea posible, del pagano ante la realidad y como es sabido, los fundamentos para formar esta realidad corresponden a la utilidad que obtienen de ella; obsérvese por lo tanto que para acreditar una hipótesis, en este caso, la suposición debe consistir en una sola idea que abarque tanto lo social como lo psicológico de esa realidad que además, como bien se planteo anticipadamente, es objetivada. Por eso la Naturaleza útil por proveer al hombre la satisfacción de sus necesidades concretas, se torna también en el abasto de un sistema de creencias que refleja la subjetividad humana. Entonces, para continuar recurramos de nuevo a Antonio Mora pues el ubica en este intersticio entre el pensamiento concreto y el abstracto el momento del nacimiento de los dioses divinizando el fenómeno vegetal; esto habría ocurrido -tomando en cuenta que no se debe partir de la presuposición de ideas abstractas en el hombre que justo no posee por razones en torno a su desinterés por la utilidad del exterior- tentativamente de la siguiente forma: *Viendo al árbol florecer, verdecer, dar fruto,*

⁸ Pessoa, F. *La religión helénica*, en www.ensayopessoa.com

marchitarse sus hojas, y perderlas; después reverdecer, dar otra vez flor y fruto, y así indefinidamente, el hombre primitivo, que obtenía, además, de los frutos un provecho de esa actividad o vida del árbol, pasó a observar los fenómenos de la actividad vegetal en el florecer, el fructificar, en la primavera y el otoño de las arboledas. De ahí, enseguida, un resultado: la escisión de la noción concreta de tal árbol en dos cosas –una, observada como estática, el árbol propiamente dicho que permanecía bajo el florecimiento, la fructificación y la caída de las hojas; otra, vista como dinámica, ese florecimiento, esa fructificación, esa vejez vegetal.

Si aspiramos a organizar una noción de alma que sirva de sustento a todo el texto es preciso que se entienda como sucede en el pagano la asimilación del mundo en el que también es posible la materialización de su subjetividad, pues en esta organización se pretende reflejar la pluralidad que una atención centrada en la naturaleza imprime en el desarrollo de los cultos religiosos. Por el momento será suficiente con definirla (al alma) como la condensación de esa pluralidad cuyos detalles son ostensibles en las relaciones, primero, entre lo concreto y lo abstracto, luego, entre lo subjetivo y lo objetivo; nótese entonces que las relaciones entre uno y otro estadio también son plurales, lo cual al final nos lleva a pensar que el estudio debe ocuparse de aquellas nociones que como están sujetas a un dinamismo, siempre acreditaran esta pluralidad (como en el caso del ejemplo del árbol, dos características opuestas, la de árbol que queda y verdura que pasa, se muestran sincrónicamente para dar paso a la divinización del fenómeno del estro). El alma sería pues lo que en estas relaciones (concreto-abstracto, subjetivación-objetivación, hombre-dios) ocupa un lugar neutral, es decir, que es las dos cosas.

Es un hecho que la religión en Grecia consistía en amplia medida de una participación social definida; con una función acreditada, digna de sustentarse en base a la verdad, reflejando en tal confianza una equivalencia a la fe, la *pistis* (πίστις); este carácter de la vida griega se basaba pues en una creencia que como se menciona, acredita cierto estatus social. Sin embargo, esta confianza convertida en creencia no demostraba tener ningún matiz religioso, solo hasta que el imperio romano comienza a adoptar la religión monoteísta es cuando la noción de fe es ostensible en las relaciones hombre-dios. El desarrollo de la religión en Grecia tiene motivos sociales claro está, pero así como se da esa correspondencia con el Estado, existe otro aspecto, muy patente, de encontrarse frente al acontecer moral y metafísico que representa la existencia de la *psyche* (ψυχή) para el griego antiguo. El culto popular a esta entidad tiene que ver con la formación de la esfera subjetiva religiosa; así, en la posibilidad de hacer válida esta oración radica una justificación que conduce a un quehacer psicológico inagotable y actualmente poco explorado. Una de las preocupaciones que puede funcionar de guía al querer entender cómo se dio la aparición de esta noción de *psyche* es establecer qué tipo de relación tenían los griegos con las entidades divinas más allá de las obligaciones cívicas que implicaban la adopción de tal o cual creencia. Para lograrlo es posible tomar lo que en la génesis de tal creencia se manifiesta a un nivel psicológico, o lo que en ese entonces estaba representando esta noción. Por un lado esta *psyche* (ψυχή) el aliento que emana del hombre vivo y que hace ostensible que esta “parte” del ser humano tiene un carácter etéreo; es el grado superlativo de la sensación de estar unido a un mundo donde el alma existe de manera diferente a como sucede en vida. El *pneuma*

(πνεύμα) responde a una noción muy similar (el aire, tibio y en movimiento), aunque ya en este término ese aire parece tener una preponderación a cierta circulación entre los seres vivos. Por otro lado está la Psyche de Apuleyo en *El asno de oro* (que es una adaptación de un original griego) quien es raptada por Zéphyros, un viento, el estro que renueva la vida en la naturaleza. Psyche es llevada por los vientos primaverales a fungir como amante de Eros aun cuando le es imposible tener una figura clarificada de este. Aunque todas estas nociones tienen una relación evidente, el intento de poner claras las diferencias se vuelve un quehacer que exige ser más preciso para sustraer los elementos que, con tanta claridad como sea posible, definan la subjetividad que está intentando ser objetivada; por medio de la humanización de un ente natural, por otro el alma como una subjetividad objetivada queda claro entonces que aquellas nociones, que para la modernidad representan, en alto grado, a los elementos fundamentales de una religión, para los griegos se trata de un asunto de corresponder a la formación de un Estado que parece incompleto sin la existencia del *Pantheon*; es decir que, para que en el griego pudiera sucintarse una creencia al grado que no hubiese sino una confirmación, sin lugar a dudas, de las cualidades de una persona, tuvo que existir previamente un grado de idea concreta de esa confianza (pistis) adjudicado a aquellas ideas abstractas (fuerza ciega de la naturaleza) que le representaban el mismo concepto concreto. El magisterio y el sacerdocio eran responsabilidades equiparables, puesto que la idea de Ley que se percibía en la naturaleza comenzó a tornarse en aliciente para que el conocimiento y las ideas que se generaban de este se vieran sometidos a

un orden psicológico, con lo que se alcanza a mostrar que la ciencia y la religión comparten la misma base: *la intuición determinista*⁹

Para plantar este texto en terreno psicológico se ha anticipado el uso de una correspondencia común a aquel objeto cuyo estudio es el propósito de esta tesis. La realidad a la que la psique atiende, con motivo del texto, será aquella que responda a la cualidad de pluralidad desde una perspectiva que capta las facultades del alma humana representando *sentidos* receptores de realidades varias. Entes abstractos valorados por los o el sentido que es nuestra inteligencia; pero la capacidad de abstraer las cualidades que radican en torno a la percepción, la voluntad, no siempre ha sido reminiscente de estas ideas abstractas. Es hasta que existe la manera de utilizar la realidad, la manera de ponerla por cima del sujeto y del objeto cuando es posible hablar de la sustancia del pensamiento ilustrada por las ideas abstractas.

...la evolución del espíritu humano ha sido una ascensión de la capacidad de tener solo ideas concretas hacia la capacidad de tener ideas abstractas. ¿Cómo se produjo esta transición? Podemos establecer varias hipótesis, pero cualquiera de ellas que pueda ser considerada viable ha de tener, para serlo, las características acumuladas de una hipótesis a un tiempo psicológica y sociológica. No es que esto de lugar a dos hipótesis: es una sola, que incluye esos dos elementos, porque, siendo la mentalidad humana simultáneamente un hecho individual y un hecho que se produce dentro de la sociedad, las

⁹ Pessoa, F. *El regreso de los dioses* p. 47

dos explicaciones redundan en la misma, abarcan un mismo hecho con dos aspectos, que son uno solo.¹⁰

El hombre cuya mentalidad aun se mantiene en un orden elemental – lo que quiere decir que, por medio de la percepción, descubre los elementos de la realidad objetiva – aprende a combinar las cosas reales en la realidad y entonces sucede la transición. Los dioses son el primer grado de abstracción. Para que existiera la posibilidad de una psique capaz de descubrir y acoger a las voluntades perfectas regidoras del mundo material y una facultad que sin estar dedicada al conocimiento del juego absoluto de estas voluntades cree para nosotros maneras de utilizarlo, el hombre atravesó un periodo intermedio donde había logrado singularizar el concepto de tal cosa pero no había llegado al concepto abstracto de *cosa*, de *cosa-en-si* son voluntades perfectas porque no pertenecen a uno ni otro *estado de tal cosa* vienen dadas no son parte ni de la degeneración ni de la renovación Porque no dejan de ser aunque aparezcan cosas nuevas. Los dioses son las ideas humanas que no dejan de ser sensaciones que se desenvuelven, pues cualquier (idea) de paso desde las desde de las nociones concretas hacia las ideas abstractas está arraigada a un principio de dinamismo; en combinaciones y mezclas capaces mediante la observación de la naturaleza útil y los dioses solares y astrales.

Si hay algo que pueda ser contenido del quehacer psicológico es la preocupación por las formas de los pensamientos, ya sea que se considere al plano sociológico o a uno más íntimo. Una de las maneras de apreciar la

¹⁰ Pessoa, F. *El regreso de los dioses*. p.128

importancia de los contenidos psíquicos que cada una de las formas de pensamiento acarrea es reconociendo los espacios -que existen y actúan bajo un flujo incesante de símbolos- persistentes y entre estas formas (de combinar la realidad). La periferia cambia, el centro se resiste más.

La psicología es la propedéutica

Todo aquel que pretenda llegar a conocer los seres supremos partiendo de la Sustancia Primera, experimentará gran dificultad para percibirlos. Igualmente, el que los busque partiendo desde lo ínfimo, experimentará también gran dificultad para alcanzar la ciencia del mundo supremo, porque habrá de pasar desde una sustancia grosera, a otra sustancia que posee el colmo de la sutileza. En cambio, el que los busque partiendo de lo intermedio, y después de conocer bien, con conocimiento esencial, a este ser intermedio, ese sí que llegará a alcanzar la ciencia de los dos extremos y le será fácil y llano su estudio. Esta admirable doctrina no puede entenderla en todo su alcance, sino el que conozca al ser intermedio, que es el alma humana. La simplicidad del alma. Empédocles.

En este texto introductorio será la referencia -que condensa un estudio de las formas griegas de enfrentar el problema de la definición del alma- Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*. Al afirmar que *es importante que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que este se sea lo primigenio y soberano por naturaleza*, introduce un sistema en el cual las almas se subordinan, de modo que existen clases de alma que suponen la inferior pero no al revés. El

desarrollo de este sistema se expone una vez que en dicho tratado Aristóteles reúne y critica las doctrinas fundamentadas en sistemas como el de Empédocles o Platón; el de éste se inclina por comprender el alma como movimiento capaz de moverse a si mismo, el de aquel se basa en la sensibilidad ante lo que es semejante por lo que es semejante y que, además, cada uno de ellos es alma. El universo se nos da debido a que en nosotros se encuentran los mismos elementos (o la capacidad de percibirlos) de los que éste se compone.

Por su parte la tierra agradecida en sus amplios crisoles recibió
dos partes de las ocho de la luminosa Nestis y cuatro de Hefesto.
Y se formaron así los blancos huesos¹¹

El sistema de Empédocles es complejo y la legitimidad de sus escritos es dudosa, sin embargo, da merito a la facultad de comprender qué tipo de realidad es el alma dentro de una psicología que funciona en gran medida como una religión, en la que se hace hincapié en el conocimiento de los elementos para valernos de él en la propedéutica que subyace todo el tiempo a la *Materia Primera*, como él llama a la primer emanación de dios. En este caso el *Intelecto* es agente que saca al *Alma* de la potencia al acto y movida por él es como el *Alma* reconoce la simpleza y vuelve estrecha la relación entre los elementos comunes de las tres primeras emanaciones. Ya que el *Intelecto* no ilumina al *Alma* de todos y las cualidades –oposiciones de temperamento y entre las facultades naturales, vegetales y animales- no pueden más que dar pie a la discordancia, en la

¹¹ Asin Palacios, M. *Estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, pp. 53-72

Naturaleza, puesto que de ella emanan fuerzas contrarias; ésta queda alejada de las tres primeras. Por último, la quinta emanación sería la *Materia Segunda*.

El sentido licito de las ideas de reposo y movimiento del *Intelecto* y el *Alma* en Empédocles se deriva del teorema que supone cinco emanaciones de dios, de tales emanaciones las que ocupan el segundo y tercer lugar son el *Intelecto* y el *Alma* respectivamente y yaciendo en el sentido de acción y pasión. La idea ilustrada sería que el *Intelecto* comprende o envuelve a la emanación inmediata inferior que es el *Alma*, que es un ente imperfecto que muda para buscar el grado del *Intelecto* atendiendo a un principio de poder ascensional del amor. *La propiedad del Alma universal es el amor, porque cuando ella contempló al Intelecto y vio su hermosura y esplendor, lo amó como el amante apasionado ama al objeto de su pasión, y deseó unirse a él y tendió hacia él.*

De éste sistema se muestra la idea, como ya se mencionó, de la sensibilidad ante lo que es semejante por lo que es semejante. Coexisten cosas simples como el alma, que por su parte es dada a mezclarse con el Intelecto y la Materia Primera y también a mantener una relación de discordia con la Naturaleza *cuando ella sintió que de si misma emanaban fuerzas mutuamente contrarias... se sublevó contra el Alma*. El Alma deja de ser una cosa simple y porque no puede reproducir lo heredado de las emanaciones que le preceden se convierte en algo compuesto, entonces se crean *cortezas* en la Naturaleza. El alma que intelige tiende a moverse por un camino cada vez más abstracto compuesto de ideas que intentan asimilar la simplicidad de las cosas funcionando de esta manera en tanto se conoce el concepto mental que es propiedad esencial de lo simple; en la luz esta la idea del fuego; la cosa es simple cuando se entiende que es precedida de un

principio –entiéndase como algo que no se multiplica, porque está implícito en las cosas compuestas, dicho de otra forma, lo compuesto toma su forma de lo simple. Estamos hablando de la misma idea de reposo y movimiento y a través de este suceso se entiende que es posible que dos principios opuestos se junten en un individuo, bajo relaciones distintas, ya sean inteligibles, fantásticas o sensibles.

