



LA EDUCACIÓN DEL ESTOICO

Fernando Pessoa



Del baúl que Fernando Pessoa legó a la posteridad —de donde salen los papeles manuscritos o mecanografiados, firmados por diferentes personajes, que conforman buena parte de su obra— surgió un misterioso cuaderno de tapas negras atribuido al Barón de Teive, que comenzaba con una decidida afirmación de voluntad suicida y que iba encabezado con el subtítulo «la imposibilidad de hacer arte superior». Más que un manual teórico o una guía de consejos prácticos para la vida —o para la muerte—, *La educación del estoico*

es crónica personal de todo un camino voluntariosamente dispuesto: el ejercicio de la razón y sus armas para erradicar el dolor y, consecuentemente, la abdicación — lúcida, implacable, irónica— ante la vida.



Fernando Pessoa

La educación del estoico

ePub r1.2

Steven 24.10.14

Título original: *A educação do estóico*

Fernando Pessoa, 1999

Traducción: Roser Vilagrassa

Diseño: Steven

Editor digital: Steven

Corrección de erratas: dekisi

ePub base r1.2



Signos utilizados para fijar el texto:

- espacio en blanco dejado por el autor
- [...] palabra o frase ilegible
- [] palabra añadida por el editor
- [?] interpretación conjetural

La educación del estoico

El único manuscrito^[1]
del Barón de Teive

la imposibilidad de hacer arte superior

Manuscrito encontrado en un cajón

Para no dejar el libro encima de la mesa de mi cuarto, expuesto al examen de las manos supuestamente limpias de los sirvientes del hotel, abrí con cierto esfuerzo el cajón y lo metí allí, empujándolo hacia el fondo. Topó con algo, pues el propio cajón no era poco profundo.

[2]

Ha caído sobre nosotros la más profunda y mortal de las sequías de los siglos: la del conocimiento íntimo de la vacuidad de todos los esfuerzos y de la vanidad de todos los propósitos.^[3]

He comprendido la saciedad de la nada, la plenitud de ninguna cosa. Lo que me llevará al suicidio es un impulso como el que nos lleva a acostarnos pronto. Tengo un sueño íntimo de todas las intenciones.

Ya nada puede cambiar mi vida. Si... si... Sí, pero es algo que nunca sucede, ¿para qué suponer lo que sería si ésta fuera?^[4]

Siento próximo, porque yo mismo lo quiero^[5] próximo, el fin de mi vida. Durante los últimos días ocupé el tiempo quemando, uno a uno —y tardé dos días, porque a veces^[6] releía—, todos mis manuscritos, las notas para mis pensamientos difuntos y las anotaciones, en algunos casos fragmentos que ya estaban completos, para las obras que nunca escribiría. Hice sin vacilar,^[7] aunque con pausada pesadumbre, ese sacrificio, por el cual me quise despedir, como un puente que se quema, del margen de la vida de la que me voy a apartar. Soy libre y estoy decidido. Matarme; ahora voy a

matarme. Pero quiero dejar, al menos, con la precisión con que pueda realizarla, una memoria intelectual de mi vida, un cuadro interior de lo que fui. Deseo, ya que no pude dejar de mí una sucesión de bellas mentiras, dejar lo poco de verdad que la mentira de todo nos permite suponer que podemos decir.

Éste será mi único manuscrito. Lo lego, no como Bacon, a la apreciación benévola de las generaciones venideras, sino, sin ánimo de comparación, a la meditación de aquéllos a los que el futuro convertirá en mis semejantes.

Percibo,^[8] rompiendo todos los lazos, excepto el último, entre yo y la vida, la claridad del alma para sentir, y

la del entendimiento para comprender, que me dan la fuerza de las palabras, no para realizar la obra que nunca podría realizar, sino al menos para decir con sencillez por qué razones no la realicé.

Estas páginas no son mi confesión, sino mi definición. Siento, al comenzar a escribirla, que podré escribirla con alguna forma de verdad.^[9]

En esto el suicida fue anticipadamente injusto. Las referencias de los periódicos le tributan absoluto homenaje. Así, el corresponsal local del «Diario de Noticias» transmite en estos términos a su periódico la noticia

de la muerte: «Se suicidó ayer en su casa de Macieira el señor Álvaro Coelho de Athayde, 20º Barón de Teive. De una de las familias más distinguidas de este municipio. El triste final del señor Barón de Teive ha causado una gran consternación, pues el difunto era muy apreciado por las bellas cualidades de su carácter».

*Quinta de Macieira
12 de julio de 1920^[10]*

No hay mayor tragedia que tener la misma intensidad, en una misma alma o en un hombre, del sentimiento intelectual y del sentimiento moral. Para que un hombre pueda ser distintiva y absolutamente moral, tiene que ser un poco estúpido. Para que un hombre pueda ser absolutamente intelectual, tiene que ser un poco inmoral. No sé qué juego o ironía de las cosas condena al hombre a la imposibilidad de que se dé esta dualidad tan grande. A mi pesar, ésta se da en mí. No fue el exceso de una cualidad, sino el exceso de dos, lo que me mató en vida.^[11]

Siempre que en cualquier situación tuve

un rival o la posibilidad de tener un rival, enseguida renuncié sin vacilar. Es una de las pocas cosas en la vida de las que nunca dudé. Mi orgullo nunca soportó que compitiera con otros, con el pavoroso añadido de la posibilidad de la derrota. Tampoco pude participar nunca en juegos de competición. Siempre perdía con rencor y despecho. ¿Por considerarme superior a todos? No, nunca me consideré superior en el ajedrez ni en el *whist*. Por simple orgullo, un orgullo desbordante y sanguinario, que ningún esfuerzo desesperado de mi inteligencia puede contener ni apaciguar. Siempre me aparté del mundo y de la vida, y el

embate de cualquiera de sus elementos siempre me hirió como un insulto a media voz, la rebelión súbita de un lacayo universal.

Lo que realmente me indignaba de mí mismo en esos momentos de dolorosa duda, en que yo ya sabía desde mucho antes que no habría solución ninguna, era la intromisión del factor social en el juego desequilibrado de mis decisiones. Nunca pude dominar el influjo de lo hereditario y de la educación infantil. Siempre pude rechazar los conceptos estériles de nobleza y de posición social; nunca los pude olvidar. Son en mí como una cobardía que detesto,

contra la que me rebelo, pero que me ata con lazos extraños^[12] a la inteligencia y a la voluntad. Tuve un día la ocasión de casarme, acaso de ser feliz, con una muchacha muy sencilla, pero entre ella y yo se interpusieron en la indecisión de mi alma catorce generaciones de barones, la visión del pueblo riéndose de mi boda, el sarcasmo de los amigos que nunca fueron íntimos, un desaliento hecho de nimiedades, pero de tantas nimiedades, que me pesaba como si hubiera cometido un crimen. Y así fue cómo yo, hombre de inteligencia y desprendimiento, perdí la felicidad por causa de los vecinos a los que desprecio.

El modo en que vestiría, las maneras que tendría, cómo recibiría en mi casa, donde quizá no tendría que recibir a nadie, las torpezas de mis frases o de mi actitud, que su cariño no me podría hacer olvidar y que su dedicación no podría ocultar... todo esto se alzaba ante mí como una aparición de cosas serias, como si fuera un argumento, en las vigiliass en que me debatía entre el deseo de tenerla y la vasta red de imposibilidades que siempre me ha enmarañado.

Recuerdo todavía, con una precisión en la que [se] entremezcla el perfume vago del aire de primavera, la tarde en que, meditando sobre estas cosas, decidí

renunciar al amor como si renunciara a un problema irresoluble. Fue en mayo; un mayo de verano suave, florido con diversos colores en pequeñas extensiones de la quinta cuando la lenta caída de la tarde comenzaba. Yo paseaba mis remordimientos entre mis pocos arbolados. Había cenado pronto y caminaba, solo como un símbolo, bajo las sombras vanas y el susurro acompasado de las ramas oscilantes. De repente se apoderó de mí un deseo de intensa abdicación, de clausura firme y última, una repugnancia por haber tenido tantos deseos, tantas esperanzas, con tanta facilidad externa para realizarlos, y tanta imposibilidad íntima para poder

quererlo. Data de ese momento suave y triste el principio de mi suicidio.^[13]

... El ascetismo involuntario y débil^[14] de los temperamentos en los que la inteligencia es como la sangre que circula, una condición fundamental, una base orgánica, de la vida.

El aire, en aquella tarde de otoño, era de una gran dulzura, y las sierras lejanas se recortaban con una claridad fría. Sin embargo, no pensé mucho en ellas, sino solamente en mis pensamientos; todo cuanto ocurrió me pareció más triste de lo que habría sido si no hubiera ocurrido.^[15]

(de pequeño)

... la indulgencia de todos mis caprichos y voluntades —por otra parte, casi inexistentes, pues consisten, casi, en el único deseo de la soledad—. ^[16]

Como era rencoroso y vengativo en la infancia, perdí, durante la adolescencia, esa mezquindad del exceso de sensibilidad. (Supongo que de algún modo influyó en el resultado que surgiera en mí la capacidad del pensamiento abstracto.) Pero conservo de una forma distinta aquello que ella era. Aún me atormenta perder una idea,

que se me escape de la memoria una frase pendiente de escribir, no retener un punto de vista. Sé muy bien que muchas veces no conseguiría dar un cuerpo real a esos esbozos. Pero existen unos celos de mí mismo, una avaricia de lo abstracto, y he notado que la avaricia y el espíritu de venganza, tal vez por ser dos formas de mezquindad, tienen parentesco y sangre comunes.^[17]

Ideas bruscas, admirables, fraseadas en parte con palabras intensamente propias —pero desunidas, que se habrán de coser luego— que podrían erigirse en monumentos; pero la voluntad no las acompañaría si tuviera a la estética por

compañera y no se quedara en párrafos para un cuento posible— no serían más que unas líneas de apariencia admirable, pero que en realidad solamente lo serían si en torno a ellas se hubiera escrito el cuento del que ellas eran momentos expresivos, expresiones sintéticas, relaciones... Algunas eran expresiones del espíritu, admirables, pero incomprensibles sin el texto que nunca se escribió.^[18]

Pongo fin a una vida que me pareció que albergaba todas las grandezas, cuando sólo vi que albergaba la incapacidad de quererlas. Si tuve certezas, siempre

recuerdo que todos los locos las tuvieron mayores.

El escrúpulo de la precisión, la intensidad del esfuerzo para ser perfecto, lejos de ser estímulos para actuar, son facultades íntimas para el abandono. Más vale soñar que ser. ¡Es tan fácil verlo todo conseguido en el sueño!

Mil ideas juntas, cada una un poema, que crecían en balde. De tantas, no podía ni acordarme de cuándo las tuve y menos cuándo ya las había perdido.

Las pequeñas emociones permanecieron.
Una brisa en una parte tranquila del campo parece que me turba [?] el alma.
Una ráfaga lejana de la música de la filarmónica de la aldea me recuerda sonoridades más allá de los efectos de todas las sinfonías. Una viejecita en la puerta hace aflorar toda mi bondad. Un niño sucio, parado ante mí, me ilumina. Gozo de ver al gorrión posándose en la cuerda, y esto sucede ante mí, como una visión inextricable de la propia verdad.

[19]

Pertenezco a una generación — suponiendo que esa generación sean más personas que yo— que ha perdido por igual la fe en los dioses de las religiones antiguas y la fe en los dioses de las irreligiones modernas. No puedo aceptar a Jehová, ni a la humanidad. Cristo y el progreso son para mí mitos del mismo mundo. No creo en la Virgen María ni en la electricidad.

Siempre he sido un milimetrista del pensamiento, escrupuloso en el lenguaje que utilizaba y en la disposición del pensamiento que tenía que exponer.

La muerte de mi madre rompió el último de los lazos externos que me unían todavía a la sensibilidad de la vida. Al principio quedé aturdido; es ese aturdimiento que no te confunde,^[20] pero que parece un vacío muerto en el cerebro, un conocimiento intuitivo de^[21] la nada. Después, el tedio que se volvió angustia degeneró en aborrecimiento.

El amor de ella,^[22] que nunca tuve claro cuando vivía, se volvió nítido cuando la perdí.

Descubrí por la falta, como se descubre la valía de todo, eso que necesitaba el

cariño; eso que, al igual que el aire, se respira y no se siente.

Tengo todas las condiciones para ser feliz, salvo la felicidad. Las condiciones están desligadas unas de otras.