De todo esto se puede concluir que, como reconoce Aristóteles, las respuestas griegas al problema del alma son apologías basadas en movimiento, sensación e incorporeidad. En Empédocles se consulta la psicología griega, que en el siglo III a.c. funge como detonadora de la cultura helenística por medio del pensamiento de Aristóteles quien critica las técnicas de los *iatromantes* y su sistema basado en el conocimiento de los elementos y consolida de esta manera el legado griego del racionalismo, sin embargo las tradición platónica y pitagórica nunca dejaron de exaltar las proezas de los personajes semidivinos cuyas tendencias serian capaces de *abolir la distancia entre lo humano y lo divino y de correr en auxilio del alma encadenada en el Hades*. La literatura de Homero y Hesiodo tiene un peso teológico incalculable, pues en la religión de Platón, donde el mito (fijado por la literatura) es la base del ritual, y ambos son a la vez locales y generales. *El racionalismo griego no excluye la investigación de los dioses y de la divinidad, si no que por el contrario implica el reconocimiento y sistematización de nuestras relaciones con ellos*

Preguntarnos por la figura, con delimitaciones y orbita propia, de la persona en la Grecia clásica es preguntarnos por una dimensión preponderante en su cualidad religiosa. Como ocurriría si los “dioses personales” entablaran “relaciones

personales” con los que no pertenecen al panteón, la individualización y humanización tienen serias implicaciones.

Capítulo 2

El paganismo en la heteronimia de la obra de Fernando Pessoa

Metafísica del paganismo

Lo que sucede con los sentimientos de carácter religioso, véase la piedad, la devoción, el temor y los de origen numinoso, es que son intransmisibles en tanto que muchos acontecen a nivel impersonal, siendo así porque el objeto al que va dirigido este sentimiento no sostiene ninguna relación de tipo personal debido a su particular estado de abstracción. Un estudio amplísimo sobre las relaciones que se establecen entre la persona y la individualización y humanización de los poderes sobrenaturales realizado por Jean Paúl Vernant, puede orientarnos sobre los sentimientos y emociones que en el griego se generan a partir de los lazos que este establece, en su categoría de persona, con una medida de individualización y humanización siendo estas dimensiones de existencia interior -que se manifiestan como centros y fuentes de actos (en estética como actos creativos)- cuya definición, formación y omisión ha sido uno de las grandes contribuciones de la cultura politeísta helénica. Más adelante el estudio tomara lugar, en presencia de las cuestiones que aborden las nociones estéticas y psicológicas del paganismo. Además cabe mencionar que ceder a un sentimiento de las cualidades que los distinguen es en muchos casos pieza circunstancial, junto con otras, de forma supra-humana. La proliferación de dioses paganos se debe al resquebrajado exterior de cada núcleo social (como un aspecto que puede perder o adquirir una forma simple, un arquetipo talvez) fundándose así una naturaleza no más que simbólica que logra ser compartida en por lo menos uno de esos fragmentos de la

génesis de los sentimientos profundos religiosos de la cultura helénica; que como veremos más adelante, está en la emoción que estos sentimientos reflejan lo que es vigente como naturaleza determinista. Es decir, lo que caracteriza al sistema pagano, más que en su metafísica, está en su estética. Podemos intercambiar solamente el reflejo de cada uno de esos fragmentos que se colectivizan sustentándonos en suplantarse la idea de sistema monoteísta (sistema que tiene elementos originales de una degeneración del paganismo), puesto que para encontrar una forma lícita de paganismo se necesita haber nacido pagano. La noción que suscitaría el encuentro de las menudencias paganas que se hallan en la tarea de criticar el resultado de un cristianismo -que se fundamentó en los elementos de lo que fue el paganismo mas no supo evolucionarlos sin corromperlos- y estudiarlo como si fuera una sincretización, no sería la adecuada para entender el tipo de realidad que es el paganismo. No basta con intentar deshacerse del elemento cristiano. *Reconstruir el paganismo supone, pues, como primera acción intelectual, hacer renacer el objetivismo puro de los griegos y los romanos*¹². El objetivismo pagano es un hecho esencial de la comprensión que, de forma inconsciente, los griegos tienen de la realidad. Es inconsciente porque por mas avances que una civilización tenga en nociones sociológicas, no será capaz de apreciarse a si misma en su conjunto, si no en grados relativos de varias de sus partes en cuyos elementos centrales se pueden entender las diferencias; en el caso del paganismo, lo que se escinde como centro es la sensibilidad que no se anuncia con la consciencia de si misma. El hecho de que sea inconsciente nos muestra, en este caso, una facultad fundamental del objetivismo que une las

¹² Pessoa F. *El regreso de los dioses*, p. 153

aristas de una retícula politeísta y así se evita pues la concentración sobre nuestro propio espíritu siendo entonces el desarrollo de una mentalidad colectiva disciplinada y orientada en el sentido de la Naturaleza, es decir en el sentido de que lo distintivo fundamental de la realidad exterior es la pluralidad tal y como se da en la religión más natural, en la religión pagana, ya que la naturaleza no se nos aparece como un conjunto. El objetivismo integral, fruto del sincretismo helénico es, desde la perspectiva de Antonio Mora, la sustancia del paganismo. Ahora bien, el poner en marcha la facultad nativa de la organización objetivista de la inteligencia y de la sensibilidad – esto es ejercer las facultades que nos relacionan con la realidad exterior sin olvidar aquellas necesarias para poder anidar la idea de libertad que corresponderían a las imaginaciones que tenemos del mundo que sentimos con la vigilia puesta en determinados sentidos- los griegos sientan las bases del pensamiento a partir del mito y, es ésta, la legítima aportación ulterior del espíritu griego, y para que ésta organización pudiera darse fue necesario que a la organización de la realidad le subyaciera una metafísica que reconoce que la razón nos auxilia para poder afirmar algo en un sentido positivo, puesto que el conjunto llamado Universo se nos aparece directamente plural y no es sino la necesidad de crear un ambiente que se preste a compensar la idea de libertad, la que vuelve natural ésta forma de ver la Realidad. En palabras de Reis, sustraídas de *Para la edición de los poemas de Alberto Caeiro* en su Segundo Prefacio:

La Naturaleza es partes sin un todo, (expresión sustraída de Caeiro en El guardador de rebaños estrofa XLVII) donde el objetivismo llega a su conclusión fatal y ultima, la negación de un todo, que la

expresión de los sentidos no autoriza sin la intromisión, para el caso externa, del pensamiento.

Se capta como ilustra de manera fija la heteronimia de Ricardo Reis esa sensibilidad para reconocerse como fruto de la pluralidad, para saber cómo las cosas tienen diferentes orígenes y apuntan a una cosa común en sus causas; él, a diferencia de Caeiro nace ciego y es gracias a lo que él llama *un juego de la Naturaleza* que adquiere el conocimiento de ese fragmento estableciendo una filiación con el movimiento de reconstrucción pagana de Caeiro. Ese fragmento podría referirse a un elemento esencial del mito, el arquetipo.

Cabe señalar que el objetivismo integral (o absoluto) de los paganos no corresponde a la dirección cientista que se le da al objeto. El objetivismo pagano prueba que la Realidad es Pluralidad, por lo tanto se contrapone a la Unidad que cada uno de nosotros representa en su conciencia de sí, lo que torna a ésta en una forma de no-ser, una ilusión. En Pessoa, el efecto del no-ser vendría al caso, dentro de la civilización cristiana, como la metafísica de la cual se derivan una estética y una sociología, que, para que Pessoa fuese capaz de colocar y fijar el paganismo, analiza diferencialmente y en su relación con el espíritu de ésta religión. El efecto del ser en-sí (identificado con la pluralidad) es comentado por los autores paganos a propósito de la (pluralidad) de causas que cada uno representa porque la elige, pero sin perder la objetividad. Es decir, Pessoa, también en la creación de los poetas heterónimos, responde a un problema suyo

esencialmente religioso¹³. *Es preciso aclarar que no se trata de un problema de naturaleza exclusivamente mística, puesto que, en su planteamiento, la religión es concebida como base de la certeza cultural y psicológica necesaria para una producción poética en la que se reflejan las preocupaciones gnoseológicas, metafísicas, ontológicas, éticas, políticas y sociales del autor*¹⁴.

Sobre la particularidad del espíritu pagano de poseer una objetividad integral, los heterónimos paganos adquieren un papel igualitario al expresar las opiniones de unos hacia otros. Esta manera de darle lugar a lo invisible encarnándolo con tantas alegorías a la obra artística, la obra creativa por medio de la cual se crean otros mundos, sin la pretensión de simular --en tanto que no busca interpretar la realidad sino en su perfección— una verdad absoluta o universal, lo que también hace *dudar de la no existencia física y civil de Caeiro, Reis y Campos*¹⁵. La objetivación del aliento – ese algo invisible que da impulso al cuerpo -- en un doble es parte de un fenómeno de origen prehelénico bastante bien definido bajo el término de εἰδωλα (eidola) y que comprende realidades como la imagen del sueño (ὄνειρος), la sombra (σχιά), la aparición sobrenatural (φάσμα). La unidad de estos fenómenos, para nosotros tan heterogéneos, surge del hecho de que, en el contexto cultural de la Grecia arcaica, son percibidos de igual manera por el espíritu y revisten una significación análoga.¹⁶ El propósito de que sea este fenómeno materia de interés para la tesis, tiene que ver con la forma en como los

¹³ Crespo, Angel. *El paganismo de Fernando Pessoa* (para una interpretación de los heterónimos) pp. 95-140

¹⁴ Crespo, Angel. *Introducción para El Regreso de los dioses* p.14

¹⁵ *Ibíd*

¹⁶ Vernant, J. P. *Mito y Pensamiento en la antigua Grecia*. p. 302

griegos, en un periodo prearistotélico, atribuyen a lo abstracto que en la naturaleza encuentran formas de naturaleza humana a través de las sensaciones que esto abstracto les causa. Comparándolo con el drama en gente de la obra de Pessoa se alcanza a ver como el objetivismo (en y del) paganismo que generan los heterónimos da cuenta de cómo aquel espíritu (el pagano) era capaz de ordenar la Realidad tomando en cuenta que todo es perfectible desde la valoración de su desconocimiento de las cosas, porque aunque exista una representación (como se vera a continuación en el estudio de Vernant sobre el *colossos*, que servirá de ejemplo) simbólica, la noción, en este caso, es reconocer que existen fuerzas -cuya existencia seria indetallable en una metafísica basada en la idea de universo- que se desconocen, pero que actúan bajo una naturaleza humana en un grado superlativo en medida que son sentida, lo cual sucede con tal intensidad que logra integrar todo un conjunto de tradiciones y hábitos, que se revirtuan en el ritual, dando pie a la cualidad social de esta religión.