Soy la madurez de la que René fue la adolescencia. No cambia el género, sino la especie; es como^[23] la mente que se vuelve sobre sí misma, como la insatisfacción.

Los adolescentes tienen, detrás de todos sus desasosiegos, el impulso ciego que los conduce a la vida. Rousseau , pero dirige Europa. Chateaubriand sufrió y soñó, pero fue ministro. A Vigny le

representaron algunas de sus obras. Antero difundió el socialismo. Leopardi fue filólogo.^[24]

Aparto la pena sin apartarla y veo, por la ventana abierta al campo nocturno, la luz de la luna alta y redonda que da al aire^[25] un nuevo aspecto. Cuántas veces una vista como ésta me acompaña en meditaciones sin fin, en sueños sin propósito, en vigilias sin trabajo ni discurso.

Siento el corazón como un peso inorgánico.

En el silencio enteramente negro de las

auroras quedas, su perfil se recorta como si hubiera verdad.^[26]

La conducta racional en la vida es imposible. La inteligencia no establece reglas. Y entonces comprendí lo que hay oculto tras el mito de la Caída: me alcanzó la mirada del alma, como si un relámpago alcanzara la del cuerpo, el terrible y verdadero sentido de aquella tentación, por la cual Adán comió del Árbol llamado de la Ciencia.

Desde que existe inteligencia, toda vida es imposible.^[27]

Mi abandono íntimo de toda especulación metafísica, mi náusea moral ante toda sistematización de lo desconocido, no proceden, como en la mayoría de los que coincidirían conmigo, de la incapacidad para especular. Lo he pensado, y lo sé.

Establecí, antes de nada, una especie de epistemología psicológica. Creé, para uso de mi entendimiento, dos sistemas, un criterio analítico de los productores. No quiero decir que haya descubierto que una filosofía no es más que la expresión de un temperamento. Esto, supongo que lo habrán descubierto

otros. Pero descubrí, para mi orientación, que un temperamento es una filosofía.

La preocupación de un individuo por sí mismo siempre me pareció la introducción, en materia literaria o filosófica, de una falta de educación. Quien escribe no repara en que está hablando por escrito, y así hay muchos que escriben cosas que nunca osarían decir. Hay quienes se extienden, en páginas y páginas, en la explicación y el análisis de su ser, cuando ellos mismos —o algunos de ellos por lo menos— no se permitirían fatigar a un auditorio, ni siquiera a uno bien dispuesto hacia ellos, con un recital de sus

personalidades.

Comprobé que el pesimismo es muchas veces un fenómeno de rechazo sexual. Así es, claramente, el de Leopardi y el de Antero. En esta construcción de un sistema sobre los fenómenos sexuales propios, no puedo evitar ver algo implacablemente grosero y vil. Todos los individuos groseros tienen la necesidad de hacer un comentario sexual; y éste incluso los distingue. No pueden contar anécdotas más allá de la sexualidad; no saben tener espíritu más allá de la sexualidad. Ven en todos sus semejantes una razón sexual de ser.

¿Quién tiene el sistema del Universo

con las deficiencias sexuales de cada cual?

Sé muy bien que en este mismo escrito me opongo al principio en el que me he basado. Estas páginas, sin embargo, son un testamento, y en los testamentos hay que hablar forzosamente del que testa. Suele darse cierta libertad de acción a los moribundos, y estas palabras son las de un moribundo.^[28]

Nuestro mal no reside en el individualismo, sino en la cualidad de ese individualismo. Y esa cualidad consiste en que éste sea estático en vez de dinámico. Se nos valora por lo que

pensamos, no por lo que hacemos. Olvidamos que, por aquello que no hicimos, no fuimos; que la primera función de la vida es la acción, del mismo modo que el primer aspecto de las cosas es el movimiento.

Al conceder a aquello que pensamos la importancia de haberlo pensado, al tornarnos, cada uno de nosotros a sí mismo, no, como decía el griego,^[29] como medida de todas las cosas, sino como norma o modelo de ellas, creamos en nosotros, no una interpretación del universo, sino una crítica del universo —y, dado que no lo conocemos, no lo podemos criticar—, y los más débiles y desorientados de nosotros elevan esa

crítica a una interpretación; pero una interpretación impuesta como una alucinación; no deducida, sino como una simple inducción. Es la alucinación propiamente dicha, pues la alucinación es la ilusión que parte de un hecho mal visto.

El hombre moderno, si es feliz, es pesimista.

Hay algo de vil, de degradante, en esta transposición de nuestras penas a todo el universo; hay algo de sórdido egotismo en suponer que, o bien el universo está en nuestro interior, o bien somos una suerte de centro y síntesis, o símbolo, de él.

El hecho de que sufro puede ser, en efecto, un obstáculo para la existencia de un Creador íntegramente bueno, pero no demuestra la inexistencia de un Creador, ni la existencia de un Creador malo, ni siquiera la existencia de un Creador imparcial. Sólo demuestra que existe el mal en el mundo, cosa que no supone un descubrimiento, y que a nadie se le ha ocurrido negar todavía.

Conceder valor e importancia a nuestras sensaciones sólo porque son nuestras — esto lo hacemos consciente o inconscientemente—, esta vanidad hacia dentro, a la que llamamos tantas veces orgullo, como llamamos a nuestra

verdad las verdades de todas las especies.

El conflicto que nos quema, Antero lo expresó mejor que ningún otro poeta, porque tenía tanto sentimiento como inteligencia. Es el conflicto entre la necesidad emotiva de la creencia y la imposibilidad intelectual de creer.

Llegué, por fin, a estos breves preceptos, a la regla intelectual de la vida.

No me arrepiento de haber quemado todo el esbozo de mis obras. No tengo nada más que legar al mundo que esto.

Cualquiera que sea el secreto del misterio de las cosas, es sin duda muy complejo o, si es muy simple, es de una simplicidad tal, que no tenemos la facultad para verla.

Contra la mayoría de las doctrinas filosóficas tengo la queja de que son simples; el hecho de que quieran explicar es prueba suficiente de ello, ya que explicar es simplificar.

Por fantásica que sea la teoría del mal de Soame Jenyns,^[31] al menos no es absurda como la doctrina de un dios omnipotente y bueno, pero creador^[32] del mal, porque es creador de todo. La

hipótesis de Soame Jenyns tiene incluso la ventaja —acaso ilusoria, pero aparente— de la analogía; así como intervenimos —unas veces para bien, otras veces para mal; unas tal vez para bien suponiendo que es para mal, y viceversa— en la vida de seres inferiores a nosotros, puede concederse que así proceden con nosotros seres que son tan superiores a nosotros como nosotros lo somos al ganado de nuestros campos, o a las aves de nuestros cielos. Una vez se me ocurrió —más por especulación ociosa que por creencia^[33] — que podría ser que, al igual que la vida es la ley de todo, la muerte siempre representara una intervención ajena, que

no existiera sino muerte violenta. Unas son visiblemente violentas, y muchas las causamos nosotros mismos; otras, a las que llamamos naturales, serían igualmente violentas, pero por intervención de entes imperceptibles a nuestros sentidos. Del mismo modo que las naciones, aún cuando están en clara decadencia, no se extinguen sino por invasiones y actos violentos ajenos, las vidas no se extinguirían de otro modo. El propio suicidio —supuse en el transcurso de este desvarío lógico— sería tal vez un impulso ajeno; ninguna vida se mataría voluntariamente, pero con el suicidio se resolvía la muerte externa por sus propios medios. Me

habría olvidado de toda esta especulación carente de rigor si ella no me hubiera salvado del suicidio una vez, hace ya tiempo, poco tiempo después de licenciarme. Mi vida era cada vez más angustiosa, pero la vaga posibilidad de que mi concepto fuera cierto —pues tanta posibilidad había de que éste fuera cierto como de que lo fuera cualquier otro— y mi renuencia, si aquel fuera cierto, a practicar un acto servil y proselitista, fue lo que en realidad me disuadió, no sabría decir si con utilidad, del paso^[34] que al final se aplazó hasta ese momento.^[35]

Nunca he podido convencerme de que podía, o de que alguien podría con seguridad aliviar profundamente, y mucho menos dar cura, a los males humanos. Pero tampoco he podido sacarlos^[36] nunca de mi pensamiento; la menor angustia humana —es más, la más remota imaginación de ella— siempre me ha angustiado, me ha trastornado, me ha quitado el poder de concentrarme y de egoizarme.^[37] El convencimiento de que cualquier terapéutica para el alma es fútil debería situarme, sin duda, en la cumbre de la indiferencia, donde las nubes de aquel mismo convencimiento

ocultaran por completo las agitaciones de la tierra. Sin embargo, el pensamiento, poderoso como es, nada puede contra la rebeldía de la emoción. No podemos dejar de sentir, como podemos dejar de andar. Así, asisto y siempre he asistido, desde que recuerdo que siento, con las emociones más nobles, al dolor, a la injusticia y a la miseria que hay en el mundo, del mismo modo que un paralítico asistiría al ahogamiento de un hombre al que nadie, aunque fuese válido, podría salvar. El dolor ajeno provocó en mí otros dolores: el de verlo, el de ver que era irreparable, y el de saber que, sabiendo que es irreparable, empobrece incluso la

inútil nobleza de querer repararlo. Al final, mi falta de impulso ha sido siempre el origen de todos estos males: el no saber querer antes de pensar, el no saber entregarme, el no saber decidir del único modo en que se decide —con la decisión, y no con el conocimiento—, el asno de Buridán que muere en la bisectriz matemática de la calidad de la emoción y de la paja del esfuerzo, pudiendo, si no pensara, morir, pero no de hambre ni de sed.

Todo cuanto pienso o siento se vuelve^[38] inevitablemente como una inercia. El pensamiento, que para otros es una brújula para actuar, es para mí un microscopio de ésta, que me hace ver

universos que podría atravesar cuando un paso bastaría para recorrerlos; como si el argumento de Zenón sobre la intrasponibilidad de cualquier espacio —que por ser infinitamente divisible es por tanto infinito— fuera una droga extraña con la que me hubieran intoxicado el organismo espiritual. Y el sentimiento, que en otros se introduce en la voluntad como la mano en el guante, o la mano^[39] en la guarnición de la espada, en mi caso siempre fue otra manera de pensar, fútil como una rabia que nos hace temblar hasta no podernos mover, una especie de pánico de la exaltación que, como el pánico, clava^[40] al suelo al medroso a quien el propio

miedo debería hacer huir.

Toda mi vida ha sido una batalla perdida sobre el mapa; ni siquiera tuve cobardía en el campo, donde tal vez no la habría tenido, sino en el despacho del jefe^[41] del Estado Mayor, siempre aislado y con su convicción de la derrota. No se atrevió con el plan, porque habría de ser imperfecto; no se atrevió a hacerlo perfecto, aunque no habría podido serlo en realidad, porque la convicción de que no sería perfecto anuló la voluntad con que éste, aunque imperfecto, siempre se podría intentar. Tampoco se me ocurrió nunca que, aunque el plan fuera imperfecto, pudiera ser más perfecto que el del enemigo. Y

es que mi verdadero enemigo, victorioso sobre mí en nombre de Dios, era aquella misma idea de perfección, que aparecía, más que como^[42] todas las huestes del mundo, como la vanguardia trágica de todos los ejércitos del mundo.^[43]

... cuando en París me batí (en duelo) con el marqués de Plombières.

Es cierto, considero el duelo un absurdo. Sin embargo, me pareció que, habiendo vivido siempre, como todo el mundo, bajo la aceptación, voluntaria o involuntaria, de las convenciones sociales —gozando, por el prestigio social de mi título, de sus ventajas— era

[indecente]^[44] eludir el ejercicio de una de ellas por ser ésta la única que me hacía correr un riesgo.

Lo abstracto siempre ha sido para mí más impresionante que lo concreto. Recuerdo que de niño no tenía miedo de nadie, ni de los bichos;^[45] pero sí que tenía miedo de los cuartos oscuros... Recuerdo que esa aparente singularidad desorientaba la psicología simple de lo que me rodeaba.

Asimismo, al contrario del hombre corriente, siempre he tenido más miedo a la muerte que a morir. Despreciaba incluso, y desprecio, el sufrimiento. Siempre sentí más aprecio por la

conciencia que por las sensaciones agradables de mi piel. En la única operación quirúrgica, que me hicieron hace poco^[46] (la amputación de la pierna izquierda), rehusé ser anestesiado. Sólo acepté una anestesia local.^[47]

Si hoy me dirijo a una muerte voluntaria, es porque el [...] del condenado ya se me hace imposible. El dolor moral no es lo que me lleva a matarme; es la vacuidad moral en que se basa el dolor.