Vernant utiliza la figura del *colossos* para asociarlo a la *psyqué*, en tanto que es el doble --como categoría psicológica-- de ésta. De principio se aclara que la referencia que se tenga en este caso del *colossos* debe estar lejos de la denotación de estatura, de gran tamaño, puesto que el *colossos* griego no atañe a la forma magnífica de una efigie de dimensión gigantesca sino mas bien corresponde a la representación de algo inexistente; es un muerto cuyo cadáver no está. Lo que se nota en ésta practica de sustitución es el interés de dotar a la *psyqué* de un lugar alegórico, no a la imagen del difunto sino a su vida en el mas allá, que para poder hacerla visible a los ojos de los vivos se erige como doble

bajo la forma del *colossos*. Sobre la categoría psicológica del doble implícita en el *colossos* Vernant describe lo siguiente: El doble es una realidad exterior al sujeto pero que, en su misma apariencia, se opone por su carácter insólito a los objetos familiares, al decorado ordinario de la vida. Se mueve en dos planos que muestran al mismo tiempo una notable disconformidad: en el momento en que se hace presente se descubre como no siendo de aquí, como perteneciente a otro lugar inaccesible. *Colossos* y *psyqué* están pues, para el griego, estrechamente emparentados por ser, aquella, figura de reemplazamiento de ésta, por causas que se deducen a partir del estudio de las practicas rituales que a su vez resultan ambiguas, pues en el caso del ejemplo del *colossos*, se simboliza una *psyqué* participando simultáneamente en dos (mundos) y para comprender como una piedra trabajada y ceñida en la periferia de donde se localizaba el grupo, puede encerrar una significación del doble que la conexione con fenómenos psíquicos incontrolables y misteriosos Vernant sugiere que la respuesta se busque en las representaciones religiosas que muestran su intervención, en diversos aspectos de lo real, con oposiciones y correspondencias. Para descifrar al *colossos* en su estado de signo, en tanto que es representativo de una organización mental apta para albergar en las cosas de la naturaleza una dríada, se percibe en ésta organización que en la elaboración del sistema simbólico remite a ideas próximas a los aciertos que Antonio Mora emite en el capítulo 9 de su opúsculo sobre la obra de Caeiro y que, sobre todo, aclaran la postura del pagano ante el fenómeno dialéctico de lo visible y lo invisible; siendo este hecho lo que atañe aclarar para desarrollar la ruta proyectada que vaya mostrando la esencia de una metafísica de la religión pagana. Mora hace mención de la imparcialidad en la que caen los

autores modernos que intentan ser paganos, cuando, por el contrario, aquellos, los paganos de nacimiento (Alberto Caeiro, Antonio Mora, Ricardo Reis y Álvaro de Campos) emulan la neutralidad del griego que reconoce que todo puede ser perfectible (como en el estoicismo); acompañándose de supersticiones, ciñe la forma mental del griego que descubre en cada cosa la dríada que le acompaña sin que tome la forma de otra cosa. Para el pagano vale más ser supersticioso que ser humanista en tanto que se desee ser humano o sea, cultivar, en el alma, una naturaleza emparentada con lo natural, por eso *el hombre que ve en cada objeto otra cosa cualquiera, que no sea esto, no puede ver, sentir o amar ese objeto*; opina Mora respecto a la realidad natural que se mantiene en tránsito a la par de las romerías de los griegos; como en el caso del *colossos*, donde el signo plástico, en este caso la piedra, es parte de una procesión donde lo que llama la atención es que la piedra pasa a tomar un significado específico conforme se le relaciona con cada cosa hecha en cifra dentro del ritual, sin dejar de corresponder a la esencia del signo plástico. La piedra sigue siendo en la actualidad signo de *agostamiento de lo viviente, húmedo, flexible y lleno de savia*, palabras con las que Vernant denota lo natural de usar una piedra como el signo que expresa la peculiaridad de la muerte invisible. En el caso de la psiqué ocurre la misma oposición. *Colossos* y psiqué se oponen pues a la conducta del hombre viviente como las dos posiciones extremas en relación a su condición mediata: enraizamiento en el seno de la tierra (*colossos*) – contacto con la superficie del suelo (hombre viviente) – no contacto con la tierra (psiqué); y es por esta oposición que tiene relación con la muerte que es traducida en una forma visible del poder del muerto y de la inserción a un ordenado universo vivo, visible, que se

efectúa para este caso por el *colossos*. Ya que la *psyqué* es más bien una presencia ubicua, no puede existir como cosa visible, pero que además nunca será invisible por lo que su significado como *mnema* es comprensible pero no aceptable, ya que se reconoce una actitud diferente previa que se quebraría —como lo hacen los iconos cristianos que, con la cualidad de recrear virtudes que en la civilización deberán ocupar lugares jerárquicos que ordenan los sentimientos, renuncian a su valor como signos religiosos para convertirse en instrumentos de pensamiento— causando una disyuntiva entre *el corazón del signo religioso que le concede su dimensión propia*¹⁷ en este caso al *colossos*, y el carácter inaccesible, de fundamentalmente otro.

Finalmente, para poner en pocas palabras lo que se ha intentado pronunciar en estos ejemplos a favor de una metafísica pagana por encima de una cristiana se puede partir haciendo hincapié en que la esencia del paganismo no se debela ni: a) reconociendo las formas paganas que subyacen al cristianismo, ni b) empleando la estética cristiana, ni ninguna idea monoteísta de la realidad afín (pues ha quedado claro que no constituye un sistema que incluya las sensaciones de las cosas como instancias neutrales de la naturaleza, sino, más bien, reduce las bases sobre las que nociones como la ubicuidad de *psyqué* se sustentan en su carácter inasible) como patrón para acceder a la metafísica pagana, pues simplemente no corresponden a los elementos básicos del paganismo que son constituir una realidad a partir de la objetividad integral cuyo efecto consistiría en poder captar la pluralidad con la que realmente se manifiesta el juego de la Realidad con nuestra manera de combinar las sensaciones (que atañen a un

¹⁷ Vernant, J. P. *Mito y Pensamiento en la antigua Grecia* p. 316

sistema que también está determinado por condiciones civilizacionales con las cuales, como lo muestra el amplio mosaico que la historia de la civilización tiene, siempre surge la dificultad de reducir lo universal a lo contemporáneo, esto es, de no saber dejar de la imposición de una resolución de la necesidad de libertad por medios atípicos para la época) que tenemos de ésta, desde todas las formas en que ésta puede ser comprendida tomando en cuenta que de lo que se trata es de que la reproducción de la Naturaleza debe ser lo mas perfecta posible.

Estética del paganismo

Ya se ha comentado con anterioridad que las cosas comprendidas únicamente en su elemento inteligible –como sucede en el caso del detrimento pagano, donde ésta religión cede su lugar a la ciencia, que por la naturaleza de sus esfuerzos para entender el determinismo es mayormente aplicable en un sistema monoteísta que se basa en facultades que actúan interiormente y que por lo tanto no son más que subjetividades estériles intentando reproducir elementos secundarios- carecen de la perfección de la que el arte es parte debido a que carece de equilibrio entre lo que intentamos representarnos, como ilusión del mundo, y lo que éste nos provoca en forma de estímulos que dan cuenta de nuestra sensibilidad la cual, en todo caso, se halla también determinada por la personalidad perceptible. Mientras que casi toda idea de libertad es ficticia nos damos cuenta de que *nuestro concepto del mundo incluye el concepto que creamos de nosotros mismos, y, por otra parte, el concepto que de nosotros formamos encierra también nuestro concepto de las sensaciones a través de las cuales percibimos el mundo; por ello, en sus fundamentos subjetivos, y, por tanto, en la misma perfección que podemos*

*alcanzar –que no es sino la máxima correspondencia con estos fundamentos- el arte se mezcla con la ciencia, y la ciencia se confunde con el arte.*¹⁸

Para desarrollar una teoría filosófica del paganismo es necesario reconocer que, aunque actualmente ocupan un lugar elevado, las nuevas fuentes de inspiración y de creación (elementos cuya tendencia actual es la desterritorialización y la reterritorialización que se debe al avance de las ciencias) no pueden ser tomadas en cuenta como modelos en el empleo legítimo de la invención que es el perfeccionamiento de la existencia. En efecto, estas nuevas fuentes y técnicas encajarían en el caso de preguntarnos cuál sería la influencia del progreso científico sobre el arte, pero la distinción entre estas dos disciplinas basada en que una es más perfecta que otra; el arte tiene una capacidad de renovación con respecto a su Realidad estática y efímera (actualmente estos terminos se han ido modificando su significado). El carácter de legitimidad que la ciencia incita, cuando hablamos en términos de construir una cultura que tiene la capacidad de seguir creciendo conforme absorbe la cualidad de otra cultura, lo que quiere decir que existen condiciones para que una civilización surja, ha sido ejercido por el arte griego por medio de una inventiva realista, sin hacer, como la ciencia, una comprensión de una cosa por medio de otras (una confesión del alma). El arte excede el límite de legitimidad por el hecho de que existen diversas artes, ahora bien, si el límite de legitimidad que existe en el arte es más amplio que el de la ciencia, se puede reconocer un carácter de distinción debido a la inventiva de la realidad conforme pretende, en base a una comodidad imperfecta

¹⁸ Pessoa F. *Critica*, p.230

(por la imaginación realista de los griegos antiguos) sin considerar, en los obstáculos de la subjetividad que está implicada en la sustitución y prolongación de lo real la fuente de, pues es necesario que exista un perfeccionamiento ante una realidad que para nosotros es imperfecta, sin embargo la falta de noción de Ley Natural si es motivo discordante manifiesto tanto para el desarrollo de las artes como el de la ciencia, pues esta noción de ley es necesaria para la creencia absoluta en la Realidad de las cosas. El arte es un ritual en el que se interpreta individualmente el sentimiento de algo general, Real, con el fundamento de lograrlo en síntesis de una expresión vital. Para explicar esta característica de aquel arte que se integra y es corolario de la metafísica pagana, se podrá usar un método sensacionista para aclararse a si misma como corriente estética emparentada con la reconstrucción pagana bien o mal lograda. El hecho de que en manos de los autores sensacionistas esté la mayoría de la crítica editada y no editada sobre dicho movimiento localizado en un no muy amplio índice de autores resulta una prueba de la alternancia de puntos de vista aparentemente opuestos que animado, todo esto, por un sistema filosófico basado en conceptos impuntuales y poco rigurosos dan cuenta de la contradicción que fundamentalmente recorre la noción de belleza en la doctrina Sensacionista. Antes de detallar la naturaleza del movimiento Sensacionista como poética del paganismo, se expondrán las razones y los motivos de su síntesis, en un periodo fundamental para el desarrollo de Portugal y de Europa mismo en ámbitos civilizacionales.

Para tener una idea del ámbito sociocultural en el que la filosofía Sensacionista se promueve como movimiento que contiene amplias consideraciones es alusiva al caso la dependencia de esta amplitud principalmente del espíritu renacentista de la revolución republicana, que tras la acción política del Partido Republicano Portugués creado en 1876 y el usufructo, por su parte, de los hechos históricos de repercusión popular para Portugal como el tercer centenario de la muerte de Luis de Camões que fue conmemorado con actos significativos, como el cortejo cívico que recorrió las calles de Lisboa, entre gran entusiasmo popular y, también, el traslado de los restos mortales de Vasco da Gama y Camões al Panteón Nacional. Las luces y el aire de fiesta nacional que caracterizaron estas conmemoraciones completaron el cuadro de exaltación patriótica que pertenecería a una generación ideológicamente plural y donde cada tendencia apalabra su "regeneración" con proyectos de índole nacional, más como republica joven es caracterizada por el desaire ante símbolos de una tradición tal como la *saudade*, por lo que en el renacimiento portugués se hará patente, más que como un simple regreso al pasado, como una manera de renacer regresando a las fuentes originales de la vida, crear una nueva vida según palabras de Teixeira de Pascoaes (posteriormente se profundizara sobre el espíritu ecléctico que sería insostenible ante la síntesis fáctica ilustrada por doctrinas modernistas y mas cosmopolitas) . Tras la revolución del 5 de octubre de 1910, los intelectuales que se posicionaron a favor del nuevo régimen intentaron darle un contenido a través de la acción cultural, contribuyendo así a la reconstrucción de la sociedad portuguesa, desmoralizada por la decadencia que, creían, había traído la monarquía constitucional anterior. En este contexto de "regeneración" se

extendieron modos de organizar la vida portuguesa enfocados a revalorar las bases del pueblo lusitano a comienzos del siglo XX; el caso que se aduce por ser representativo de esto, es el de la *Renascença Portuguesa* que es un movimiento en el que se ve concretizado el elemento nacionalista, en el plano literario y filosófico, ligado al neo-garretismo y a un sebastianismo cuasi mesiánico. Sus posturas van tomando la forma de una doctrina estética al tratar de revelar elementos del alma lusitana por medio de un uso neo-romántico de lo que históricamente habría de caracterizar al pueblo portugués, como las ideas que, por el hecho de la revolución, fueron enfatizadas en aquel papel fundamental incitador de un cuadro mesiánico que seguía creyendo en el regreso del rey Sebastian (véase mas adelante). En función a este motivo renacentista y debido a estas bases místico-patrióticas (en las que Pessoa fundo parte de su obra como es el caso de *Mensagem*, que seria publicada en 1934 y cuya división de tres partes contiene en la ultima de ellas referencias a *O Encoberto* quien no es mas que el rey Sebastian. El movimiento de la *Renascença Portuguesa* intenta, por encomienda propia, organizar cuatro comisiones con la diligencia puesta en investigar el desenvolvimiento de la vida portuguesa en sus caracteres religioso, educativo, social y económico. El peso de esta tarea recae en el saudosismo que pretendía, tomando la *saudade* como principio dinámico y renovador (de forma algo obscura) llevar a cabo, mediante la acción cultural, una regeneración del país. El saudosismo es la primer corriente auténticamente portuguesa, que a pesar de contar con la inercia de una revolución y con el apoyo interdisciplinario de personas como Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra (este último llegaría a ocupar el cargo de Ministro de Instrucción Pública de la República) y el mismo Fernando

Pessoa, no terminaría de alcanzar el estatus de cohesivo ni futurista que movimientos posteriores como el Sensacionismo (originado a partir de la salida de Pessoa y cuyo órgano sería la revista *Orpheu*) y el futurismo de Marinetti obtendrían respectivamente. En consecuencia, aunque la *Renascença Portuguesa* consiguió imponer una "nueva filosofía" por medio del saudosismo, caracterizada por dos elementos fundamentales: la visión de la vida como movimiento constante en que las transformaciones no podían ser limitadas por ningún tipo de preconcepto; y la idea de que la transformación del mundo debía comenzar por una crítica de todo tipo de preconceptos, revalorizando el papel de los intelectuales porque estos tenían como objeto transformar los pensamientos en acciones. Como órgano oficial de esta generación reformadora se encontraba la revista *A Águia* que contó con las aportaciones de las personalidades ya mencionadas, entre otras, pero que sobre todo estaba convocada a hacer reforma en una base pantanosa y poco definida que Teixeira de Pascoaes -como voz que aspiraba a la gloria, no solo como poeta (con la que ya contaba pues había comenzado a escribirle a la saudade desde el último lustro del siglo XIX), sino también como filósofo y reformador- había trazado en su plan que, confeccionado por la mente de un poeta, como se menciona, resultaba demasiado ambicioso, aunque hasta cierto punto necesario. Pascoaes, al afirmar en este plan publicado como artículo de apertura para el primer número de *A Águia* en enero de 1912 que: " El fin de esta revista, como órgano de la *Renascença Portuguesa* será, por lo tanto, darle un *sentido* a las energías intelectuales que nuestra raza posee: esto es, ponerlas en condiciones de volverse fecundas, de poder realizar el ideal que en este momento histórico abraza todas las almas sinceramente portuguesas", no

ofrece el revulsivo que en el ámbito político se procuraba. Su influencia se vio truncada porque la tentativa que acreditaba las mejores intenciones era incapaz de combinar un órgano de principios poco definidos, vagos, con una estructura política que atravesaba por la turbulencia propia del periodo histórico lo cual no daba concesiones a que una gama desmaterializada de símbolos patrios sostuviera todo un sistema que lo que necesitaba era una base que, siendo nacional, no pecase de provincianismo o falta de cosmópolis.