El estado de mi alma es aquél en que se basan los grandes misticismos, las renunciaciones trascendentes; éstos, sin embargo, se basan en la fe, y yo no tengo

fe. Incluso el no tener fe, o el no poder o no saber tenerla, constituye la base de ese vacío propio^[48] de la conciencia del mundo.

Pero la consideración de que era mucho más probable ser herido que me mataran me hizo callar el comentario al respecto. Nunca he temido al sufrimiento; más bien lo despreciaba o, más bien, sólo me preocupaba. Es una de las peculiares formas de discordancia que encontré en mi propósito de comentar lo abstracto.

Es singular que en ese duelo, lo que más me preocupaba —esa preocupación alejó todas las otras— era poder ser «batido», quedar en una posición

inferior en el campo frente a mi adversario. Siempre he reconocido como un rasgo inferior e indomable el que no supiera perder; y el recelo de que no fuera a saber esconder la emoción del despecho fue algo que siempre me alejó de juegos, de competiciones, de todo cuanto implicara medirme con alguien. Confieso que esto casi me llevaría a eludir el duelo si fuera posible o decente hacerlo.^[49]

(La seducción de Maria Adelaide)

Ellos (los incontinentes) descubren facetas de los sentimientos humanos,

arrojan luz sobre cosas sensibles que están entre tinieblas, a pesar del tacto carnal.^[50]

Razones por las que el barón no sedujo a más muchachas.

A algunas las seduje después, y a mis propios ojos fui risible, sin disculpa ni ^[51].

No había en mi casa una criada a la que no pudiera haber seducido. Pero algunas eran grandes o, si no lo eran, me lo parecían por la exuberancia vital, y ante

éstas yo tenía una timidez anticipada, incluso asustadiza: ni en sueños me imaginaba seduciéndolas. Otras eran pequeñas, frágiles, y sentía pena. Otras eran feas. Y así pasé junto a la particularidad del amor casi como pasé junto a la generalidad de la vida.

El miedo de hacer daño a los demás, la sensualidad de las consecuencias, la conciencia del existir real de otras almas..., estas cosas fueron impedimentos en mi vida, y hoy me pregunto de qué me sirvieron o a quién le sirvieron. Las muchachas a las que no seduje fueron seducidas por otros, pues^[52] alguien tenía que seducirlas. Donde yo tuve melindres, otros no los

tuvieron; y después de ver lo que habían hecho, lo que al final era aquello, me pregunté: ¿para qué tuve que pensar tanto si dolió hacerlo?[53]

El escrúpulo es la muerte de la acción. Pensar en la sensibilidad ajena es estar seguro de no actuar. No hay acción, por pequeña que sea —y cuanto más importante, más cierto es esto—, que no hiera a otra alma, que no ofenda a nadie, que no contenga elementos de los que, si tenemos corazón, no nos tengamos que arrepentir. Muchas veces he pensado que la filosofía real del eremita acaso consistiera antes en evitar ser hostil, por

el simple hecho de vivir, que en tener cualquier pensamiento directamente relacionado con aislarse.^[54]

Cosas que me parecían banales, pero aparté de mi voluntad la iniciativa para acometerlas, vi a otros hacerlas y, al verlas hechas, eran lo más corriente del mundo.^[55]

El secreto subconsciente del hombre normal:^[56] el de vivir interesadamente lo romántico de las cosas, y románticamente lo ordinario de la vida.

No enseñes nada, ya que aún tienes que aprenderlo todo.

El sueño, cuando es demasiado vivido y familiar, se vuelve una nueva realidad; tiraniza como ella; deja de ser un refugio. Los ejércitos soñados acaban por ser derrotados, como los que se desmoronan en los encuentros y las batallas del mundo.^[57]

El sueño, el devaneo —la fragilidad del alma que suele aquejar a los figurines felices, a los príncipes, a los amados, a las celebridades...— esa disposición

siempre me ha parecido repugnante y vil.^[58]

Repudié el sueño como un vicio de colegial o como algo propio de un loco. Pero también repudié la realidad, o más bien ella me repudió a mí, no sé por qué; por incompetencia, o por desaliento, o por incomprensión. No he servido para ninguna de las dos maneras de gozar: ni para el placer de lo real, ni para el placer^[59] de lo imaginado.

No me quejo de los que me rodean o me rodearon. Nunca nadie me ha tratado mal de ningún modo, en ningún sentido.

Todos me han tratado bien, pero con distancia. Luego comprendí que la distancia estaba en mí, que venía de mí. Por eso puedo decir, sin ilusión, que siempre fui respetado. Amado, o querido, nunca lo fui. Hoy reconozco que no podría serlo. Tenía buenas cualidades, tenía emociones fuertes, tenía , pero no tenía lo que se llama amor.

... las personas de mi condición de espíritu: Rousseau, Chateaubriand, Senancour,^[60] Amiel. Pero Rousseau perturba el mundo, Chateaubriand . Amiel deja, al menos, un diario íntimo. Yo soy un ejemplo más perfecto que

ellos del dolor que todos padecemos por tanto, no he dejado cosa alguna.^[61]

Nunca he tenido añoranza, porque nunca he tenido que tenerla y siempre he sido racional en cuanto a mis sentimientos. Como nada he hecho de mi vida, nada tengo que recordar con añoranza; he podido tener esperanzas, porque lo que no existe puede serlo todo; hoy no tengo ni esperanzas, porque no veo razón por la cual el futuro tenga que ser diferente del pasado. Hay quien puede tener añoranza del pasado, sólo por el hecho de que haya pasado, y hay a quien incluso el mal pasado le parece algo

bueno por el hecho de haber sido y, por tanto, por lo que éramos cuando sucedió. Nunca pude dar tanta importancia a la mera abstracción del tiempo, hasta el punto de tener que sentir pena por mi pasado sólo porque no puedo volver a tenerlo, o sólo porque era entonces más joven de lo que soy ahora. Esa forma de sentir pena por el pasado, cualquiera, aunque sea un inepto, puede tenerla; y yo repudio cuanto sea común a todos.

Nunca he tenido añoranza. No hay época en mi vida que no recuerde con sinsabor. En todas fui el mismo: el que perdió el juego o desmereció lo poco de la victoria.

Sí, tuve esperanzas, porque todo es

tener esperanzas o morir.

El esfuerzo cada vez más difícil, la esperanza cada vez más tardía, la semejanza entre lo que soy y lo que supuse que podría ser se acentúa cada vez más en la noche de mi futilidad implacable.^[62]

La primera vez que tuve una noción clara de este terrible interés que tengo por mí mismo y por lo que antiguamente consideré mas propio, fue cuando un día, estando lejos de casa, oí el estruendo de un fuego que me pareció que venía de la parroquia. Se me ocurrió

que tal vez el fuego hubiera prendido en mi casa, pero, por otra parte, no fue así. Y así como antiguamente, el pavor de que pudieran perderse mis manuscritos se habría apoderado de toda mi alma, noté con doble asombro que la posibilidad de que el fuego hubiera prendido en mi casa me dejaba indiferente, casi feliz ante la idea de que, al destruirse esos manuscritos, mi vida se simplificaría. Antiguamente, la pérdida de mis manuscritos, de la obra fragmentaria más cuidada de mi vida, me habría llevado a la locura; ahora ya la contemplaba como un incidente azaroso de mi destino, no como un golpe mortal capaz de aniquilar mi propia

personalidad al aniquilar sus manifestaciones.

Entonces empecé a comprender cómo acaba por cansar de todo el esfuerzo continuo de la perfección inalcanzable, y comprendí a los grandes místicos y a los grandes ascetas, que reconocen en el alma la futilidad de la vida. ¿Qué habría de mí en aquellos papeles escritos? Antes habría dicho: «todo»; hoy diría: «nada», o «poco», o «algo extraño».

Me había vuelto objetivo para conmigo. Pero no alcanzaba a distinguir si con esto me había encontrado o me había perdido.^[63]

¿Sería el fuego en mi casa? ¿Correrían el riesgo de arder todos mis manuscritos, la expresión de toda mi vida? Antes, con el simple hecho de que se me ocurriera esta idea, un enorme pavor me aterrorizaba siempre. Y ahora me he dado cuenta, de repente, ya no sé si con asombro o sin asombro, no sé decir si con pavor o sin pavor, de que no me importaría que ardieran. ¿Qué fuente —qué fuente secreta, pero tan mía— se me había secado en el alma? Me percaté entonces de que tantos años de cansancio estéril habían transmitido a lo íntimo de mi alma un cansancio estéril y profundo. Me había adormecido, y

conmigo se habían adormecido todos los privilegios de mi alma: los deseos que sueñan alto, las emociones que sueñan con intensidad, las angustias que sueñan al revés.^[64]

...una cosa difícil de definir, salvo como una náusea física de la vida.^[65]

Pensar como espiritualistas, actuar como materialistas. No es absurda la doctrina: es, al fin y al cabo, la doctrina espontánea de toda la humanidad.

¿Qué es^[66] la vida de la humanidad

sino una evolución religiosa sin influencia sobre la vida cotidiana?

La humanidad es atraída por el ideal, y cuanto más elevado y antihumano sea el ideal, más será atraída la práctica (si es progresiva) de su vida civilizada, que por esto se transmite de pueblo a pueblo, de época a época, de civilización a civilización. La humanidad civilizada^[67] abre los brazos a una religión que predica la castidad, a una religión que predica la igualdad, a una religión que predica la paz. Pero la humanidad normal siempre procrea, se enfrenta y lucha; y así lo hará siempre hasta que se extinga.^[68]

En la misma época, en la misma sociedad, el hombre ateo procede en todo [lo] social como el hombre normal teísta; con todo, podría parecer que en pocas cosas debería proceder de forma paralela. No hay tesis ni teoría que afecte a la atmósfera que se respira. La astrología vive aparte, como los sueños. La astrología —teniendo en cuenta que creo en ella— es solamente el nombre que damos a una forma más de la imaginación; la novela y el tratado de astrología son historias sobre asuntos diversos que difieren entre sí menos que la comedia de capa y espada^[69] de la novela de costumbres, o que la novela

policíaca de la novela amorosa.^[70]

No obstante, cuando leo a Rousseau, o a Chateaubriand , siento con horror que todo mi culto a lo objetivo, a lo real, a lo no me despojan de una horrorosa identidad sustancial con ellas. Hay páginas de algunos de ellos que me angustian;^[71] parecen escritas, no diría por mí —aunque serían para mí un absurdo familiar— sino por un hermano gemelo que no tuve, alguien que es lo mismo que soy yo de forma diferente.

Con todo, no admiro a los griegos. Siempre me han dado la impresión, no diré de falsedad hostil, sino de

simplicidad excesiva. Son niños en comparación con nosotros, con encanto, si bien con lo incompleto, propio de los niños. Su misma superioridad es aquélla en la que los niños —salvo en las diferencias [...]— aventajan a los adultos. Al crecer ganan complejidad, que no siempre es todo ventaja. Al adquirirla pierden la espontaneidad de la emoción y de la sensación del niño, la misma que nadie ha tenido como los griegos; pierden el raciocinio límpido e implacable del niño, el mismo que los griegos tenían como nadie; pierden el egoísmo simple y directo, la imaginación fresca y humana, la elaboración cuidadosa de los hechos, lo

que distinguía a los griegos en la vida, el pensamiento y el arte. Hay incluso contribuciones griegas que parecen un juego de niños inventado por ellos, como la elección a suertes, la deliberación democrática de los soldados de un ejército en igualdad con los comandantes, y sobre cuestiones propias de la campaña.^[72]

¡Pensar que consideré como una obra este montón incoherente de cosas que al final han quedado por escribir! ¡Pensar que, en este momento definitivo, me creía con fuerzas para sistematizar todos esos elementos en una obra acabada y visible! Si el poder sistematizador del

pensamiento bastara para crear la obra, si la sistematización fuera algo que la intensidad de la emoción pudiera conseguir, como un breve poema o un ensayo corto, entonces mi obra se habría realizado con certeza, ya que se habría realizado de verdad en mí, y no yo en ella, como determinante.

Sé de buen grado que yo podría, ciñéndome a lo que era posible para mi voluntad, que tan poco abarca, escribir breves ensayos a partir de los fragmentos previos para una gran obra irrealizable; podría escribir varios libros de fragmentos, donde cada uno^[73] fuera en realidad uno; podría escoger entre las muchas frases dispersas de mis

notas, en vez de escribir un libro de pensamientos, que no sería superficial ni poco novedoso.^[74]

Sin embargo, mi orgullo nunca soportó que yo me permitiera menos de lo que mi inteligencia podría hacer. Nunca pude consentirme el término medio, poner en la obra nada menos que toda mi personalidad y todo mi deseo.

^[75] Si yo hubiera reconocido en mi inteligencia una incapacidad para la obra sintética, habría contenido mi orgullo y lo habría reconocido como locura. Pero la deficiencia nunca estuvo en mi inteligencia, que siempre ha sido capaz de grandes síntesis y de poderosas sistematizaciones. Mi mal estaba en la

tibieza de mi voluntad ante el esfuerzo pavoroso que implicaban esas enterezas. [76]

Tal vez, con este criterio, ninguna obra se habría escrito nunca en el mundo. Lo reconozco; reconozco que, si todas las grandes mentes tuvieran la grandeza escrupulosa de querer escribir sólo algo perfecto o, sin sostener ya una tesis imposible, algo enteramente conforme con el total de su individualidad, habrían renunciado como yo renuncio.

Sólo participa de la vida real del mundo quien tiene más voluntad que inteligencia, o más impulsividad que razón. «Disjecta membra», dijo Carlyle,

«es lo que queda de cualquier poeta, o de cualquier hombre». Pero un orgullo intenso, como el que me mató, y me matará, no puede soportar que sea expuesto a la vergüenza imaginada de los siglos el cuerpo mutilado y deforme de la inevitable imperfección del alma en quien habita, y que define.

Entre el asceta y el hombre vulgar no conozco, en la esfera de la dignidad del alma, uso intermedio o término medio. Quien usa, que use; quien renuncia, que renuncie. Que use con la brutalidad del uso; que renuncie con lo absoluto de la renuncia. Que renuncie sin lágrimas, sin consuelos para sí mismo, que sea al menos, dueño de la fuerza de su

renuncia.^[77] Que se desprecie, sí, pero con dignidad.

Llorar ante el mundo —y cuanto más bello es el llanto, más vasto se le hace el mundo y más pública la vergüenza—, he aquí el último acto indigno que puede practicar sobre su vida íntima un hombre vencido que no conserva la espada para el último deber del soldado. Todos somos soldados en este regimiento instintivo de la vida; tenemos que vivir con la ley de la razón o con ninguna ley. El placer es para los perros, la queja para las mujeres; el hombre solamente tiene como algo suyo^[78] y propio el honor o^[79] el silencio. Sentí esto más

que nunca en las llamas de la chimenea en la que acabé para siempre con mis escritos.

Hay algo de sórdido, y tanto más sórdido cuanto que es ridículo, en la costumbre que tienen los débiles de erigir en tragedias del universo tristes comedias de sus propias tragedias.

El reconocimiento de este hecho siempre me estorbó —reconozco que era injusto— para recibir la perfecta emoción de los versos de los grandes poetas pesimistas. Peor fue el descontento que sentí cuando conocí sus vidas. Los tres grandes poetas pesimistas del siglo pasado —Leopardi,

Vigny y Antero— se me hacen insoportables. La base sexual de su pesimismo me dejó, desde que la entreví en sus obras y la confirmé al conocer sus vidas, una sensación de náusea en la inteligencia. Reconozco qué clase de tragedia puede suponer para cualquier hombre —y sobre todo para un hombre de gran sensibilidad como cualquiera de estos tres poetas— que se le prive, sea cual sea la razón, de relaciones sexuales, como en los casos de Leopardi y Antero, o bien de poder disfrutar de cuantas quiera, como en la circunstancia de Vigny. Estas cosas, sin embargo, forman parte de la vida íntima y por eso no deben trasladarse a la publicidad del

verso expuesto; forman parte de la vida particular y no deberían traerse a la generalidad de la literatura, ya que ni la privación de relaciones sexuales, ni la insatisfacción de las que se tienen, representan algo típico o abundante en la experiencia de la humanidad.

Aun así, si estos poetas hubieran cantado directamente sus males inferiores —porque inferiores son, sea cual sea el uso poético que se les haya dado—, si hubieran desnudado sus almas —pero al desnudo de desnudez y no de *maillot* con rellenos—, la propia violencia de la causa del dolor podría arrancarles gritos dignos, en cierto modo, y así, al no ocultarse, acabarían

con el ridículo social que, con justicia o sin ella, pesa sobre ese tipo de pobrezas de la emoción común. Si un hombre es cobarde puede no hablar de ello —que es lo mejor—, o bien decir «soy cobarde», con la palabra propia y brutal. En un caso tiene la ventaja de la dignidad, en el otro la de la sinceridad; en ambos casos se librará de lo cómico: pues en un caso no ha dicho nada y, por tanto, nada hay de risible, y en el otro no hay nada que descubrir, porque él mismo lo ha revelado. Pero el cobarde que cree que necesita demostrar que no lo es, o decir que la cobardía es universal, o confesar su debilidad de un modo confuso y figurado, que nada revela,

pero nada vela, es ridículo en general e irritante para la inteligencia. Sobre esta clase concibo a los poetas pesimistas y a todos aquéllos que erigen en universales los males particulares que los afligen.

¿Cómo voy a enfrentarme con seriedad y tristeza al ateísmo de Leopardi, si sé que ese ateísmo se curaría con la cópula? ¿Cómo voy a respetar de buen grado y con comprensión la quimera, la tristeza, la desolación de Antero, si reconozco que todo ello corresponde al desaliento del alma que no tuvo un complemento real, psíquico o físico, poco importa? ¿Cómo va a impresionarme el pesimismo de

Vigny contra la mujer, la declamación admirable y excesiva de la «Colère de Samson»,^[80] si en el propio exceso de la composición el «peu ou mal aimé et en souffrant cruellement», como lo llamó Faguet, se proyecta solemnemente lo que el pueblo llama sin solemnidad el «dolor del cornudo»?

¿Qué clase de seriedad se puede adoptar ante este argumento, que está en el fondo de la obra de Leopardi: «soy tímido con las mujeres, por tanto Dios no existe»? ¿Cómo no repugnar la conclusión de Antero: «tengo pena de no tener una mujer que demuestre amor, por tanto el dolor es universal»? ¿Acaso he de aceptar sin desprecio involuntario la

actitud de Vigny: «No soy amado como quiero, por eso la mujer es un ente bajo, mezquino, vil, que contrasta con la bondad y la nobleza del hombre»? Son principios absolutos, y por ello falsos; son ridículos, y por ello antiestéticos. Raro es, dicho sea de paso, que aquello que causa la risa pública contenga en sí absoluta seguridad y dignidad. O bien tiene una cualidad que impone a las masas, aunque éstas no lo comprendan, o bien una cualidad que se deriva de éstas, de modo que éstas no se fíen por la simple razón de que no ven.^[81] La plebe no se ríe de la *Crítica de la razón pura*.

[82]

La dignidad de la inteligencia está en reconocer que es limitada y que el universo^[83] existe fuera de ella. Reconocer, con disgusto o no, que las leyes naturales no se someten a nuestros deseos, que el mundo existe independientemente de nuestra voluntad, que el hecho de estar tristes nada demuestra sobre el estado moral de los astros, ni siquiera de la gente que pasa por delante de nuestras ventanas: en eso está el verdadero uso de la razón y la dignidad racional del alma.

Desde mi ventana, incluso en esta hora en que sólo la muerte me atrae, y sobre

ella —que ni siquiera es «ella»— presuroso me inclino, veo regresar a los grupos felices de campesinos, cantando casi religiosamente, al aire plácido de la tarde. Reconozco que su vida es alegre. Lo reconozco junto a la sepultura que voy a cavar, y lo reconozco con el último orgullo de no dejar de reconocer.

¿Qué tiene que ver mi propia tristeza, que me abate, con el verdor universal de los árboles, con la alegría natural de estos muchachos y muchachas? ¿Qué tiene que ver el final del invierno en que me hundo con la primavera que hay en el mundo, en virtud de leyes naturales cuya acción sobre el curso de los astros hace

florecer a las rosas ahora, y cuya acción sobre mí hace que ponga fin a mi vida?

Cómo me rebajaría ante mí mismo y, con justicia, ante todo y todos, si ahora dijera que la primavera es triste, que las flores sufren, que los ríos gimen de tristeza, que en la propia canción de los campesinos hay ansia y angustia, ¿por qué? ¡Porque Álvaro Coelho de Athayde, decimocuarto^[84] Barón de Teive ha descubierto con pena que no puede escribir los libros que quisiera!

Circunscribo a mí la tragedia que es mía. La sufro, pero la sufro de frente, sin metafísica ni sociología. Me confieso vencido por la vida, pero no me confieso abatido por ella.^[85]

Tragedias, muchos las tienen; todos, incluso, si entre ellas contáramos las ocasionales. Pero lo que a cada cual compete, como hombre, es no hablar de su tragedia; y lo que a cada cual compete, como artista, es o ser hombre y callar sobre ella escribiendo o cantando sobre otras cosas, o extraer de ella, con firmeza y grandeza, una lección universal.^[86]

He alcanzado, creo, la plenitud en el empleo de la razón. Y por esto voy^[87] a matarme.^[88]

Gladiador siervo y obligado, la espada

que sirviendo será mi derrota, será, al repudiarla, libertad y elevado saludo al Destino con el penúltimo gesto, el gesto anterior a aquel con el que, confesándome vencido, me instituyo vencedor.

En la arena en que el César nos arrojó para que digladiáramos, el que muere es vencido, y el que mata vence.^[89]

Como el gladiador en la arena donde lo puso el destino que de esclavo lo expuso condenado, saludo, sin que tiemble el César que está en este circo rodeado de estrellas. Saludo de frente, sin orgullo,

pues el esclavo no puede tenerlo; sin alegría, pues no puede fingirla el condenado. Pero saludo para que no falte a la ley aquél a quien toda la ley falta. Pero, tras acabar de saludar, me clavo en el pecho la daga que no me servirá en el combate. Si el vencido es el que muere y el vencedor, quien mata, con esto, confesándome vencido, me declaro vencedor.^[90]

Apéndice

Nota explicativa

Transmití a Teive la especulación sobre la certidumbre, que los locos poseen más que nosotros. Milton, al proponer el Paraíso Buscado [?] en *El paraíso perdido*; Wordsworth al escribir pacientemente, consciente de la belleza de éstos, fragmentos sobre fragmentos cubría todo . Cuando esto se da en espíritus con sueños profundos, capaces por lo menos de intuir o de soñar [?] unos instantes que en parte forman la profundidad de esos espíritus, algo que no se daría en mi caso, porque no podría tener sobre la cualidad de mi espíritu

ningún tipo de certidumbre [91]

El duelo

Consideramos que el duelo debería ser absoluta y completamente prohibido; no porque sea peligroso y conlleve un riesgo para la vida, sino porque es algo tan ridículo, que no tiene derecho a existir.

¡Ahora bien, me refiero al duelo moderno!

En tiempos antiguos, cuando convenía, cuando correspondía a la psicología de la época, era aceptable que existiera. Pero hoy, ¿para qué? No es propio de nuestras costumbres actuales, a no ser por estupidez.

Existe además otra consideración. No sólo se trata de que el duelo sea estúpido como de honor, sino que constantemente vemos que de él hace uso gente que carece de cuanto pueda entenderse por honor. Salteadores con máscara, *soutenuers* , cuando tienen algo de valor, lo que aún sucede bastantes veces, están prestos a llevar cualquier cuestión que atente contra el honor del que carecen, al campo del mismo.

Nos engaña por completo la psicología de esta gente. No obstante, hemos visto suficiente para concluir que lo que predomina es la estupidez.^[92]

Three Pessimists

The three are victims of the romantic illusion, and they are especially victims because none of them had the romantic temperament. All three were destined to be classicists, and, in their manner of writing, Leopardi always was, Vigny almost always, Quental only so in the perfect cast of his sonnets. The sonnet is non classical, however, though, owing to its epigrammatic basis, it should be so.

All three were thinkers, Quental most of all, for he had real metaphysical ability, Leopardi afterwards, Vigny last, but still far ahead in that respect of the

other French romantics, with whom, naturally, he should be compared in that respect.

The romantic illusion consists in taking literally the Greek philosopher's phrase that man is the measure of all things, or sentimentally the basic affirmation of the critical philosophy, that all the world is a concept of ours. These affirmations, harmless to the mind in themselves, are particularly dangerous, and often absurd, when they become dispositions of temperament and not merely concepts of the mind.