El declive de la *Renascença Portuguesa* asimilo contemplativamente un desmenuzamiento progresivo del movimiento originado en amplia medida por la falta de sentido que la estética saudosista tenia dentro de un marco que anhelaba la madurez intelectual de aquellos órganos convocados a renacer. La crítica por parte del resto del movimiento renacentista a la doctrina de Pascoaes fue decisiva –cuando este proclama a la saudade como *religión de la raza y filosofía de la patria*¹⁹- y acierta cuando no ve sino como incoherencia en una afirmación tal, pues por momentos no se tenía claro si la existencia de su doctrina respondía a fines políticos mediante la vaguedad de los símbolos patrios desmaterializados. Aunque *A Águia* continúa publicándose hasta 1932 (aunque ya desde 1928, con una crisis ideológica ataviada de una política dictatorial surgida del golpe de estado salazarista de mayo de 1926, había cedido la “guía” del movimiento a otras publicaciones) las disensiones definirían el rumbo del movimiento. Uno de los artículos críticos incluidos en aquella revista, publicado en la segunda serie del cuarto número en abril de 1912 titulado *La nueva poesía portuguesa desde una*

¹⁹Simões, J. G. *Vida y Obra de Fernando Pessoa*, p. 122

perspectiva sociológica nos presenta a un Pessoa aun influenciado por la poesía simbolista y por el *saudosismo*. En el texto Pessoa deja ver que existen pocas concesiones, de su parte, para dar crédito al romanticismo y a la reutilización de sus recursos estéticos por parte de los poetas nacionales de su época lo cual adquiere una importancia tal para Pessoa que, al tiempo, convertiría la poesía portuguesa basada en una tentativa para el perfeccionamiento del simbolismo (estética de la que Pessoa sustraería, para desarrollar su crítica, el carácter decadente del romanticismo). Hay que gozar del privilegio de ser (no hacer) distancia ante los griegos, reconozcamos que en nuestro pasado moderno existen todo tipo de afirmaciones, que mas que efímeras, han descubierto todo un mundo para nosotros; se puede afirmar siempre la labilidad de esta guía, pero entonces se tendrá la seguridad de que siempre es cosmopolita. Eh aquí la razón por la cual se insiste en la cosmovisión del arte, el cual debe ser, desde el punto de vista paulico, algo que está más allá de tal o cual tendencia y que sin embargo comparte la idea de disciplina en su esencia. Por tanto el *paulismo* movimiento que traduce Pessoa en lo que sería la relectura justa del simbolismo y resurgimiento de una estética renacentista moderna consistiría en: 1) Reconocer al romanticismo como una decadencia del simbolismo; 2) como una reacción al cientificismo y 3) como un estadio en la evolución (o principio de una evolución) de un arte nuevo.²⁰ Bajo el movimiento paulico Pessoa construye los principios estéticos (bajo una innegable influencia del *saudosismo*) que quedarían impresos en gran parte de su obra y cuyos elementos esenciales -lo vago, la sutileza y la complejidad- señalados por él mismo, se asientan sobre una base en la que la

²⁰ Lind, G. R. *Teoría poética de Fernando Pessoa*, pp. 113

intelectualización de las emociones se torna en el trazo distintivo del *paulismo* el cual representa, con relación a aquel movimiento, un trascendentalismo panteísta. João Gaspar Simões hace un análisis del primer poema paulico, *Pauis* (obra que será publicada hasta marzo de 1914 en la revista *A Renascença* bajo el nombre de *Impressões do Crepúsculo*), con el que Pessoa se descubre, en marzo de 1913, más que como crítico literario, como poeta moderno; con una base estética original y vehemente, pero sobre todo, como el mismo Pessoa apuntara en sus artículos sobre crítica literaria en *A Águia*, con un interés fundamental por lo vago, la sutileza y la complejidad, esos elementos esenciales señalados con anterioridad y que explicados con fundamento en el mismo trabajo crítico de Simões, se pueden comprender como predicados constantes de mística intelectual, que dicho en otras palabras sería interiorizar a manera de “reestructura artificial” aquel trascendentalismo panteísta que en Pascoaes refulge naturalmente. Otra visión de una misma imposibilidad, algo que parecería ser característico del arte moderno o futurista. Continuando con Simões, se prueba pues que en Pessoa la heteronimia responde a una traza estética y religiosa, reconociendo en ambos el que se incumban en la realidad desde la contradicción implícita en la pluralidad que se alcanza en estos dos ámbitos. En principio el conocimiento es intelectual, lo que ofrecen los sentidos son intuiciones que no son susceptibles de corresponder con los conceptos, esto hace evidente que, la participación del intelecto y de las sensaciones en un fenómeno religioso o estético tiene varias implicaciones de las cuales la que nos interesa es aquella en la que se genera conocimiento del mundo exterior. Pessoa imprime en su crítica sobre la modernidad un acentuado interés sobre el conocimiento que se deriva de la manera estética y religiosa de acceder

al mundo *En el fondo, la religión es una forma rudimentaria del sentimiento de belleza. Todo el arte no pasa de un ritual religioso*²¹ algo que manifiesta además un marcado rechazo al humanitarismo asociando este al cristianismo pues Pessoa advierte que comparten la misma base, intelectual individualista siendo esto opuesto a la reviviscencia mística (siendo social en su naturaleza íntima) que ocuparía el lugar de una ciencia minada por el criticismo y el contracriticismo. La nueva forma religiosa debe tener pues (o pretender ser) un arte universal. *La profunda frase de Goethe –que puede prescindir de la religión aquel que tiene la ciencia y el arte, pero no quien no las tiene- tiene, en el fondo, esta significación muy simple: quien no puede tener un arte superior, que tenga un arte inferior. (¿O, propiamente, no será la religión la base indiferenciada del arte, de la ciencia y de la moral?) Es tan absurdo querer que el pueblo deje de tener religión, como lo es querer que deje de tener amor a los espectáculos teatrales, que son las formas indiferenciadas del arte. El arte es insocial; la religión es la forma social del arte.*

>>²² La construcción de lo que se podría llamar interioridad, a partir de la heteronimia, es uno de los temas recurrentes de investigación en lo que atañe a Fernando Pessoa, por lo que es interesante tener en cuenta que dicho autor adjudica al cristianismo una base corrupta de individualidad; al perderse en la búsqueda de expresiones de emociones, sensaciones y aspiraciones procura la “autorrealización”. Por lo tanto, parece ser que la heteronimia es el vértice del arte superior del que Pessoa habla, mostrando así su deseo por convertirse a si mismo

²¹ Pessoa F. *El regreso de los dioses*, p. 105

²² *Ibíd*

en la cifra del paganismo al proclamar su estética como la poética del neopaganismo (termino que, realistamente, termina por rechazar).

El interés estético de Pessoa apunta a una noción de autenticidad que llega a ser similar a la de autores periféricos de esta etapa de finales del XIX principios del XX, tales como Walter Benjamin o C. G. Jung (salvado de la praxis del psicoanálisis) quien afirma que *la causalidad personal tendrá tanto que ver con la obra de arte como la tierra con la planta que crece en ella*²³; podemos comprender ciertas peculiaridades de la planta a través de la composición de la tierra donde crece, pero eso no agota la esencia de la planta. O sea, la orientación hacia lo personal resulta inadecuada ante la obra de arte ya que no tiene personalidad como lo entendemos en las personas; es suprapersonal. En el estudio griego sobre la *persona* de Vernant, referido en el capítulo primero de este texto, podemos hacer referencia al concepto griego de esta noción (tan amplio que excede las pretensiones de este estudio, sin embargo, arroja un amplísimo panorama de lo que significó el paganismo a un nivel psicológico), de hecho esta es la expiación que en gran parte se pretende -pero el arte, mal concebido en esta época moderna, muchas de las veces atiende a una "autorrealización"- puesto que una de los cauces del estudio tiende a la apología de la pluralidad, si no en la del conocimiento científicista individualista del monoteísmo, si en la de las intuiciones universales que la sensibilidad estética y psicológica. Si ambas maneras de acceder al orden real de las cosas cumplen el propósito de volverse auténticas conteniendo en si la idea de una vitalidad, de una fuerza vital doble indispensable,

²³Jung, C. G. *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*. p. 37

se puede comprender, en sus fundamentos, lo que el Sensacionismo como proyecto estético alcanzara; consumando incluso una teoría de orden sociológico (que será revisada en el capítulo 3 de la tesis).

Para atender al tópico de la estética pagana con referencia en Álvaro de Campos, de los sensacionistas el más ligado a la vanguardia (término utilizado aquí no en un sentido genérico sino para referirme a las manifestaciones originales del primer tercio del siglo XX), se puede decir que basa su proyección estética en esta fuerza vital doble; una obra superior contiene en si la vida de algo que es producto de la actividad de seres vivos, es entonces producto de la vida pero el *valor* o vitalidad que, por ser superior en este caso, se alberga en la obra depende mas de la fuerza de dos intensidades que reaccionan automáticamente, estas fuerzas opuestas, una de integración o anabólica y otra de desintegración o catabólica, se equilibran dando pie con esto, según Álvaro de Campos, al fenómeno específico de la vida. El equilibrio de estas fuerzas en el arte estaría ejercido, por el lado que cohesiona por la sensibilidad y por el lado que disgrega actuarían el intelecto y la voluntad²⁴.

De esta forma la distinción entre arte y ciencia pierde la densidad aristotélica y se aclara poniendo como principio el equilibrio de estas fuerzas de anabolismo y catabolismo, que para ser renovado y estar suscrito a un orden moderno es necesario entender que la sensibilidad está actuando en reacción a la fuerza desintegradora que la inteligencia imprime en esta (la sensibilidad), *alterándola, introduciendo en ella elementos –ideas- generales, y, así, necesariamente opuestos a los individuales, tiende a volver la sensibilidad humana en vez de*

²⁴ Pessoa, F. *Critica* p. 252.

personal (esto solo con respecto a la sensibilidad, ya que ante la realidad “entera” – o sea hechos inteligibles como la religión, la política, etc.- el intelecto actúa de diferente manera, fijándose en el individuo). La estética que no pretende que el fin último del arte sea provocar la impresión de sentir las cosas bellas, sino contener dentro de si, un equilibrio entre *fuerzas* anabólicas y catabólicas; la sensibilidad con la fuerza de cohesión realiza un movimiento, un movimiento centrípeto que reacciona contra las fuerzas disruptivas, es la *asimilación*. Para finalizar; esta estética no-aristotélica que define Campos especifica (categoriza por cima de...) la diferencia entre *asimilar* con la sensibilidad – es decir convirtiendo los elementos de las fuerzas extrañas en elementos propios y esenciales de la vida- y hacerlo con una sensibilidad fundada en el ideal de que debe ser humanizada o generalizada. Es verdad que el arte atiende a la noción de ser una expresión, pero cuando esta nace de haber asimilado lo general, es decir sintiendo como lo humano se personaliza, Con ayuda de esta imagen, de lo humano sentido en una misma persona, *se fija la vivencia de lo interminable y se expresa por medio de la limitación: lo espiritual, por lo material; lo infinito, por lo finito. Se podría decir que el arte es símbolo de este mundo, unido a esa verdad absoluta, espiritual, escondida para nosotros por la práctica positivista y pragmática*²⁵. Lo contrario, que consiste en volver la sensibilidad, que es personal por naturaleza, algo generalizable, según Campos, tiene que ver más que nada con la manera de hacer ciencia. Por eso entre los estetas *clásicos* o aristotélicos es más recurrente la pregunta sobre la diferencia entre ciencia y arte. *Los poetas cantan las cosas indirectamente, viéndolas ya a través de su emoción. Se ven con claridad, es*

²⁵ Tarkovsky, A. *Esculpiendo en el tiempo*, pp. 59-69

cierto, pero 1) acompañadas de una emoción que se superpone a las cosas, 2) fundidas unas en otras por el sentimiento de su fraternidad en Dios, por ser todas ellas creadas por Dios²⁶

Psicología del paganismo

Fijémonos en un fragmento de la respuesta que Fernando Pessoa da respecto a esta cuestión: ¿Puede levantarse la moral de la Nación con una intensa propaganda en los periódicos, en las revistas y en los libros, de forma que se cree una mentalidad colectiva capaz de imponer a los políticos una política de grandeza nacional?

La humanidad odia la verdad por instinto, porque con el mismo instinto sabe que no hay verdad, o que la verdad es intangible. La mentira dirige al mundo; el que quiera despertarlo o dirigirlo tendrá que mentirle con delirio, y lo hará con tanto más éxito cuanto más se mienta a si mismo y se embeba de la verdad de la mentira que creó.

El tópico a tratar en esta profunda respuesta que Pessoa hace con respecto a la psicología del movimiento Sensacionista consta de una clara tendencia a la renovar todo cuanto se vaya convirtiendo en expresión de la imperfección del hombre.²⁷ Hablar de la psicología pagana es hablar de una renovación en la manera de ver el mundo y aunque no existe en la literatura pessoana texto alguno que se ostente como un tratado que contenga como idea central la psicología del paganismo, este interés por renovar el mundo a través de conocer como se conformaba la visión del mundo de los paganos abre muchas interrogantes cuyas

²⁶ Pessoa F. *El regreso de los dioses*, p. 301

²⁷ Pessoa F. *Critica*, p.349

respuestas bien podrían conformar un discurso psicológico. El Sensacionismo, como obra derivada del paganismo, hace afirmaciones útiles para comprender el papel que juega el alma en la relación que se establece entre la interioridad y el mundo exterior.

Si es lícito admitir que el alma se divide en dos partes –una material y otra espíritu puro-, es lícito admitir que cualquier hombre o grupo de hombres civilizado de nuestro tiempo debe la primer parte a la nación a la que pertenece o en la que nació, y la segunda a la Grecia Antigua²⁸

Como su nombre lo indica, el Sensacionismo edifica su sistema a partir del concepto de sensación, el cual será tomado en cuenta aquí tal y como lo establece la teoría estética Sensacionista de Fernando Pessoa²⁹ ; como un cubo cuyas caras serían: *La sensación del objeto exterior como objeto qua objeto; la sensación del objeto exterior qua sensación; las ideas objetivas asociadas a esta sensación de un objeto; las ideas subjetivas asociadas a esta sensación –es decir, el “estado mental” a través del cual el objeto es visto en el momento; el temperamento de la actitud fundamentalmente individual del observador; la conciencia abstracta tras ese temperamento individual.*

Es común que los estudios sobre Pessoa se dediquen a hallar precisiones sobre los heterónimos, y aunque no me parece que esta tesis busque ese propósito no está de más aclarar que detrás de la génesis de estas extensiones en la realidad de la vida de Fernando Pessoa se encuentra una personalidad que

²⁸ Pessoa, F. *Critica*, p. 231

²⁹ entre 1916 y 1917 mientras Pessoa escribe la crítica literaria que sentara las bases del Sensacionismo, el heterónimo Antonio Mora desarrolla su estudio del paganismo como introducción a la obra del poeta sensacionista Alberto Caeiro

vive en carne propia los postulados de su teoría sobre la Realidad. Más allá de lo que se ha dicho en el capítulo uno y en el presente sobre la psicología del espíritu helénico, esta observación sobre la vitalidad de la obra por medio de convertirse en la encarnación de la misma me parece que es una de las genialidades que, lograda con la intención o no, convierten a Fernando Pessoa en un artista que por medio de las sensación que lo vuelven testigo de la imperfección del hombre intenta desarrollar una doctrina que incluya una conquista de la ubicuidad que lo haga más consciente de la realidad al mismo tiempo que más libre de la humanización de las cosas objetivas. No le es posible una teoría psicológica del paganismo a quien no tenga una organización nativamente objetivista de la inteligencia y de la sensibilidad, una construcción de los sentidos y de las emociones que le permita interpretar objetivamente las cosas.

Suponiendo que la intención de Pessoa no haya sido dar una lección metafísica en base a la génesis de los heterónimos, tenemos otro mérito indirecto que otorgarle a la personalidad pessoana que es el de incubar una enfermedad representativa de la modernidad; así como la histeria lo fue de la Edad Media, la esquizofrenia, en torno a la cual se forma una hipótesis poco socorrida sobre la génesis de los heterónimos, pero atinada en el sentido de reconocer a Pessoa como una enfermedad participe de la agonía del cristianismo porque incluso el mismo reconoce esa morbidez en algunos heterónimos (Bernardo Soares y el Barón de Teive por mencionar a algunos).

El caso mental pagano ha sido abordado por Pessoa mediante un análisis diferencial; lo mismo incide en la sociología del paganismo este método se repite y aun con mayor incisión, esto, me parece que es debido a que en estos dos

casos le es casi imposible a la teoría completarse a si misma; en el caso de la metafísica y la estética paganas no sucede tanto gracias a que la primera comparte los mismos principios que permean en todas las religiones, además de que los propios Griegos tenían la conciencia objetiva de su religión y supieron transmitirla, y la segunda a que existe historia material que se ha prestado al estudio de un sin fin de estetas de todos los tiempos debido en gran parte a que la estética es un quehacer derivado de intuiciones que no son susceptibles de corresponder con conceptos intelectuales y por esta naturaleza se obvia que la estética es inconclusa. Aunque se intente evitar, el cristianismo sirve de proyector para la psicología del paganismo. Los dioses son el primer grado de abstracción y para conocer esta abstracción es necesario conocer la unidad concreta que corresponde a esta abstracción. Los heterónimos son la encarnación de lo que para Pessoa era la esencia del paganismo, la pluralidad.

Capítulo 3

Sociología del paganismo y expresiones del *numen*

El *Ars Magna* de Ramón Llull³⁰ es un método genuino no mágico; en él evita el uso de imágenes de las estrellas (típico de su época) o cualquier experiencia sensible y afirma que este se basaba en *razones naturales*. Ya por la pretensión de ser *Arte universal* aluden a la tarea del científico (o del mago), así mismo su método sugiere la falta de valor en el esfuerzo, en las acciones viéndolas como algo infértil y en las cuales se manifiesta un sentido moral que el determinismo natural, en el cual está basado este Arte, no posee (el mago tiene confianza en los juegos de las correspondencias que existen en las alegorías y en que las eventualidades suprafísicas pueden revelarse en formas imaginarias (arquetipos) que no se desapegan de esas *razones naturales*, su esfuerzo consistiría, en cualquier caso, en traducir estos juegos). Claramente dicho, este Arte hace patente la participación de ideas disciplinadas, no por una moral – que es tomada como inherente al pensamiento religioso según la modernidad- si no por la seguridad de que esta disciplina es la base sobre la cual debemos considerar nuestras acciones como permeadas por un conocimiento sobre lo que es posible, en tanto que no podemos apegarnos solo a una idea interna (una ilusión) para actuar en un espacio que llega a ceder ante leyes que armonizan los actos inmorales con ideas morales (algunos han tomado como base del paganismo el

³⁰ Ramón Llull ha sido considerado como precursor de la teosofía al querer alcanzar con su método, el *Ars Magna*, una conciliación entre las ideas teológicas y filosóficas de su época (siglo XIII). Según el *Ars Magna* el hombre, como microcosmos, está abierto a la comprensión de la realidad siendo esta el macrocosmos; por medio de este Arte se crean las combinaciones que explican ambos espacios.

epicureismo, otros el estoicismo, lo cierto es que en ninguno de los dos sistemas se halla incluida la actitud metafísica que subyace a ambos). Esta seguridad está basada, como en los paganos, en una naturaleza objetivada (tal y como lo debería esta cualquier manifestación artística si su base es la *asimilación* tal cual se explica en el segundo capítulo de esta tesis) solo que en este caso es a través de una descripción simbólica que no reproduce a la naturaleza si no que la interpreta. El *Ars Magna* de Llull es un buen ejemplo de lo que Pessoa termina señalando en la cultura cristiana como sus sustratos paganos. Una idea que se alcanza a distinguir con claridad en los apuntes de Antonio Mora que se refieren a la teoría sociológica del paganismo es la de demostrar una degradación del paganismo en sustratos fundamentales para la fe cristiana, estado psíquico mórbido que se infiltra y queda hasta materializado en los veinte siglos de historia que ha usado para expandirse; no conformándose con haber disfrutado ya de un dominio en los ámbitos morales, éticas e históricas, alcanza ya el aspecto estético y psicológico de la cultura. Hay ámbitos que por tratarse de una religión están implicados en esta desde su génesis, en realidad todos los que se mencionaron lo están, el problema es que el cristianismo, en la amplia consulta de la obra heteronimia y ortónima de Pessoa, se halla en constante comparación con el paganismo ante el cual siempre terminara pareciendo más impío. En el caso de la teoría sociológica del paganismo, el sistema de Pessoa se torna complicado. En primer lugar, Pessoa ha reconocido que no existe manera de reconstruir lo que fue el paganismo realmente, si esto es cierto a un nivel metafísico y estético, como se alcanza a ver en el capítulo dos, lo es aun más para la tentativa de una ciencia considerada por Pessoa (Álvaro de Campos) como *virtual*, de lo cual se desprende

el segundo caso al cual se le puede atribuir esta aparente confusión, pues como producto de esta característica de la sociología³¹ tendríamos una situación en la cual de un caso insoluble se intenta hacer un prolegómeno inconcluso. Pero Pessoa cree en el manejo de los símbolos al grado en que no podemos pasar por alto la existencia de una mística que justifica su discurso sociológico (otra literatura, la hermética, conforma el carácter patriota de los textos de Pessoa). La mente educada por el racionalismo en el caso del fenómeno religioso da lugar a la quiebra del paganismo al ser este opacado y subvaluado a causa de predicados absolutos y conocimientos de fe en obras de superioridad divina y sagrada de altura. La tendencia a racionalizar de modo unilateral, ha sometido al estudio de la religión a valoraciones hechas de las lecturas equivocadas que insinúan un proceso degenerativo. El sentido cualitativo que en un principio poseían las recitaciones aludidas a la vivencia de la divinidad, como cada quien aseguraba que lo hacía, se conserva ahora como un sentido cuantitativo, el error no radica tanto en esto -puesto que, con el correr del tiempo, se ha visto que el que elabora este discurso termina haciendo énfasis en un sentimiento íntimo que se compara en grados con otros- si no en que es una secularización del paganismo. Pessoa defiende el carácter distintivo del paganismo al decir que, como cultura, lo hemos perdido y que no podemos recuperarlo no puede hacerlo más que por un sentido cuantitativo, si no en que el sentido místico sea opacado por la intensidad de la sensación. Esta sugestión que domina la mentalidad moderna y que tiende a la secularización de expresiones que más que definir algo en concreto desproveen

³¹ para Pessoa la ciencia tiene como fin, entre otros, el de conocer hechos; en consecuencia la sociología tiende a conocer y aún no conoce, por eso es virtual. Pessoa, F. *Crítica*. p. 243

de precisión al trasplantar lo palpable del sentimiento de *algo real* (capítulo dos, psicología del paganismo) a las palabras de la esfera religiosa, es solo una de tantas dificultades que se presentan cuando se intenta comprender el fenómeno en sentido translaticio y no en su sentido primigenio. El estudio de Rudolf Otto³² sobre la *categoría peculiar de lo santo* da al numen el carácter irracional de un objeto que se mantiene vivo en la emoción de la concomitancia con un objeto fuera de la persona; se entiende entonces que se está hablando de un elemento primordial que da pie al surgimiento de eso exterior. En la Odisea esta idea se refleja claramente al mostrarnos en Atenea una figura transitoria, presente en réplica a las calamidades que el sino le impone a Telémaco. Rudolf Otto propone el uso del término *numinoso* para hablar de la categoría peculiar, explicativa y valorativa de aquello que comienza a ser palpable en el exterior como fuente de virtudes o efectos en muchos casos temporales. Otto dice: *es muy difícil ocuparse de psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimientos de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso. Es disculpable entonces que pruebe a llegar por si mismo, lo mas lejos que pueda, con los principios de explicación a su alcance, y que interprete el placer <<estético>> como mero placer sensible, y la religión como una función de instintos y utilidad sociales o de modo aun primitivo.* Intenta mostrar que lo imprescindible en el análisis de los estados espirituales de grave y devota emoción es no olvidar que el objeto se hace sensible por si mismo, por lo cual es difícil transmitirlo en sentido estricto *solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu*

³² Otto, R. *Lo Santo* pp. 9-20

Esta forma de acceder a *algo real* hace un intento de reproducir sin interpretar; de reproducir, tanto como sea posible, los procesos de la naturaleza. Todo es determinismo, por ejemplo, la noción de libertad es una ilusión que se conserva por el hecho de que nuestras acciones son incuestionables porque de esta manera es como las ideas pasan a ser parte de los mundos en este determinismo natural del cual casi no se conoce. El numen sería algo como a lo que Pessoa se refiere cuando afirma que Caeiro piensa con las sensaciones.