The romantic refers everything to himself and is incapable of thinking objectively. What happens to him

happens to the universality of things. If he is sad, the wrong not only seems, but is, wrong.

Suppose a romantic falls in love with a girl of a higher social station, and that is the difference in class prevents their marriage or, perhaps, even love on her side, for social conventions go deep into the soul, as informers often ignore. The romantic will say: «I cannot have the girl I love because of social conventions; therefore social conventions are bad». The realist, or classicist, would have said: «fate has been unkind to me in making me fall in love with a girl I cannot have», or «I have been imprudent in cultivating an

impossible love». His love would not be less; his reason would be more. It would never occur to a realist to attack social conventions on the score that they produce such results for him, or individual troubles of any kind. He knows that laws are good or bad generally, that no law can fit in particular cases. But he does not conclude that there should be no law; he concludes only that the people involved in those particular cases have been unlucky.

*

To make realities of our particular

feelings and dispositions, to convert our moods into measures of the universe, to believe that, because we want justice or love justice, Nature must necessarily have the same want or the same love, to suppose that because a thing is bad it can be made better without making it worse, these are romantic attitudes, and they define all minds which are incapable of conceiving reality as something outside themselves, infants crying for sublunary moons.

Almost all modern social reform is a romantic concept, an effort to invest reality with our wishes. The degrading concept of the perfectibility of man

The very pagan concept of the origin of evil proclaims the pagan tendency to be conscious of objective reality. The pagan conceives this world as governed directly by gods, which are men on a larger scale, but, like men, good and evil, or good and evil in turns, who have caprices like men and moods as men have; and governed ultimately by an abstract compelling Fate, under which both gods and men move in logical orbits, but according to a reason which transcends ours, if it do not oppose it. This may be no more than a dream, like all theories, but it does conform to the course and appearance of the world; it

does make the existence of evil and injustice an explainable thing. The gods do to us what we do to animals and lesser things.

Compare with this the Christian thesis that the evil in the world is the product of a benevolent and omnipotent God, and the higher logic of the pagan theory will at once be seen. The existence of many gods may or may not satisfy the mind; but the existence of many and erring gods does satisfy the mind in respect of the existence of caprice evil and injustice in the course of this apparent world.^[93]

Tres pesimistas

Los tres son víctima de la ilusión romántica, y lo son sobre todo porque ninguno de ellos tenía temperamento romántico. Todos ellos estaban destinados a ser clasicistas y, en su manera de escribir, Leopardi siempre lo fue, Vigny casi siempre y Antero sólo en la forma de sus sonetos. Sin embargo, el soneto no es una composición clásica, aunque, debido a su base epigramática, debería serlo.

Los tres eran pensadores, Antero más que ninguno, ya que detentaba una auténtica capacidad metafísica; luego

Leopardi, y Vigny en último lugar, pero aun así en este aspecto muy por delante de los otros románticos franceses, con los cuales, claro está, debería ser comparado a ese respecto.

La ilusión romántica consiste en entender literalmente la frase del filósofo griego de que el hombre es la medida de todas las cosas, o de entender sentimentalmente la afirmación básica de la filosofía crítica, de que el mundo entero es una concepción nuestra. Estas afirmaciones, que en sí mismas son inofensivas para el intelecto, son particularmente peligrosas y muchas veces absurdas cuando se vuelven disposiciones del temperamento y no

sólo meros conceptos mentales.

El romántico lo refiere todo a sí mismo y es incapaz de pensar objetivamente. Lo que a él le sucede, tendrá que sucederle a la universalidad de las cosas. Si está triste, el mundo no sólo le parece que está equivocado, sino que está equivocado.

Supongamos que un romántico se enamora de una muchacha de condición social más elevada, y que esta diferencia de clase sea un impedimento para el matrimonio, o incluso para el amor de ella, pues las convenciones sociales llegan a lo más hondo del alma humana, cosa que los reformadores a menudo ignoran. El romántico dirá: «No

puedo tener a la muchacha a la que amo porque las convenciones sociales se oponen a ello; estas últimas, por tanto, son malas». Mientras que el realista, el clasicista, habría dicho: «El destino me ha sido adverso al hacer que me enamorara de una muchacha fuera de mi alcance», o bien: «he sido imprudente al cultivar un amor imposible». Su amor no sería menor; su razón sería mayor. A un realista nunca se le ocurriría atacar las convenciones sociales porque éstas le hayan traído penosas consecuencias, o trastornos individuales de cualquier naturaleza. Él sabe que las leyes sólo son buenas o malas dentro de la generalidad, que ninguna ley podrá

adecuarse a cada caso particular y que la mejor de las leyes está sujeta a causar terribles injusticias al solucionar casos particulares. Pero de ahí no llega a la conclusión de que no debería existir la ley; sólo concluirá que las personas que hayan estado implicadas en esos casos particulares han tenido poca suerte.

*

Convertir en realidades nuestros sentimientos y propensiones individuales, transformar nuestras disposiciones de ánimo en medidas del universo; creer que, porque deseamos justicia o porque amamos la justicia, la

Naturaleza tendrá que tener necesariamente el mismo deseo o el mismo amor; suponer que, porque una cosa es mala, puede volverse mejor sin empeorarla, todas son actitudes románticas y definen a todos aquellos espíritus que se muestran incapaces de concebir la realidad como algo que está fuera de ellos, como niños implorando lunas terrenales.

Casi todas las reformas sociales son concepciones románticas, un esfuerzo para adaptar la realidad a nuestros deseos. El concepto envilecedor de la perfectibilidad humana

El propio concepto pagano del origen

del mal proclama que la tendencia pagana es consciente de la realidad objetiva. El pagano concibe este mundo como un lugar directamente gobernado por dioses, que al final son hombres en una escala más amplia, pero, al igual que los hombres, los hay nobles y perversos, o unas veces buenos y otras malos, y que, al igual que los hombres, tienen caprichos y cambios de humor; son dioses que, en última instancia, están dominados por un Destino abstracto que los arrastra y en torno al cual, tanto hombres como dioses se mueven en órbitas lógicas, pero en consonancia con una razón que supera a la nuestra, si es que no se opone incluso

a ella. Puede que esto no sea más que un sueño, como todas las teorías, pero coincide con el curso y la apariencia del mundo; y permite explicar la existencia del mal y la injusticia. Los dioses actúan sobre nosotros del mismo modo que nosotros actuamos con los animales y todo cuanto sea inferior a nosotros.

En comparación con la tesis cristiana de que el mal del mundo proviene de un Dios benévolo y omnipotente, la lógica más elevada de la teoría pagana enseguida salta a la vista. La existencia de muchos dioses puede satisfacer o no al espíritu humano; la existencia de dioses descarriados y pecadores puede ser insatisfactoria o no

para nuestro espíritu; pero la existencia de muchos dioses corruptos será admisible para la mente si se tiene en cuenta la existencia del capricho, del mal y de la injusticia en el curso del mundo que se nos presenta.

Leopardi

This is one of the cases in which we must all be Freuds. It is impossible to learn not to sexual explanation, because the social behaviours Leopardi erects of his own problem

The worst of this sort of tragedy is that it is comic. It is not comic in the sense that Swinburne's love poems are comic.

«I am shy with women: therefore there is no God» is highly unconvincing metaphysics.^[94]

Leopardi

Éste es uno de los casos en los que todos deberíamos ser Freud. Es imposible no inclinarnos por una explicación sexual, porque las conductas sociales que Leopardi establece a partir de su propio problema

Lo peor de este tipo de tragedia es el hecho de que es cómica. No es cómica en el sentido en que son cómicos los poemas de amor de Swinburne.

«Soy tímido con las mujeres, por tanto Dios no existe» es una metafísica muy poco convincente.

En el jardín de Epicteto

Lo apacible de ver estos frutos, y la frescura que ofrecen estos árboles frondosos son —dijo el Maestro— otras tantas sollicitaciones de la naturaleza para que nos entreguemos a las mejores delicias de un pensamiento sereno. No hay mejor hora para meditar sobre la vida, aunque sea inútil, que ésta en que, sin que el sol esté en el ocaso, la tarde ya ha perdido el calor del día y parece que llega un viento de los campos enfriados.

Son muchas las cuestiones que tratamos, y mucho es el tiempo que perdemos en descubrir que nada podemos hacer al respecto. Dejarlas de lado, como quien pasa sin querer ver, sería mucho para el hombre y poco para dios; entregarnos a ellas, como quien se entrega a un señor, sería vender lo que no tenemos.

Sosegaos conmigo a la sombra de los árboles verdes, que no albergan más pensamiento que el de secar las hojas cuando llega el otoño, y estirar múltiples dedos yertos al cielo frío del invierno pasajero. Sosegaos conmigo y pensad cuán inútil es el esfuerzo, y extraña la voluntad, y la propia

meditación, que no es más útil que el esfuerzo, ni más nuestra que la voluntad. Pensad también que una vida que no quiere nada no puede pensar en el decurso de las cosas, pero una vida que lo quiere todo tampoco puede pensar en el decurso de las cosas, porque no puede obtenerlo todo. Y obtener menos que todo no es digno de las almas que buscan la verdad.

Hijos, más vale estar a la sombra de un árbol que conocer la verdad, porque la sombra del árbol es verdadera mientras dura, y el conocimiento de la verdad es falso en el conocimiento mismo. Más vale, para un entendimiento justo, el

verdor de las hojas que un gran pensamiento, porque el verdor de las hojas puedes enseñarlo a los demás, y nunca podrás enseñar a los demás un gran pensamiento. Nacemos sin saber hablar, y morimos sin haber llegado a saber decir. Nuestra vida pasa entre el silencio de quien calla, y el silencio de aquél que no ha sido entendido y, en torno a esto, como una abeja que revolotea en un lugar sin flores, ancla, incógnito, un destino inútil.^[95]

Notas

[1] Todas las variantes que aparecen entre líneas y en los márgenes de los originales están anotadas en cursiva en este apartado, excepto en los pocos casos en que no afectan al significado ni al estilo (no se ha registrado, por ejemplo, la variante «pero» superpuesta a la palabra «mas»). La nota al final de cada fragmento indica la acotación del relicto de Pessoa en la Biblioteca Nacional de Lisboa y otra información textual. Los fragmentos del cuaderno (144Q) son, evidentemente, manuscritos; el tipo de escritura que se empleó para los demás fragmentos está anotado

después de cada acotación. Los fragmentos del corpus que no pertenecen al cuaderno, los señala Teive, salvo el último. <<

[2] 73/1, ms. Pessoa narra el hallazgo en la misma hoja donde figura el título y dos subtítulos de la última y única obra de Teive (que habría quemado todos sus escritos anteriores). <<

[3] 144Q/24. <<

[4] 73/3, ms. <<

[5] *hago* <<

[6] porque *muchos los* <<

[7] *con decisión rápida* <<

[8] primera versión: *Siento* <<

[9] 144Q/26. Fragmento considerado cmi
el inicio del primer capítulo, precedido
del número 1. <<

[¹⁰] 144Q/27. En la firma, bajo la fecha, aparece el nombre de «Teive», seguido de otros dos nombres tachados: «Carlos Fe[reira?] de M[...]» y «Carlos de Teive». Hay dudas en cuanto a todos los nombres. Después de la primera página, referente a Teive (144Q/24), Pessoa preveía: «La noticia (que se da irónicamente) necrológica del periódico corriente». A la noticia que se da en este caso, ya que no es irónica, debería suceder un fragmento que no llegó a escribirse; por tanto, la hemos colocado a continuación del fragmento que la precede en el cuaderno 144Q. El año de

la fecha de la noticia, inicialmente 1928, fue cambiado luego por 1920. Es posible que esta fecha, en vez de pertenecer a la noticia, acompañara a la firma de Teive, añadida al manuscrito antes de suicidarse. <<

[11] que *me anuló*/que *me debilitó* <<

[12] *superiores* <<

[13] 6/4, mecan. Los tres últimos párrafos se publicaron en la *Obra Poética* de Fernando Pessoa (Editora Nova Aguilar, Río de Janeiro, 1960, y ediciones siguientes) como parte del cuento «Dáfnis e Cloe», pero no he hallado ninguna prueba que justifique tal atribución. <<