Las expresiones de lo numinoso, en el horizonte mental de los humanos, son tan cotidianas como la carga significativa de sus acciones. El supeditado místico es la forma inusitada en que la psique se repliega hacia su naturaleza menos iluminada y que da lugar a aquellas incertidumbres que son el alma de fuertes conmociones; son las incertidumbres inherentes a la naturaleza. La representación y/o experiencia de estas conmociones son indispensables para la comprensión de textos de orden pagano, pues son los sentimientos inherentes a dicha experiencia los que viven en la emoción religiosa que mas allá de un mero simulacro sensible, deben valorarse como estados de intensidad psíquica y estética. La incertidumbre ligada a la naturaleza nos liga a su vez al momento de encontrarnos con lo que está oculto para nuestra cultura y que nos somete y nos lleva a la absoluta dependencia. Según refiere Schleiermacher en sus *Discursos sobre la Religión* el sentimiento de *absoluta dependencia* no es un sentimiento de dependencia en el sentido natural de la palabra y aunque Schleiermacher no hace la diferencia más que por niveles de relación entre las variadas formas que se generan, se sabe pues que los sentimientos de dependencia que en distintas ocasiones a lo largo de la vida se manifiestan son sentimientos análogos, pero se guarda una distinción

entre la alusión y la sensibilidad del objeto por sí mismo y sobre esta distinción es que Pessoa elabora parte de su teoría sociológica del paganismo: *La primera distinción se establece, porque, de cierto modo, nos aproximamos a una noción de la sustancia del paganismo, y es que el paganismo es una religión natural, y el Cristianismo, por ejemplo, una religión cultural. Una nace del sueño, de la tierra y de los sentimientos naturales de los hombres; pero siempre se pierde en el tiempo primero y en la noche que está antes de la historia. Lo otra nace en el tiempo del desorden romano, y aunque coagulase elementos de toda especie, con tal registro, específicamente, su origen es histórico, cultural y artificial.* Esta distinción sería similar a la que existe entre la metafísica y la ciencia, salvo que en este caso comparten la noción de Ley; en la primera de aquellas las disciplinas se hallan ocultas, son independientes del momento histórico y están exentas de casi cualquier criterio humano para delimitarlas, en la segunda las disciplinas se conocen por medio de inteligir entorno a fenómenos temporales que se verifican mutuamente uno respecto al otro, además traza los límites de las relaciones entre estos fenómenos. Para que el cristianismo se desarrollara bajo condiciones socioculturales que le permitiesen tener los alcances que le conocemos, la mentalidad científica debía completar el estado de fermentación que existía en Roma. El conocimiento de la Roma imperial debía estar “enfrascado” dentro de una forma que conjugara la presencia de un Estado que habría perdido la relación con los dioses con la integración, como consecuencia histórica, de cultos extranjeros al ya confuso y decadente sistema religioso que incluía para esta época (siglo III) cultos al emperador y a nociones que surgían de los nuevos comercios y otras actividades distintivas de una civilización en la que aparecen

elementos nuevos *que, por naturaleza, son antagónicos de los seculares depósitos mentales, de la estructura, adquirida hace tanto tiempo que ya parece natural y propia, del propio espíritu, el primer acontecimiento mental, y en consecuencia esencial, que se produce es la incapacidad de adaptación de esa mentalidad a ese medio nuevamente creado*³³. La incursión del cristianismo en la humanidad y la ulterior dominación por parte del racionalismo encontrarían parte de sus raíces en Grecia, pero no debe confundirse al elemento ajeno con una parte esencial del paganismo. Antonio Mora describe bastante bien lo que es el cristianismo descomponiéndolo en tres tendencias que este ha secularizado –al paganismo lo interiorizo, volviéndolo subjetivo, del judaísmo adopta la emergencia monoteísta y del imperio romano aprovecho su influencia cosmopolita- y que ha unificado en respuesta a una exigencia histórica (cuyos hechos no serian impulsados principalmente por una *élite* por lo que, de acuerdo con Mora, se distingue como el fenómeno social que representa directamente a las civilizaciones³⁴) consistente para la razón pero injusta con un sistema de relaciones que, siendo principalmente regido³⁵ por un arbitrio absoluto, vincula al hombre con las divinidades. A partir de aquí, con la inadaptación, *viene un periodo de transición y decadencia de fluctuaciones mentales, de incertidumbre en los pensamientos y en las obras, antes de que la adaptación se produzca y el acuerdo se establezca.*³⁵

Respecto a la degeneración de subjetivar el paganismo existen dos consistencias cristianas que marcan pauta para aquella disolución social

³³ Pessoa F. *El Regreso de los dioses* p. 75

³⁴ *Ibid*, p. 81

³⁵ Pessoa, F. *El regreso de los dioses* p. 75

característica de las civilizaciones que han padecido el influjo del cristianismo.

Estos fenómenos consistentes con el cristianismo son:

- 1) *La reducción de los fenómenos objetivos a simbólicos, desmaterializándolos así. No se equivocan sus proporciones ni su forma de realidad; se da a esa realidad un sentido de eco, y no de palabra, no de cuestión sino de interpretación.*
- 2) *En la atención prestada a los fenómenos subjetivos con objeto de darles, o sentirles, una realidad concreta tan cierta como la de los fenómenos objetivos. Es decir, en la ampliación de la experiencia directa mediante la observación intensiva de los fenómenos del espíritu.*

El núcleo de la disolución se halla en la incoherencia entre el cristianismo y su sustrato pagano. Cuando los principios constitutivos del cristianismo se individualizan faltan a la sustancia del paganismo, que es el objetivismo integral; esta falta atenta contra el progreso, cualidad mediante la cual nuestra civilización pretende distinguirse, porque un sistema decadente como el cristianismo se disuelve al rechazar la esencia de una de las partes que lo conforman.

Finalmente me parece que la disolución que el cristianismo implica tiene consecuencias morales que también son producto de las alteraciones que el espíritu helénico ha tenido bajo su anexión al cristianismo. Los paganos vieron bien que la religión y la moral son necesidades sociales pero no hechos que valgan la metafísica de sus acciones; que todo está dominado por el arbitrio, en el sentido de lo amoral, dice Antonio Mora.

Conclusiones

Me parece que no habría mejor manera de condensar las inquietudes (cubiertas o no cubiertas) originadas por este estudio que el texto *Ultimatum* del heterónimo futurista Álvaro de Campo (ver anexo 3), sin embargo entro por mi mismo en detalles ya que de eso se trata. Dentro de los problemas que surgen en la modernidad respecto a las nociones psicológicas que atañen a este fenómeno específico, objeto de estudio de las disciplinas que pretenden responder a estos problemas, podemos mencionar aquel que consiste en no poder reunir aquellas nociones que den cuenta del estado en que se encuentra el alma; aquel fenómeno también verdadero y motivo del presente trabajo de tesis, el cual, para que adquiera un cuerpo coherente y profundo el hacer valer las expresiones directas del alma y tomarlas como objeto de descubrimiento y conocimiento de la disciplina psicológica implica una necesidad que se enfrenta a varios problemas; para resolver algunos de ellos precisamos de un conocimiento estético del mundo cuyas bases estarían en abandonar esa ciencia de la *interioridad* pues en la ciencia, *el conocer humano sigue los peldaños de una escalera sin fin, en la que siempre hay conocimientos nuevos sobre el mundo que sustituyen a los antiguos. Es, pues, un camino gradual con ideas que se van sustituyendo unas a otras en secuencia lógica por los conocimientos objetivos más detallados* según Andréi Tarkovsky (1932-1986) artista ruso, quien criticó la modernidad con fundamento en esta escisión específica (pues se reconoce que existen varias y por varios motivos) entre el conocimiento científico y el estético. Fernando Pessoa (1888-1935) ha conseguido, un siglo atrás, dar vehemencia a un movimiento estético en Portugal que en esencia se planteaba la duda sobre la posición en la que se

encuentra nuestra interioridad ante el mundo exterior, visto este como algo que aunque es independiente de esa interioridad, se conoce a través de las sensaciones (vistas estas desde el punto de vista particular pessoano, aunque algunos estudios sobre el poeta portugués adhieren un fondo Kantiano al problema de la sensación del mundo exterior). El Sensacionismo portugués impulsado por Pessoa responde pues al agotamiento de la ciencia como manera de explicar la verdad, en sustitución de las formas objetivas; sin dejar de reconocer la participación de estas formas se introduce pues en la obra sensacionista la estética pagana, una forma de ver el mundo –incompatible en muchos ámbitos con la forma moderna- respondiendo a la noción, implícita en todas las cosas, de pluralidad. La ciencia es incapaz de albergar tal noción por el hecho de que en su esencia se halla el elemento progresista que niega, da la espalda a tal o cual paradigma con el fin de alcanzar un conocimiento que nos lleve a la “autorrealización”. Es así como valiéndome de un sustento teórico, en autores críticos respecto al tema de la construcción de la interioridad desde esta perspectiva estética (Pessoa, Jung, algunos presocráticos como Empédocles de Agrigento, etc.) y otros con posiciones vigentes en cuanto al análisis de los temas griegos (Jean-Paul Vernant, el mismo Pessoa, Jacob Burckhart, etc.) pretendo dar una explicación a la psique pagana, sus diferencias y similitudes con el cristianismo y finalmente la decadencia que este sistema representa con respecto a aquel teniendo enormes repercusiones en el desarrollo de la ciencia y el arte. ¿En la modernidad es posible que nuestro conocimiento del mundo adopte de manera profunda estas dos maneras de entender? ¿Es posible responder a una estética no aristotélica planteada por Pessoa en la que la noción de belleza (o

expresión de lo religiosos) no existe si no como manifestación vital en la que tal como sucede con un ser vivo, los procesos anabólicos y catabólicos dan cuenta de una naturaleza que mas que hacer correspondencia con las leyes científicas la hace con un misterio insondable para las palabras? Preguntas fértiles y con un vigor admirable podemos generar a partir de esta idea; una de ellas, entendida desde estos mismos términos, nos puede evocar a una tarea preponderante a la que, como sujetos históricos, tendríamos la necesidad de responder ¿Cómo hacer arte nacional y cosmopolita al mismo tiempo, sin que pierda en absoluto su esencia como obra al materializarla en una expresión cultural que mas que negar las distintas realidades reconozca la verdad de todas ellas?

El paganismo no permite que la realidad comience con nosotros; es vivir de la sensación hacia afuera, y no de la sensación hacia adentro.

Referencias

- ARISTOTELES (1988) *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos
- ASIN PALACIOS, Miguel (1992) *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperion
- BIRMINHAM, David (1995) *Historia de Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press
- BURCKHARDT, Jacob (1996) *Del paganismo al cristianismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- CORBIN, Henry (2000) *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid: Siruela
- ELIADE, Mircea (2002) *El Mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza
- ELIADE, Mircea, I. Couliano (1993) *Diccionario de las Religiones*. México D.F.: Paidós Orientalia
- GAVILANES, José Luis, A. Apolinário (2000) *Historia de la literatura portuguesa*. Madrid: Cátedra
- HOMERO (1973) *La Odisea*. Barcelona: Bruguera
- JAMES, William (2006) *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. México D.F.: Editorial Lectorum
- JUAREZ de la TORRE, Ernesto (Ed.) (2002) *Antología de la lírica griega arcaica*. Madrid: Cátedra
- JUNG, Carl G., (1998) *Lo inconsciente, en la vida psíquica normal y patológica*. Buenos Aires: Losada
- (1999) *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*. Madrid: Trotta

- JUNG, Carl G., W. Reich (1955) *El secreto de la flor de oro*. Barcelona: Paidós Studio
- LEON, Luis de (1997) *De los nombres de Cristo*. Madrid: Cátedra
- LIND, Georg Rudolf (1970) *Teoría poética de Fernando Pessoa*. Porto: Inova
- MACHADO, Antonio (2005) *Antología poética*. Madrid: Edaf
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1996) *De paganos, judíos y cristianos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- MONDOLFO, Rodolfo (1979) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires
- ORDOÑEZ, Andres (1991) *Fernando Pessoa, un místico sin fe. Una aproximación al pensamiento heteronímico*. México D.F.: Siglo Veintiuno
- OTTO, Rudolf (2005) *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza
- PASCOAES, Teixeira de (1973) *Obras completas*. Lisboa: Livraria Bertrand
- PAZ, Octavio (1981) *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Madrid: Seix Barral
- (1980) *O Desconhecido de Si Mesmo*. Lisboa: Iniciativas Editoriais
- (1983) *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- PESSOA, Fernando (2006) *El regreso de los dioses*. Barcelona: Acantilado
- (2003) *Crítica: ensayos, artículos y entrevistas*. Barcelona: Acantilado
- (2001) *Alberto Caeiro. Poesía*. Lisboa: Assirio & Alvim
- (2003) *La hora del diablo*. Barcelona: Acantilado

- PINTO DO AMARAL, Fernando. *O pasado e o presente, Jornal de Letras Artes e Ideias*. Año XXVIII Número 979. Abril 2008. Lisboa
- RAMOS JURADO, Enrique A. (Ed.) (1989) *Pseudo Plutarco: Sobre la vida y poesía de Homero. Porfirio: El antro de las ninfas de la Odisea. Salustio: Sobre los dioses y el mundo*. Madrid: Gredos
- SÁ-CARNEIRO, Mario (1991) *La confesión de Lucio*. Madrid: Trotta
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. (1990) *Sobre la religión, Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Madrid: Editorial Tecnos
- SIMÕES, João G. (1996) *Vida y Obra de Fernando Pessoa, Historia de una generación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- TARKOVSKY, Andrei (1991) *Esculpiendo en el tiempo*. Madrid: Rialp
- VERNANT, Jean P. (1993) *Mito y Pensamiento en la antigua Grecia*. Barcelona: Ariel
- YATES, Frances A. (1990) *Lulio y Bruno*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica

Anexo 1

El regreso de los dioses

Introducción a la obra de Alberto Caeiro

División del opúsculo:

- I. Introducción, diciendo las razones por las que se hace el opúsculo, o manera como será hecho, y sus fines.
- II. La substancia del paganismo (objetivismo integral), su diferenciación de los sistemas nórdicos, cristista, indio, así como del monoteísmo judaico.
- III. Metafísica del paganismo (diferencialmente estudiada también).
- IV. Ética del paganismo (ídem).
- V. Estética del paganismo (ídem)
- VI. Política del paganismo (ídem)
- VII. El paganismo, sociológicamente considerado
- VIII. El paso del paganismo al cristismo; evolución formativa del cristismo hasta su integración en el Imperio Romano.
- IX. Análisis completo del cristismo una vez formado
- X. Evolución del cristismo hasta nuestros días: los estadios de su desintegración. Estado actual del cristismo
- XI. Necesidad, ámbito y orientación de una reconstrucción pagana.
- XII. Alberto Caeiro, reconstructor del paganismo.
- XIII. Pruebas de la existencia de los dioses.
- XIV. Conclusión. Salutación al porvenir pagano

Anexo 2

Sobre la génesis de los heterónimos.

Carta a Adolfo Casais Monteiro (fragmento)

Paso ahora a responder a su pregunta sobre la génesis de mis heterónimos. Voy a ver si consigo responderle completamente.

Comienzo por la parte psiquiátrica. El origen de mis heterónimos es el profundo trazo de histeria que existe en mí. No sé si soy simplemente histérico, si soy, más propiamente, un histero-neurasténico. Tiendo a esta segunda hipótesis, porque hay en mí fenómenos de abulia que la histeria, propiamente dicha, no encuadra en el registro de sus síntomas. Sea como fuere, el origen mental de mis heterónimos está en mi tendencia orgánica y constante a la despersonalización y la simulación. Estos fenómenos –felizmente para mí y para los demás– se mentalizaron en mí; quiero decir, no se manifiestan en mi vida práctica, exterior y de contacto con otros; hacen explosión hacia dentro y los vivo yo a solas conmigo. Si yo fuese mujer –en la mujer los fenómenos histéricos rompen en ataques y cosas parecidas– cada poema de Álvaro de Campos (lo más históricamente histérico de mí) sería una alarma en el vecindario. Pero soy hombre –y en los hombres la histeria asume principalmente aspectos mentales; así todo acaba en silencio y poesía...

Esto explica, *tant bien que mal*, el origen orgánico del mi heteronimismo. Ahora voy a hacerle la historia directa de mis heterónimos. Comienzo por aquellos que

murieron, y de algunos de los cuales ya no me acuerdo: los que yacen perdidos en el pasado remoto de mi infancia casi olvidada.

Desde niño tuve la tendencia a crear en torno a mí un mundo ficticio, a rodearme de amigos y conocidos que nunca existieron. (No sé, bien entendido, si realmente no existieron, o si soy yo que no existo. En estas cosas, como en todas, no debemos ser dogmáticos.) Desde que me conozco como siendo aquello a que llamo yo, recuerdo haber precisado mentalmente, en figura, movimientos, carácter e historia, diversas figuras irreales que eran para mí tan visibles y mías como las cosas de aquello a que llamamos, acaso abusivamente, vida real. Esta tendencia, que tengo desde que recuerdo ser un yo, me ha acompañado siempre, cambiando un poco el tipo de música con que me encanta, pero no alterando nunca su manera de encantar.

Recuerdo, así, el que me parece haber sido mi primer heterónimo, o, antes, mi primer conocido inexistente: un cierto Chevalier de Pas de mis seis años, por quien escribía cartas tuyas a mí mismo, y cuya figura, no enteramente vaga, todavía conquista la parte de mi afecto que confina con la *saudade*. Me acuerdo, con menos nitidez, de otra figura, cuyo nombre, también extranjero, ya no tengo presente, que era, no sé en qué, rival de Chevalier de Pas... ¿Cosas que suceden a todos los niños? Sin duda; o tal vez. Pero a tal punto las viví que las vivo todavía, porque las recuerdo de tal modo que es necesario un esfuerzo para hacerme saber que no fueron realidades.

Esta tendencia a crear en torno a mí otro mundo, igual a este pero con otra gente, nunca abandonó mi imaginación. Tuvo diversas fases, entre las cuales ésta, sucedida ya en la edad madura. Se me ocurría una expresión de espíritu, absolutamente ajena, por un motivo u otro, a quien yo soy, o a quien supongo que soy. Lo decía, inmediatamente, espontáneamente, como si fuera de cierto amigo mío, cuyo nombre inventaba, cuya historia adicionaba, y cuya figura –cara, estatura, traje y gesto- inmediatamente yo veía ante mí. Y así apronté, y propagué, varios amigos y conocidos que nunca existieron, pero que todavía hoy, a casi treinta años de distancia, oigo, siento, veo. Repito: oigo, siento, veo... Y tengo *saudades* de ellos.

(Comenzando a hablar –y escribir a máquina es para mí hablar–, me cuesta encontrar freno. ¡Basta de darle lata, Casais Monteiro! Voy a entrar en la génesis de mis heterónimos literarios, que es, finalmente, lo que usted quiere saber. En todo caso, lo dicho más arriba le proporciona la historia de la madre que los dio a luz).

Allí por 1912, salvo error (que nunca puede ser grande), me vino la idea escribir unos poemas de índole pagana. Esboqué unas cosas en verso irregular (no en el estilo Álvaro de Campos, sino en un estilo de media regularidad), y abandoné el caso. Se me había esbozado, con todo, en una penumbra mal urdida, un vago retrato de la persona que estaba haciendo aquello. (Había nacido, sin que yo lo supiera, Ricardo Reis.)

Año y medio, o dos años después, un día se me ocurrió jugarle una broma a Sá-Carneiro: inventar un poeta bucólico, de especie complicada, y presentarlo, ya no me acuerdo cómo, en alguna especie de realidad. Pasé algunos días elaborando al poeta pero nada conseguí. Un día en que finalmente había desistido –fue el 8 de Marzo de 1914– me acerqué a una cómoda alta y, tomando un papel, comencé a escribir, de pie, como escribo siempre que puedo. Y escribí treinta y tantos poemas al hilo, en una especie de éxtasis cuya naturaleza no conseguiré definir. Fue el día triunfal de mi vida, y nunca podré tener otro así. Abrí con un título, *El Guardador de Rebaños*. Y lo que siguió fue la aparición de alguien en mí, a quien di inmediatamente el nombre de Alberto Caeiro. Discúlpeme lo absurdo de la frase: había aparecido en mí mi maestro. Fue esa la sensación inmediata que tuve. Y tanto así que, escritos que fueron esos treinta y tantos poemas, inmediatamente tomé otro papel y escribí, al hilo, también, los seis poemas que constituyen *Lluvia Oblicua*, de Fernando Pessoa. Inmediata y totalmente... Fue el regreso de Fernando Pessoa-Alberto Caeiro a Fernando Pessoa-él solo. O, mejor, fue la reacción de Fernando Pessoa contra su inexistencia como Alberto Caeiro.

Aparecido Alberto Caeiro, de inmediato traté de descubrirle –instintiva y subconscientemente- unos discípulos. Arranqué de su falso paganismo al Ricardo Reis latente, le descubrí el nombre y lo ajusté a él mismo, porque a esta altura ya lo veía. Y, de repente, y en derivación opuesta a la de Ricardo Reis, me surgió impetuosamente un nuevo individuo. En un chorro, y a máquina de escribir, sin interrupción ni enmienda, surgió la *Oda Triunfal* de Álvaro de Campos: la Oda con ese nombre y el hombre con el nombre que tiene.

Creé, entonces, una *coterie* inexistente. Fijé todo aquello en moldes de realidad. Gradué las influencias, conocí las amistades, oí, dentro de mí, las discusiones y las divergencias de criterios, y en todo esto me parece que fui yo, creador de todo, lo que menos hubo allí. Parece que todo sucedió independientemente de mí. Y parece que todavía así sucede. Si algún día yo pudiera publicar la discusión estética entre Ricardo Reis y Álvaro de Campos, verá cuan diferentes son, y como yo no soy nada en la materia.

Cuando preparábamos la publicación de *Orpheu*, fue necesario, a última hora, conseguir algo para completar el número de páginas. Le sugerí entonces a Sá-Carneiro componer yo un poema “antiguo” de Álvaro de Campos: un poema de cómo sería Álvaro de Campos antes de conocer a Caeiro y caer bajo su influencia. Y así hice *Opiario*, donde intenté expresar todas las tendencias latentes de Álvaro de Campos, conforme habrían de ser después reveladas, pero sin que hubiera todavía algún indicio de contacto con su maestro Caeiro. De los poemas que he escrito fue el que me dio más que hacer, por el doble poder de despersonalización que tuve que desarrollar. Pero, finalmente, creo que no salió mal, y que muestra a Álvaro en capullo...

Creo que le expliqué el origen de mis heterónimos. Si hay, no obstante, algún punto del que precise un esclarecimiento más lúcido –estoy escribiendo de prisa, y cuando escribo de prisa no soy muy lúcido–, dígame, que de buen grado lo daré. Y, es verdad, un complemento verdadero e histórico: al escribir ciertos pasajes de las *Notas para el recuerdo de mi Maestro Caeiro*, de Álvaro de Campos, he llorado

lágrimas verdaderas. ¡Es para que sepa con quien está lidiando, mi querido Casais Monteiro!

Unos apuntes más sobre el asunto... Yo veo frente a mí, en el espacio incoloro pero real del sueño, las caras, los gestos de Caeiro, Ricardo Reis y Álvaro de Campos. Les construí las edades y las vidas. Ricardo Reis nació en 1887 (no recuerdo día y mes, pero los tengo en algún lado), en Porto, es médico y actualmente está en Brasil. Alberto Caeiro nació en 1889 y murió en 1915; nació en Lisboa, pero vivió casi toda su vida en el campo. No tuvo profesión ni educación casi ninguna. Álvaro de Campos nació en Tavira, el día 15 de Octubre de 1890 (a las 1,30 de la tarde, me dice Ferreira Gomes; y es verdad, pues, hecho el horóscopo para esa hora, está bien). Éste, como sabe, es ingeniero naval (por Glasgow), pero ahora está aquí en Lisboa, inactivo. Caeiro era de estatura media, y, aunque realmente frágil (murió tuberculoso), no parecía tan frágil como era. Ricardo Reis es un poco, pero muy poco, más bajo, más fuerte, más seco. Álvaro de Campos es alto 1,75 m de altura, 2 cm. más que yo), magro y un poco tendiente a encorvarse. Cara afeitada todos: Caeiro rubio sin color, ojos azules; Reis de un vago moreno mate; Campos entre blanco y moreno, tipo vagamente de judío portugués, cabello, sin embargo, liso y normalmente con raya al costado, monóculo. Caeiro, como dije, no tuvo más educación que casi ninguna: sólo instrucción primaria; se le murieron temprano el padre y la madre, y se dejó estar en casa, viviendo de unas pequeñas rentas. Vivía con una tía vieja, tía abuela. Ricardo Reis, educado en un colegio de jesuitas, es, como dije, médico; vive en Brasil desde 1919, pues se expatrió espontáneamente por ser monárquico. Es un

latinista por educación ajena, y un semi-helenista por educación propia. Álvaro de Campos tuvo una educación común de liceo; después fue enviado a Escocia estudiar ingeniería, primero mecánica y después naval. En unas vacaciones, hizo el viaje al Oriente de donde resultó *Opiario*. Le enseñó latín un tío de Beira que era sacerdote.

¿Cómo escribo en nombre de esos tres?... Caeiro por pura e inesperada inspiración, sin saber o siquiera calcular qué iría a escribir. Ricardo Reis, después de una deliberación abstracta, que súbitamente se concretiza en una oda. Campos, cuando siento un súbito impulso de escribir y no sé qué. (Mi semi-heterónimo Bernardo Soares, que por otra parte en muchas cosas se parece a Álvaro de Campos, aparece siempre que estoy cansado o somnoliento, de suerte que tenga un poco suspendidas las cualidades de raciocinio y de inhibición; aquella prosa es un constante devaneo. Es un semi-heterónimo porque, no siendo la personalidad mía, no es diferente de la mía, sino una simple mutilación de ella. Soy yo menos el raciocinio y la afectividad. La prosa, salvo lo que el raciocinio proporciona de tenue a la mía, es igual a ésta, y el portugués perfectamente igual; mientras que Caeiro escribía mal el portugués, Campos razonablemente pero con lapsus como decir “yo propio” en vez de “yo mismo”, etc., Reis mejor que yo, pero con un purismo que considero exagerado. Lo difícil para mí es escribir la prosa de Reis –todavía inédita– o de Campos. La simulación es más fácil, incluso porque es más espontánea, en verso.)

Fernando Pessoa

Anexo 3

Ultimatum (fragmento)

¡Atención!

Proclamo, en primer lugar,

La ley de Malthus de la sensibilidad

Los estímulos de la sensibilidad aumentan en progresión geométrica; la propia sensibilidad apenas en progresión aritmética.

Se comprende la importancia de esta ley. La sensibilidad –tomada aquí en el más amplio de sus sentidos posibles- es la fuente de toda creación civilizada. Pero esa creación sólo puede darse completamente cuando la sensibilidad se halla adaptada al medio en que funciona; en la proporción de la adaptación de la sensibilidad al medio está la grandeza y la fuerza de la obra resultante.

Ahora bien, la sensibilidad, aunque varié un poco por la influencia insistente del medio actual, es, en sus líneas generales, constante y determinada en el mismo individuo desde a su nacimiento, función del temperamento que la herencia le determinó. La sensibilidad, por tanto, progresa *por generaciones*.