[14] *flojo* <<

[15] 6/11, mecan. <<

[16] 144/33. <<

[17] 1/11, mecan. <<

[18] 144Q/24 <<

[19] 144Q/25. Hay un fragmento largo que separa el primer párrafo del segundo. Al principio de la página derecha (ya que la acotación corresponde a las dos páginas del cuaderno abierto), separado del del último párrafo por una larga línea, se encuentra el siguiente párrafo, apartado del corpus porque al parecer estaba destinado a los escritos de Pessoa sobre Shakespeare, aunque esté temáticamente ligado al párrafo anterior (el tercero, que ocupa la parte inferior de la página izquierda): «Un Shakespeare tenía rigor al menos. Desborda tanto, que empapa

el suelo, y sólo quedo un arroyo en el surco de la rueda del carro, donde habría agua para su enorme sed, si hubiera un curso por el que pudiera correr.» <<

[20] que no *se refleja en los gestos* <<

[21] un *contacto intuitivo [mental/de la conciencia]* como la <<

[22] En el original de esta acotación aislada (véase nota 26), aparece «madre» entre paréntesis para hacer explícito el pronombre. <<

[23] *propio* <<

[24] *hablaba griego* <<

[25] *resplandor que la luna alta y
redonda da al aire como <<*

[26] 144Q/29-30, 32. Después del segundo párrafo, y claramente separada del resto del texto, aparece la siguiente anotación pendiente de desarrollar, y que probablemente estaría destinada a incluirse en otra obra; «sobre todo en Portugal, desde la República [nota de mal gusto, intercalada en la descripción de los tiempos modernos]». Después del tercer párrafo, que en el escrito va seguido de una raya horizontal corta, introducimos una anotación aislada («El amor de ella...») que aparece más adelante en el cuaderno (144Q/32). El párrafo que empieza con «Descubrí por

la falta...» también va seguido de una línea horizontal. El párrafo «Soy la madurez...» va seguido de un gran espacio en blanco. <<

[27] 5/11, mecan. <<

[28] 1/10, mecan. Sobre el fragmento se lee: «*La profesión del improductor* (title)». Parece ser un título que Pessoa sopesó para toda la obra de Teive y no sólo para este fragmento. <<

[29] Protágoras <<

[30] 1/7-9, ms. Hay fragmentos largos antes y después del sexto párrafo («El conflicto...»). <<

[31] Diputado al Parlamento inglés, Jenyns (1704-1787) también fue poeta, crítico y ensayista. El autor se refiere a un ensayo suyo titulado «A Free Enquiry into the Nature and Origin of Evil». Existe una pequeña glosa del ensayo en forma de poema, que puede atribuirse a Campos con fecha de 18/12/1934. <<

[32] *causa* <<

[33] Se eliminan tres palabras que parecen ser «o incluso creencia». <<

[34] *acto* <<

[35] 144Q/36-7. Aparece sobre la
indicación: «Teive». <<

[36] *alejar* <<

[37] *de dedicarme a mí* <<

[38] *se convierte* <<

[39] *el puño duro* <<

[40] *árbol* <<

[41] *estratégico* <<

[42] Primera versión: *antes que* <<

[43] 73/6-7 ms., 27/1930. Único
fragmento datado. <<

[44] Al parecer, al pasar de una línea (que termina con «era») a la siguiente, Pessoa omitió, por un lapso, una palabra. La palabra que se propone coincide con la última frase de este fragmento. <<

[45] Pessoa dejó espacio para una palabra antes del punto y coma. <<

[46] *todavía reciente* <<

[47] Primera versión: operación quirúrgica, *rehusé ser anestesiado. Rehusé incluso la anestesia local. Cuando* [la frase quedó incompleta]. Otra versión que consideró: operación quirúrgica, *rehusé ser anestesiado. No obstante, no habría rehusado la anestesia local si la aplicasen.* <<

[48] *la base del propio vacío* <<

[49] 144Q/32-33. Encabezado por la indicación: «Teive». Hay un fragmento breve entre el segundo y el tercer párrafos, y un fragmento largo antes del penúltimo párrafo. <<

[50] 144Q/35. Encabezado por la indicación: «Manuscrito encontrado en un cajón». La historia de la seducción de María Aldelaide no se desarrolló <<

[51] 144Q/24. Esta anotación, que aparece en la primera de las páginas del cuaderno que se refieren a Teive está encabezada por la indicación: «El segundo capítulo». La frase incompleta, que habrá escrito Teive, aparece entre comillas en el texto del mismo autor y no empieza un nuevo párrafo. La lectura de las tres primeras palabras de esa frase es una interpretación. <<

[52] Entre líneas se añadieron dos palabras de las que el autor dudaba: «casi todas». <<

[53] 144Q/27. <<

[54] 6/10, mecan. <<

[55] 144Q/28. <<

[56] *corriente* <<

[57] 73/3, ms. Hay mucho espacio entre el primer y el segundo párrafo y una línea entre el segundo y el tercero. <<

[58] 144Q/34. <<

[59] ni para el *beso* de lo real, ni para *la caricia / la mirada* <<

[60] En el texto del autor aparece a continuación el nombre de Arnold, del que duda dos veces. <<

[61] 144Q/28. <<

[62] 73/5, mecan. <<

[63] 73/9, mecan. <<

[64] 73/8, ms. Escrito en mitad de una hoja doble, cuya otra mitad forma parte del soporte del fragmento con fecha de 27/3/1930. Parece un boceto del fragmento anterior, o al menos parece que esté relacionado, (como ya anotó Teresa Rita Lopes en *Pessoa por Conhecer*, vol. II, p. 245). <<

[65] 8/1, mecan. <<

[66] *ha sido* <<

[67] Entre líneas se añade una palabra que parece ser «normal». <<

[68] 144Q/38 <<

[69] *novela de aventuras* <<

[70] Este párrafo va seguido, en el texto del mismo autor, de una anotación que al parecer muestra la intención de Pessoa de traducir la obra de Teive al francés y al inglés:

«Preface de l'auteur en tant que traducteur.

Preface of the author as translator.

A una obra de arte, o que pretende serlo, no hay que añadirle [variante: *hacer*] advertencia alguna.» <<

[71] algunos de ellos *qui m'appellent*. Pessoa, evidentemente, ya pensaba en las traducciones de Teive (véase la nota anterior). <<

[72] 144Q/39-40. Parece que la última frase del mismo texto, sin punto final, debería continuar. <<

[73] *cada fragmento* <<

[74] *ni pobre de novedad* <<

[75] *toda mi ambición* <<

[76] pavoroso *al que esas enterezas me
impelían* <<

[77] de la fuerza *de saber renunciar* <<

[78] *íntimo* <<

[79] $y \ll$

[80] El mismo poema se cita en un poema de Campos con fecha 9/7/1930. <<

[81] *saben* <<

[82] no *ridiculiza al Pensador* <<

[83] *la realidad* <<

[84] vigésimo, según la noticia de su muerte. <<

[85] ni sociología. *Voy a la sepultura con el nombre de suicida, pero no con el apellido de* <<

[86] 6/6-9, mecan. En la última de las cuatro hojas hay un breve fragmento («Me levanto de la silla...») del *Libro del desasosiego*. <<

[87] *tengo que* <<

[88] 144/Q. Encabezado con el nombre «Teive» y con la indicación subrayada: «fin del capítulo antepenúltimo». <<

[89] 73/4, ms. Una línea corta separa los dos párrafos en el texto del autor. <<

[90] 28/23, ms., sin firma. <<

[91] 144Q/42. Sin título y precedido por un punto de interrogación en el texto del autor. <<

[92] 55C/42 ras. <<

[93] 14D/23-24, mecan. Se recogen dos textos, ambos con el mismo título. <<

[94] 14C/44, ms. <<

[95] 138/16, mecan. Título alternativo:
«En el huerto de Epicteto». <<

Criterios y organización de la presente edición

A la manera de las cajas chinas, *La educación del estoico*, donde el Barón de Teive se propuso «decir con sencillez por qué razones» no escribió las obras literarias que quería, es una de las muchas obras, dentro de la obra general de Pessoa, que no sólo quedaron inconclusas, sino que no llegaron a organizarse siquiera. Pessoa no publicó ningún fragmento atribuido o atribuible a Teive y solamente lo menciona en uno de

sus numerosos escritos autointerpretativos (que se cita en el epílogo). Pese a las pocas referencias al barón, Pessoa escribió mucho y con empeño en nombre de este hidalgo, que debía ser uno de los heterónimos «de próxima aparición» que el autor menciona en una carta a João Gaspar Simões con fecha 28 de julio de 1932.

Fue Maria Aliete Galhoz quien dio a conocer al barón al incluir algunos extractos firmados por él en el prólogo de la edición que dirigió de la *Obra Poética* de Pessoa (Río de Janeiro, 1960). Teresa Rita Lopes sacó a la luz otros inéditos en su libro *Pessoa por Conhecer* (Lisboa, 1990). Ahora se

presenta la primera edición completa de la obra atribuida a Teive que, además de añadir un buen número de fragmentos aislados —manuscritos y mecanografiados—, recoge los numerosos textos de Teive incluidos en un pequeño cuaderno negro que jamás llegaron a transcribirse. Son difíciles de leer y de ordenar, ya que consisten sobre todo en anotaciones y esbozos destinados a un desarrollo posterior. En efecto, el autor desarrolló algunos de éstos en fragmentos mecanografiados, pero la mayoría quedó como la obra restante de Teive —«ideas bruscas, admirables (...) pero desunidas, que se habrán de coser luego»— que, según

cuenta el autor, echó al fuego de la chimenea.

Presentar los fragmentos del cuaderno de tapas negras (acotación 144Q) en una sección aparte, dejando intacta la secuencia, sería un procedimiento editorial absolutamente justificable (y que una edición crítica impondría), con la ventaja de dejar traslucir el proceso creador que va de una idea a otra, de un asunto a otro, ya volviendo atrás, ya saltando en otro sentido. Por desgracia, hay muchas anotaciones que están tan aisladas que se perderían en ese laberinto, o el lector se perdería en él. Por ese motivo opté por unir el contenido del cuaderno con

los otros fragmentos de Teive, relacionando determinados pormenores «biográficos» que estaban sueltos (como dos anotaciones sobre la infancia, por ejemplo), o reuniendo reflexiones dispersas sobre un tema común. No se trata de una intervención quirúrgica, pues se respeta la integridad de cada fragmento autónomo, ni de una «reconstitución» ficticia de un cuerpo único que nunca existió. Solamente es un intento de destacar mejor las piedras — talladas o por tallar— de un monumento que no llegó a erguirse del suelo. En cuanto al título de esta obra en ciernes, el primero que se nos da a conocer y que aparece en el cuaderno negro era *El*

único manuscrito del Barón de Teive (aun así, Pessoa escribió «último», para substituirlo de inmediato por «único»). Este título pasó a convertirse en subtítulo en la hoja suelta que señala como título *La educación del estoico*, pero no sabemos si éste último será más exacto, ni si hay un título exacto, ya que sobre éste hay un fragmento mecanografiado con la indicación «La profesión del improductor (title)». Incluso es posible que «Manuscrito encontrado en un cajón», que también aparece en el cuaderno, se contemplara como título general.

Algunas exclusiones del *corpus* merecen mencionarse. Existe un

fragmento —publicado por primera vez en la *Obra Poética* citada más arriba— titulado «L. de D. (o Teive?)» que a mi parecer se integra mejor en el *Libro del desasosiego* (fue incluido, como fragmento 207, en la edición de Assírio & Alvim/Acantilado) y, a juzgar por el paréntesis, Pessoa también se inclinaba por esta opción. Además, en la *Obra Poética* aparece otro fragmento de Teive (o más bien parte de un fragmento), publicado como un pasaje del cuento «Dáfnis e Cloe», pero no encontré en el escrito del autor ni en otra parte del relictó de Pessoa ningún motivo para relacionar este fragmento con el cuento, ni ningún pasaje del cuento con Teive.

«Dáfnis e Cloe» cuenta la historia de un triángulo amoroso en el que no figura ningún barón; por ello queda excluido de la presente edición.

El apéndice incluye, además de un breve texto explicativo de Pessoa sobre Teive, cuatro textos relevantes por su temática. Así como es posible que «El duelo» se escribiera mucho antes de existir el barón de Teive, «Three Pessimists» y «Leopardi» parecen ser de la misma época en que el hidalgo escribía (de 1928 en adelante). Hay frases que parecen prosa teiviana y cuyo inglés es bastante aportuguesado, fenómeno que se fue acentuando a medida que Pessoa se distanció de su

infancia sudafricana. Manuela Rocha hizo las traducciones al portugués. El cuarto texto, «En el jardín de Epicteto», también nos parece tardío; es relevante en la obra del barón de Teive porque se manifiesta de forma negativa, ya que representa lo que éste, en su «educación», *no* ha aprendido del gran filósofo estoico.