Las creaciones de la civilización, que constituyen el «medio» de la sensibilidad, son la cultura, el progreso científico, la alteración de las condiciones políticas (dando a la expresión un sentido completo); ahora, éstos –y sobre todo el progreso cultural y científico, una vez comenzados- progresan no por obra de

generaciones, sino por la alteración y superposición de la obra de *individuos*, y, aunque lentamente al principio, pronto progresan al punto de adquirir proporciones en que, de generación a generación, cientos de alteraciones se dan en estos nuevos estímulos de la sensibilidad, al paso que la sensibilidad dio, al mismo tiempo, sólo un avance, que es el de una generación, porque el padre no transmite al hijo sino una pequeña parte de las cualidades adquiridas.

Tenemos, pues, que a una cierta altura de la civilización ha de producirse una desadaptación de la sensibilidad al medio, constituido por sus estímulos –una falencia por lo tanto. Se da eso en nuestra época, cuya incapacidad de crear grandes valores deriva de esa desadaptación.

La desadaptación no fue grande en el primer período de nuestra civilización, del Renacimiento al siglo XVIII, en que los estímulos de la sensibilidad eran sobre todo de orden cultural, porque esos estímulos, por su propia naturaleza, eran de desarrollo lento, y alcanzaban, en principio, tan sólo a las clases superiores de la sociedad. Se acentuó la desadaptación en el segundo período, que va de la revolución al siglo XIX, en que los estímulos son ya sobre todo políticos, y en donde la progresión es fácilmente mayor y el alcance del estímulo mucho más vasto. Creció la desadaptación vertiginosamente en el período que va desde mediados del siglo XIX a nuestra época, en que el estímulo, siendo las creaciones científicas, produce ya una rapidez de desarrollo que deja atrás los progresos de la sensibilidad, y, en las aplicaciones prácticas de la ciencia, afecta a toda la sociedad. Así se llega a la enorme desproporción entre el término presente de la

progresión geométrica de los estímulos de la sensibilidad y el término correspondiente de la progresión aritmética de la propia sensibilidad.

De ahí la desadaptación, la incapacidad creativa de nuestra época. Tenemos, por tanto, un dilema: o muerte de la civilización, o adaptación artificial, visto que la natural, la instintiva, falló.

Para que la civilización no muera, proclamo, por lo tanto, en segundo lugar,

La necesidad de la adaptación artificial

¿Qué es la adaptación artificial?

Es un acto de cirugía sociológica. Es la transformación violenta de la sensibilidad de modo que se vuelva apta para acompañar, por lo menos por algún tiempo, la progresión de sus estímulos.

La sensibilidad llegó a un estado mórbido, porque se desadaptó. No hay que pensar en curarla. No hay curas sociales. Hay que pensar en operarla para que pueda continuar viviendo. Esto es, tenemos que sustituir la morbidez natural de la desadaptación por la sanidad artificial hecha por la intervención quirúrgica, aunque entrañe una mutilación.

¿Qué es lo que es preciso eliminar del psiquismo contemporáneo?

Evidentemente, aquello que sea la *adquisición fija* más reciente en el espíritu – esto es, aquella adquisición general del espíritu humano civilizado que sea anterior

al establecimiento de nuestra civilización, pero recientemente anterior; y esto por tres razones:

a) Porque, por ser la más reciente de las fijaciones psíquicas, es la menos difícil de eliminar.

b) Porque, visto que cada civilización se forma por una reacción contra la anterior, son los principios de la anterior los que son más antagónicos a la actual y los que más impiden su adaptación a las condiciones especiales que durante ésta aparecen.

c) Porque, siendo la adquisición fija más reciente, su eliminación no herirá tan profundamente la sensibilidad general como lo haría la eliminación, o la pretensión de eliminar, cualquier depósito psíquico profundo.

¿Cuál es la última *adquisición fija* del espíritu humano general?

Debe estar compuesta por los dogmas del cristianismo, porque la Edad Media, vigencia plena de aquel sistema religioso, precede, inmediata y duraderamente, a la aparición de nuestra civilización, y los principios cristianos son contradichos por las firmes enseñanzas de la ciencia moderna.

Por lo tanto, la adaptación artificial se realizará espontáneamente a partir de que se efectúe la eliminación de las adquisiciones fijas del espíritu humano, que derivan su emergencia del cristianismo.

Proclamo, por eso, en tercer lugar,

La intervención quirúrgica anticristiana

Se resuelve ella, como hemos de ver, en la eliminación de los tres preconceptos, dogmas, o actitudes, que el cristianismo logró infiltrar en la propia sustancia de la psique humana.

Explicación concreta:

1. Abolición del dogma de la personalidad

Esto es, de que tenemos una Personalidad separada de la de los otros. Es una ficción teológica. La personalidad de cada uno de nosotros está compuesta (como sabe la psicología moderna, sobre todo a partir de la mayor atención prestada a la sociología) del cruzamiento social con las «personalidades» de los otros, de la inmersión en corrientes y direcciones sociales y de la fijación de rasgos hereditarios, oriundos, en gran parte, de fenómenos de orden colectivo. Esto es, en el presente, en el futuro y en el pasado, somos parte de los otros, y ellos parte de nosotros. Para el auto-sentimiento cristiano, el hombre más perfecto es el que con más verdad pueda decir «yo soy yo»; para la ciencia, el hombre más perfecto es el que con más justicia pueda decir «yo soy todos los otros».

Debemos pues operar el alma, de modo de abrirla a la conciencia de su interpenetración con las almas ajenas, obteniendo así una aproximación concretizada del Hombre-Completo, Hombre-Síntesis de la Humanidad.

Resultados de esta operación:

a) *En política*: abolición total del concepto de democracia, conforme la Revolución Francesa, por el cual dos hombres corren más que un hombre sólo, lo que es falso, porque *un hombre que vale por dos es el que corre más que un hombre sólo!* Uno más *uno* no son más que *uno*, mientras *uno* y *uno* no forman aquel *Uno* a que se llama *Dos*. Substitución, por consiguiente, de la Democracia por la Dictadura de lo Completo, por el Hombre que sea, en sí-mismo, el mayor número de Otros; que sea, por lo tanto, La Mayoría. Se encuentra así el Gran Sentido de la Democracia, absolutamente contrario al actual, que, por otra parte, nunca existió.

b) *En arte*: abolición total del concepto de que cada individuo tiene el derecho o el deber de expresar lo que siente. Sólo tiene el derecho o el deber de expresar lo que siente, en arte, el individuo que siente por varios. No confundir con «la expresión de la Época», que es buscada por los individuos que ni siquiera saben sentir por sí mismos. Lo que es preciso es el artista que sienta por un cierto número de Otros, todos diferentes unos de los otros, unos del pasado, otros del presente, otros del futuro. El artista cuyo arte sea una Síntesis-Suma, y no una Síntesis-Substracción de los otros, como el arte de los artistas actuales.

c) *En filosofía*: abolición del concepto de verdad absoluta. Creación de la Súper-Filosofía. El filósofo pasará a ser el intérprete de subjetividades entrecruzadas, siendo el mayor filósofo el que concentre el mayor número de filosofías espontáneas ajenas. Como todo es subjetivo, cada opinión es verdadera para cada hombre: la mayor verdad será la Suma-síntesis-interior del mayor número de estas opiniones verdaderas que se contradicen unas a las otras.

2. Abolición del prejuicio de la individualidad

Es otra ficción teológica: que el alma de cada uno es una e indivisible. La ciencia enseña, al contrario, que cada uno de nosotros es el agrupamiento de psiquismos subsidiarios, una síntesis mal hecha de almas celulares. Para el auto-sentimiento cristiano, el hombre más perfecto es el más coherente consigo mismo; para el hombre de ciencia, el más perfecto es el más incoherente consigo mismo.

Resultados:

a) *En política*: abolición de toda convicción que dure más que un estado de espíritu, desaparición total de toda la rigidez de opiniones y de modos-de-ver; desaparición por tanto de todas las instituciones que se apoyen en el hecho de que cualquier «opinión pública» pueda durar más de media hora. La solución de un problema en un momento histórico dado será hecha por la coordinación dictatorial (*vid parágrafo anterior*) de los impulsos del momento de los componentes humanos de ese problema, que es una cosa puramente subjetiva, es claro. Abolición total del pasado y del futuro como elementos con los que se cuenta, o en los que se piense, en las soluciones políticas. Quiebra entera de todas las continuidades.

b) *En arte*: abolición del dogma de la individualidad artística. El mayor artista será el que menos se defina, y el que escriba en más géneros con más contradicciones y desemejanzas. Ningún artista deberá tener sólo una personalidad. Deberá tener varias, organizando cada una por reunión concretizada de estados de alma semejantes, disipando así la ficción grosera de que es uno e indivisible.

c) *En filosofía*: abolición total de la verdad, como concepto filosófico, aun cuando fuera relativo o subjetivo. Reducción de la filosofía al arte de tener teorías interesantes sobre el «Universo». El mayor filósofo será aquel artista del pensamiento, o antes del «arte abstracto» (nombre futuro de la filosofía) que más teorías coordinadas, no relacionadas entre sí, tenga sobre la «Existencia».

3. Abolición del dogma del objetivismo personal

La objetividad es una media grosera entre las subjetividades parciales. Si una sociedad estuviera compuesta, por ej. de cinco hombres, *a*, *b*, *c*, *d* y *e*, la «verdad» o «objetividad» para esa sociedad será representada por:

$$\frac{a + b + c + d + e}{5}$$

5

En el futuro cada individuo debe tender a realizar en sí esta media. Tendencia, por tanto, de cada individuo, o, por lo menos, de cada individuo superior, a ser una armonía entre las subjetividades ajenas (de las cuales forma parte la propia), para así aproximarse lo más posible a aquella Verdad-Infinito, hacia la cual tiende idealmente la serie numérica de las verdades parciales.

Resultado:

a) *En política*: el dominio solamente del individuo o de los individuos que sean los más hábiles Realizadores de Medias, desapareciendo por completo el concepto de que a cualquier individuo le es lícito tener opiniones sobre política (como sobre cualquier otra cosa), pues que sólo puede tener opiniones el que sea Media.

b) *En arte*: abolición del concepto de Expresión, substituido por el de Inter-Expresión. Sólo el que tuviere la conciencia plena de estar expresando las opiniones de nadie (el que fuera Media, por tanto) podrá lograrlo.

c) *En filosofía*: sustitución del concepto de filosofía por el de Ciencia, visto que la Ciencia es la Media concreta entre las opiniones filosóficas, verificándose como media por su «carácter objetivo», esto es, por su adaptación al «universo exterior», que es la Media de las subjetividades. Desaparición, por tanto, de la Filosofía en provecho de la Ciencia.

Resultados finales, sintéticos:

a) *En política*: monarquía científica antitradicionalista y anti-hereditaria, absolutamente espontánea por la aparición siempre imprevista del Rey-Media. Relegación del Pueblo a su papel natural de mero fijador de los impulsos de momento.

b) *En arte*: sustitución de la expresión de una época por treinta o cuarenta poetas, por su expresión en (por ejemplo) dos poetas cada uno con quince o veinte personalidades, cada una de las cuales sea una Media entre las corrientes sociales del momento.

c) *En filosofía*: integración de la filosofía en el arte y en la ciencia; desaparición, por tanto, de la filosofía como metafísica-ciencia. Desaparición de todas las formas del sentimiento religioso (desde el cristianismo al humanitarismo revolucionario), por no representar una Media.

¿Pero cuál será el Método, la índole de la operación colectiva que ha de organizar, en los hombres del futuro, esos resultados? ¿Cuál debe ser el método operatorio inicial?

¡El Método lo sabe sólo la generación por quien grito, por quien el celo de Europa se roza contra las paredes!

¡Si yo supiese el Método, yo mismo sería toda esa generación!

Pero yo sólo veo el Camino; no sé dónde va a dar.

¡En todo caso proclamo la necesidad del advenimiento de la Humanidad de los Ingenieros!

¡Hago más: *garantizo absolutamente el advenimiento de la Humanidad de los Ingenieros!*

¡Proclamo, para un futuro próximo, la creación científica de los Superhombres!

¡Proclamo el advenimiento de una humanidad matemática y perfecta!

¡Proclamo su Advenimiento en altos gritos!

¡Proclamo su Obra en altos gritos!

¡La proclamo, sin más nada, en altos gritos!

Y proclamo también; Primero:

¡El superhombre será, no el más fuerte, sino el más completo!

Y proclamo también; Segundo:

¡El superhombre será, no el más duro, sino el más complejo!

Y proclamo también; Tercero:

¡El superhombre será, no el más libre, sino el más armónico!

¡Proclamo esto bien alto y bien en el apogeo, en la barra del Tajo, de espaldas a Europa, los brazos erguidos, mirando fijamente al Atlántico y saludando abstractamente al Infinito

Álvaro de Campos

Agradecimientos

A mi madre, por haberme criado durante todos estos años con cariño y a veces sacrificio.

A la Sulamita, porque sabe bien que logramos de nuestras vidas un arte que se alimentaba de si mismo y del cual fuimos los artistas que le cultivaron esa belleza manifestada en fuerza.

A mis hermanos con los que he compartido los momentos más significativos de la breve vida.

A mi familia, la Güera, el Negro, Enrique, Leticia y Jesús, por el cariño que me han manifestado desde que era un crío.

A mis amigos, esa familia que tuve la afortuna de poder adoptar y de la que he aprendido a ver esa vida vorágine.

A los profesores de la facultad de Psicología, Blanca Reguero, Joaquín Figueroa, Martha Lilia Mancilla, Adrián Medina y Rocío Avendaño, por la dedicación que le prestaron a este trabajo en el que yo he creído y con el cual espero haber logrado compartir mi interés por la pluralidad de una disciplina tan sedienta como la psicología.