He aprovechado las escasísimas indicaciones textuales que había para ordenar los fragmentos, que se han separado con grandes espacios. Es importante señalar que, en el caso del cuaderno, la definición de fragmento es más interpretativa e incluso arbitraria. Hay páginas en las cuales varias

anotaciones breves se desarrollan sin muchos nexos, por lo que no me ha parecido sensato clasificar cada una de ellas como fragmentos individuales.

Varios especialistas y amigos, entre los que se cuentan Teresa Rita Lopes y Luísa Medeiros, me ayudaron a fijar el texto. Merece especial mención Manuela Parreira da Silva, que compartió conmigo la ardua tarea de descifrar el cuaderno 144Q. He corregido lapsos evidentes de escritura y puntuación, y he actualizado la ortografía con la ayuda de Manuela Rocha. A excepción de algún que otro caso mencionado en el apartado de las notas, las dudas que aparecen en el texto —particularmente frecuentes en

el cuaderno— no se han señalado.

«POST MORTEM»

por Richard Zenith

Si los hombres supieran meditar en el misterio de la vida, si supieran sentir las mil complejidades que espían el alma en cada pormenor de cada acción, no actuarían nunca, ni siquiera vivirían. Se matarían de tan asustados, como los que se suicidan para no ser guillotizados al día siguiente.

Libro del desasosiego
(Fragmento 188)

El Barón de Teive se asustó. O más bien: Pessoa, asustado, creó al barón para salvarse de sí mismo. Trasladó toda su implacable lucidez al pobre hidalgo, que no la pudo soportar, porque la lucidez era excesiva y porque soportarla no estaba previsto en el papel que debía desempeñar. El Barón de Teive nació para morir.

Claro que todos los heterónimos eran instrumentos de exorcismo y redención. Todos nacieron para salvar a Pessoa de la vida que no soportaba, que no le gustaba, o que le parecía superior a su capacidad, pero Teive adoptó el

aspecto más peligroso de su creador: la razón sin freno. «Siempre he sido racional en cuanto a mis sentimientos», nos confiesa el hidalgo, y cuando llega a la conclusión de que «la conducta racional en la vida es imposible», su razón le impone el suicidio. O se lo impone Pessoa, siempre fiel a su literatura.

Si Bernardo Soares fuera clasificado como un semiheterónimo por ser una «simple mutilación» de la personalidad de Pessoa, cabe la misma distinción al Barón de Teive, que fue hasta mutilado físicamente, puesto que le cortaron la pierna izquierda. Esta dolorosa experiencia valió, fundamentalmente,

para la educación de este personaje noble y estoico, que soportó la intervención quirúrgica sin anestesia general, pero a la vez es imposible que el miembro amputado no tuviera un valor simbólico. «Todo es símbolo» (de un poema de Campos) no tiene por qué ser un principio aplicable al mundo de todos nosotros, pero caracteriza bien el universo según Pessoa.

Pessoa comparó sus «mutilaciones» en un texto destinado al prólogo de *Ficciones del interludio*:

El ayudante de tenedor de libros Bernardo Soares y el Barón de Teive — son ambos figuras miamente ajenas—

escriben con la misma sustancia de estilo, la misma gramática, y el mismo tipo y forma de propiedad: y es que escriben con un estilo que sea bueno o malo, es el mío. Los comparo porque son casos de un mismo fenómeno, la inadaptación a la realidad de la vida y, lo que es más, la inadaptación por los mismos motivos y razones. Pero así como el portugués es el mismo en el Barón de Teive en Bernardo Soares, el estilo difiere en que el del hidalgo es intelectual, está despojado de imágenes, es un poco, ¿cómo diría?, áspero y limitado; y el del burgués es fluido, participa de la música y la pintura, es poco arquitectónico. El hidalgo piensa claro, escribe claro, y domina sus emociones, aunque no sus sentimientos; el tenedor de libros no domina ni emociones ni sentimientos, y cuando

piensa lo hace en segundo término.

De hecho, fue la imposibilidad de dominar sus sentimientos e incluso, al final, sus emociones, lo que llevó al Barón de Teive a poner fin a su vida. «El pensamiento», observó en el único fragmento datado, «poderoso como es, nada puede contra la rebeldía de la emoción». Podía soportar el dolor, al que incluso despreciaba, pero no pudo soportar la indignidad de estar sujeto a los caprichos ajenos y, para él, como en el resto de Pessoa, su propio ser, con todo lo que siente y sueña, fue un ente ajeno. La razón que mató al barón no fue

sólo la razón entendida como capacidad intelectual, sino la razón de quien no admite que no la tenga, o sea, el orgullo. De todos los actores-escritores que representaron el teatro pessoano, Teive era el que mejor expresaba la racionalidad y el orgullo, cualidades que en el propio director estaban fatalmente ligadas.

Bernardo Soares, no menos que Teive, era un inadaptado al lado práctico de la existencia, pero no se exasperó con ello. Como buen burgués, sacó el provecho que pudo de la vida humilde que le había sido dada. «Todo, excepto la vida», empieza uno de los fragmentos (444) del *Libro del*

desasosiego, «se me ha hecho insoportable», que en su conjunto de acontecimientos vulgares —como el rayo de sol que entra en el despacho, o un pregón que sube hasta la ventana de su cuarto alquilado— incluso «alivia» al ayudante de tenedor de libros. Obtiene un intenso placer de observar y narrar, ya con cariño melancólico, ya con discreto entusiasmo, las pequeñas cosas que llenan y rodean su día a día. Anota los cambios de estación y de tiempo, describe los tranvías, las plazas y las fachadas de Lisboa, habla del barbero, de los recaderos, del aprendiz de dependiente echado sobre un saco de patatas, de la vendedora de plátanos en

la Rua da Prata. El barón, más seco, «áspero», como decía Pessoa, casi desconoce el placer de las cosas simples. Una vez habla de las «pequeñas emociones» del campo que sintió cuando ya había renunciado a su proyecto de escribir en serio, pero éstas no alivian su dolor.

El barón soporta el dolor estoicamente, pero no hay ninguna trascendencia en ello, sólo la vanagloria de un macho fracasado, que parece haber sufrido de impotencia. Bernardo Soares, más epicúreo que estoico (cultiva un «epicureísmo sutilizado», dice el primer fragmento de su *Libro*), no sólo soporta el dolor, sino que

también lo explora. En realidad conjuga, y supera, las dos filosofías griegas: «Como todo el estoicismo no pasa de un severo epicureísmo, deseo en lo posible hacer que mi desgracia me divierta» (fragmento 398). Teive comenta con simple amargura que toda su vida «ha sido una batalla perdida sobre el mapa»; Soares hace una observación idéntica, pero, sabiendo que perderá, disfruta del esquema de las retiradas que traza sobre el papel (fragmento 193).

La «Educación sentimental» de Soares (escrita en la década de 1910, aunque no se le atribuyó hasta más tarde) marca un claro contraste con *La educación del estoico*. La obra de

Soares enseña que el buen soñador debe evitar el sufrimiento, pero no «como los primeros estoicos o epicúreos». Al contrario, debe «buscar el dolor o el placer», objetivo que puede alcanzarse mediante tres métodos: 1) un análisis agudo del sufrimiento, hasta que éste «lo absorba todo y del dolor sólo quede una materia indefinida para analizar», 2) la creación de «otro Yo que se encargue de sufrir en nosotros, de sufrir lo que sufrimos» y 3) una «aplicación irritada de la atención» a nuestros sufrimientos que, intensificados de este modo, proporcionan «el placer del exceso».

La educación del estoico, lejos de adoptar el carácter de un manual o de

ofrecer consejos prácticos, es una crónica personal, una suerte de «Lo que aprendí en la vida», compuesto de lecciones negativas que recuerdan a Soares, a Ricardo Reis o a un Álvaro de Campos postfuturista, y al propio Pessoa. Aunque cada uno de estos afloramientos de Pessoa esté bien individualizado en el tono, el estilo y el carácter, existe cierta promiscuidad entre el hidalgo y el tenedor de libros (como existe entre este último y el Campos prosista). Cuando Teive escribe: «Pertenezco a una generación (...) que ha perdido por igual la fe en los dioses de las religiones antiguas y la fe en los dioses de las irreligiones

modernas», recupera una fórmula que Bernardo Soares empleó en varias ocasiones (al principio del fragmento 306, por ejemplo). ¿O será que Soares la robó a su compañero noble? En realidad es una fórmula que se remonta a la década de 1910, pero tanto el Soares tardío como Teive utilizarán ésta y otras expresiones a partir de 1928, cuando nació Teive y cuando Soares se mudó a la Rua dos Douradores y asumió la autoría del *Libro del desasosiego*.

Todo indica que los primeros escritos del barón son los que ocupan veintinueve páginas de un pequeño cuaderno negro, donde figuran también,

en las dos páginas anteriores, un poema completo (inédito) y el fragmento de un poema, ambos con la fecha 6/8/1928. Parece que las páginas que se atribuyen a Teive fueron escritas en el espacio de unas semanas o unos meses y, aunque no presenten ninguna fecha de composición, la supuesta noticia del suicidio que aparece en la séptima página, inicialmente estaba fechada el 12 de julio de 1928, aunque luego Pessoa cambiaría el 8 por el 0. En el verso de la última página de Teive aparece un proyecto esquemático de la obra que vendría a llamarse *Mensaje*, seguido de un esbozo de la segunda estrofa de «Bandarra», poema de la Tercera Parte,

que Pessoa dio por escrito —en su ejemplar de la primera edición del libro — el 28/3/1990.

El título del poema «António Vieira», que en el ejemplar referido tiene fecha de 31/7/1929, aparece en el proyecto del cuaderno entre paréntesis, sugiriendo con ello que estaba inacabado, así como «Bandarra», que también aparece entre paréntesis. Si esta vez Pessoa no inventó las fechas (costumbre que no se limitó a *El guardador de rebaños*), podemos concluir que el proyecto habría sido redactado antes del 31 de julio de 1929. Hay páginas al principio del cuaderno y

una página intercalada en las de Teive, que se remontan a una época anterior, como denota la propia caligrafía, pero todo lo que corresponde al barón debe datar de la segunda mitad de 1928 y tal vez de la primera de 1929.

Es en este cuaderno donde Pessoa esboza, en cierto modo, la biografía del barón: una infancia marcada por la soledad, sugiriendo que era hijo único; los estudios superiores llevados a buen término; una estrecha relación con la madre, que murió cuando el barón ya era un hombre; una vida al parecer acaudalada, que paso en una quinta de los alrededores de Lisboa; viajes al extranjero, por lo menos a París, donde

frecuentó a la nobleza francesa; dificultades para tratar sexualmente con las mujeres; y la amputación de la pierna izquierda poco tiempo antes del suicidio, que sucedió el 11 de julio de 1920 (y al día siguiente apareció la breve noticia de éste en el «Diário de Notícias»). También en el cuaderno esboza, o intenta esbozar, *El único manuscrito del Barón de Teive*, cuando Pessoa todavía dudaba (conforme indica un signo gráfico) si iba a darle este nombre o no. Entre los dieciocho textos aislados de Teive, hay uno que presenta una fecha, el 27 de marzo de 1930, mientras que otro, mecanografiado, incluye el nombre entero del hidalgo:

Álvaro Coelho de Athayde, decimocuarto Barón de Teive. El mismo nombre aparece en el cuaderno con la indicación «20º» en vez de decimocuarto, pero escrito con otro color, sobre el nombre original, Carlos Fer[reira?] M[ilegible], que tachó.

Sabemos casi con certeza, por tanto, que Teive tomó la palabra (ya que «tomar cuerpo», incluso como metáfora, parece exagerado en el cosmos pessoano) en el cuaderno de tapa negra, a mediados de 1928. Con todo, la escenificación que rodea a este personaje parece venir de más atrás, ya que en la esquina de un sobre enviado desde Madeira y con sello de los

servicios de correo de Lisboa de agosto de 1921, leemos «Ms. encontrado en el cajón de un cuarto de hotel». Fueron precisamente éstas las circunstancias en que Pessoa descubrió el manuscrito de Teive, según la hoja suelta transcrita al principio de este volumen, y ya en el cuaderno hay una anotación aislada que reza «Manuscrito encontrado [variante: *hallado*] en un cajón», seguido por la intrigante frase entre paréntesis «La seducción de Maria Adelaide». ¿Será que el barón había acabado de describir (o más bien, de dejar inacabada) su *Educación del estoico* en un cuarto de hotel, donde al fin habría conseguido seducir a una muchacha, antes de

regresar a su Quinta de Maceira para suicidarse? ¿Tendría, por lo menos, esa pequeña satisfacción antes de su trágico final?

No es de extrañar la obsesión del barón por su problema sexual, al que se refiere luego, en la primera página del cuaderno citado más arriba: «Razones por las que el barón no sedujo a más muchachas». Este problema salpicó las notas personales de Pessoa en los años anteriores, sobre todo a través de un «*frater* de la rosacruz» llamado Henry More, cuya caligrafía particularísima, pseudoinfantil (se trata de escritura automática), aparece en decenas de hojas para comunicar a Pessoa que al fin

iba a encontrarse con una mujer, una muchacha de buen ver que cambiaría su vida, una que hasta era «fond of monastic men».

También es significativo a este respecto un cuento cuyo protagonista, Marcos Alves, está tan acomplejado sexualmente, que huye de un hotel cuando una criada intenta seducirlo. Aparte de sus dificultades con las mujeres, este Marcos comparte con Teive una voluntad suicida, que sólo llega a concretar en el tercer intento, a los 24 años. Sin embargo, los motivos no fueron los mismos.

El joven enloqueció, no por un exceso de racionalidad, sino por ser

hipersensible y estar «mancillado de ideas religiosas», hasta el punto de que su caso clínico queda registrado en un *Tratado de enfermedades mentales* atribuido al doctor Florêncio Gomes (acaso hermano del escritor de cuentos António Gomes, incluido en la famosa lista de heterónimos en *Pessoa por Conhecer*, bol. I, p. 168). «Ha demostrado claramente la evolución del delirio persecutorio», relata el doctor, y no nos sorprende descubrir que su abuela paterna había sido víctima de «enajenación mental», exactamente como le sucedió a la abuela Dionísia de Pessoa, lo cual lo llevó a temer eventuales repercusiones hereditarias.

Exorcismo literario de la locura que amenazaba a Pessoa, Marcos Alves fue el protagonista de un cuento, no otro «yo» ni, por tanto, un medio de auto-revelación psicológica o, cuando menos, no fue asumido como tal. Si dirigimos nuestra atención a esos «otros», los heterónimos, comprobamos de inmediato que todos ellos fueron solteros, que se relacionaron poco con las mujeres y por lo general de forma abstracta, indirecta. Lidia y las demás amigas de Ricardo Reis no parecen tener cuerpo, ni siquiera sabemos el nombre del único amor de Alberto Caeiro, y el ingeniero futurista, que lo siente «todo de todas las maneras»,

siente sus amores —mujeres y hombres — sobre todo cuando no está con ellos. Es más: ninguno de ellos, tampoco Bernardo Soares, lamenta la escasez de sus conquistas amorosas. Si están solos, es porque es mejor así.

El amor como concepto o teoría fue abordado desde siempre en la obra literaria de Pessoa, pero no es hasta en 1928, con el nacimiento de Teive, cuando el autor se enfrenta al problema sexual *en cuanto* problema. ¿Y por qué sólo entonces? La respuesta a esta pregunta nos ayuda a entender el porqué de este heterónimo tan poco fingido.

A finales de la década de 1920, Pessoa entró en otra fase. No sólo había

abandonado el Sensacionismo, el Futurismo y otros «ismos» de la década de 1910, sino también sus proyectos de editoriales y revistas concebidas y dirigidas por él mismo. Al parecer, cuando intuyó que no le quedaban muchos años de vida, empezó a escribir con más claridad (recuérdese que el barón, en la víspera de su muerte, gana «la claridad del alma para sentir, y la del entendimiento para comprender, que me dan la fuerza de las palabras»), transformó su ironía en un instrumento para revelar su interior, en vez de ocultarlo, procedió a la consolidación de su obra y, al mismo tiempo, se liberó, se «dejó ir» literariamente para llegar a

quien creyó que tal vez era. Aunque Pessoa escribiera en 1932 a Gaspar Simões, a propósito de sus heterónimos, que «ya es tarde, y por tanto absurdo, para el fingimiento absoluto», este fingimiento ya se había relativizado hacía tiempo, no sólo en cuanto a la publicación de las obras de sus otros yoes, sino en la propia escritura de ellos. El fingidor, en su fingir, se había vuelto más sincero, y su alma, más desnuda, más suelta, más ella. Aparecen entonces el Álvaro de Campos de la «Tabaquería» (poema publicado en 1933, pero escrito en enero de 1928), el desasosegado Bernardo Soares y el Barón de Teive prácticamente a la vez, y

con ellos emerge la faceta más pungente y autoanalítica de la obra pessoana. Es el momento de la semiheteronimia, ya que Campos también dejó de ser un verdadero otro. Las máscaras, por lo menos estas tres, ya casi no se distinguían del hombre que las creó.

Pessoa, que reavivó su única relación amorosa en 1929, para dejar que se apagara definitivamente unos meses después, se sirvió con mucha naturalidad de sus tres casi-yo-otros para expresar, e intentar descubrir, lo que sentía en este aspecto de la vida tan poco profundizado. Mientras Campos evoca con nostalgia a varias mujeres, y sobre todo a una rubia inglesa con quien

casi se quedó o podría haberse quedado («¿Y si me hubiera casado con ella?», se pregunta preocupado), el ayudante de tenedor de libros, que fue amado solamente una vez y esa experiencia (en la que no correspondió al amor que se le daba) le pareció una «fatiga que transmite el tedio» (*Libro del desasosiego*, fragmento 235), justifica su casta decisión con varios argumentos. O bien sustenta que «la represión del amor ilumina sus propios fenómenos con mucha más claridad que la experiencia misma» (fragmento 271), o bien dice que el amor es una mera ilusión, dado que, cuando amamos a alguien, «es un concepto nuestro —es en suma, a

nosotros mismos— lo que amamos» (fragmento 112). Pero hay otro fragmento (113) donde reconoce que su teoría sobre la no conveniencia del amor es «un complejo ruido que hago llegar a los oídos de mi inteligencia, casi como para que no perciba que, en el fondo, no hay otra cosa que mi timidez y mi incompetencia para la vida».

Pese a que en un pasaje el barón atribuya a su posición social la culpa de haberle impedido casarse «con una muchacha muy sencilla» y «acaso de ser feliz» (al igual que el narrador de «Tabaquería», ¿se habría casado con la hija de su lavandera?), es evidente que en el plano general de las relaciones con

el sexo opuesto el problema del barón era más directo y carnal. Las criadas de su quinta, todas ellas disponibles y hasta posiblemente deseosas de ser seducidas, eran o demasiado grandes o demasiado pequeñas para su patrón, o recluso exuberantes, feas, o cualquier otra cosa. En la figura del barón, como en su eufemística «timidez anticipada» ante las mujeres, Pessoa hizo su más clara confesión de incapacidad en esta materia (lo que no significa necesariamente impotencia, ya que es posible que Pessoa no hubiera llegado siquiera a ponerse a prueba en este campo).

No menos trágica para el barón es su incapacidad para producir una obra trágica con habilidad, o —en las palabras más grandiosas que forman un subtítulo de su *educación*— «la imposibilidad de hacer arte superior». En realidad, esta tragedia no es muy diferente de la sexual, como demuestra el fragmento más largo de Teive («Pensar que consideraré...»). Después de varios párrafos en los que el autor *manqué* lamenta su falta de voluntad para producir una obra «acabada y visible» a la altura de su inteligencia, pasa a criticar los «tres grandes poetas pesimistas» —Leopardi, Vigny y Antero

— por «erigir en tragedias del universo tristes comedias de sus propias tragedias», que son las frustraciones sexuales. Más adelante, en los últimos párrafos del fragmento, vuelve a hablar de su propia tragedia, que es el hecho de no poder «escribir los libros que quisiera», y preferir, con mayor nobleza que Leopardi y compañía, sufrir en privado, «sin metafísica ni sociología». No nos hacen falta teorías freudianas para damos cuenta de que Pessoa sublimó el instinto sexual en su obra literaria, ya que él mismo lo afirmó. Cuando ésta no salía como él quería, sentía una frustración similar a la de los hombres (o mujeres, aunque Pessoa, en

relación a éstas, no estuviera más informado que los de su generación) que fracasan en sus intentos de conquista amorosa.

A pesar de que la crisis derivada del desfase entre la obra que ambicionaba y la que de hecho quedó sobre el papel siempre estuvo presente en Pessoa, ésta también se acentuó con la edad. Por una parte, el autor sintió que había perdido la fuerza y el aliento de su juventud, como se desprende de un poema tardío de Campos que empieza: «¡Hace tanto tiempo que no soy capaz / De escribir un poema extenso!» Por otra parte, veinte años de promiscuidad literaria dejaron a Pessoa rodeado de páginas y páginas, de

un *Fausto* en caos, de un *Libro del desasosiego* cuyo título definía perfectamente el estado de su redacción, de cientos de poemas inacabados (aparte de los muchos que había publicado o que estaban terminados), de fragmentos de cuentos y de obras de teatro, fragmentos de ensayos variadísimos, e incluso decenas de proyectos —también incompletos, vacilantes y contradictorios— para editar todo esto.

Al observar la labor literaria de otros, «hecha de cosas extensas y completas», Bernardo Soares confiesa: «sí, hacer una cosa completa me produce, quizás, más envidia que

cualquier otro sentimiento» (fragmento 85). Se queja mucho (fragmentos 152, 169 y 231) del estado incompleto e imperfecto de sus escritos, al igual que el barón, y también afirma que no tendría tanta pena si al día siguiente todos ellos se perdieran (fragmento 118), pero Soares no consigue renunciar a esta «droga» —la escritura—, que sigue tomando aunque le repugne (fragmento 152). El soñador de la Rua dos Douradores, siempre astuto y pragmático a su manera, señala en otro fragmento (64): «Lloro sobre mis páginas imperfectas, pero quienes vengan mañana, si las leen, sentirán más con mi llanto de lo que sentirían con la

perfección, si yo pudiera conseguirla, porque me privaría de llorar y por ello incluso de escribir. El que es perfecto no se manifiesta». El barón, muy al contrario, no se permite llorar, no admite la imperfección, y no tiene autoironía. Es orgulloso hasta la médula, y su gran límite es su condición de aristócrata. Soares, que nada es en este mundo, «puede soñarse emperador romano; el rey de Inglaterra no lo puede hacer, porque al rey de Inglaterra le está vedado ser, en sueños, un rey distinto al rey que es» (fragmento 171). Teive, condenado por la sangre a ser «hijo de algo», desconfía instintivamente del sueño, porque «cuando es demasiado

vívido y familiar, se vuelve una nueva realidad; tiraniza como ella; deja de ser un refugio». Y en un fragmento del cuaderno dice sin ambigüedad: «Repudié el sueño como un vicio de colegial o como algo propio de un loco».

Aunque escriba sobre la misma temática (el *Libro del desasosiego* también habla de los pesimistas Leopardi, Vigny y Antero en el fragmento 278, o del problema teológico de la existencia del mal, en los fragmentos 208 y 254), Bernardo Soares tiene un carácter radicalmente opuesto al del Barón de Teive. Es como la imagen en el espejo,

invertida. Sin ser aristócrata por fuera, el tenedor de libros cultiva una aristocracia interior:

El aristócrata es aquél que nunca olvida que no está solo nunca; por eso las normas y los protocolos son un privilegio de las aristocracias. Interioricemos al aristócrata. Arranquémoslo de los salones y de los jardines pasándolo al interior de nuestra alma y de nuestra conciencia de existir. Estemos siempre ante nosotros mismos siguiendo normas y protocolos, con gestos estudiados y dirigidos a los otros. (*Fragmento 428*)

Pessoa, como recordó Teresa Rita Lopes

en las páginas que escribió sobre Teive en *Pessoa por Conhecer*, tenía veleidades aristocráticas. Se sabe (por la biografía que escribió de él João Gaspar Simões) que pintó una reproducción del blasón de su tatarabuelo, capitán del regimiento de artillería del Algarve, y la mandó a esculpir en piedra. El poeta fingidor (pero, ¿fingía en este caso?) también dejó un texto en el que cuenta la ascendencia noble de su apellido, de origen germánico, y describe con detalle sus armas. La fascinación por la nobleza se manifiesta en muchos aspectos de la obra pessoana, uno de los cuales reúne con genialidad el deseo de ser

«refinado» con el deseo de ser muchos. Me refiero al inédito *The Multiple Nobleman*, una comedia de enredos concebida para el teatro o incluso para el cine, con una «Half plan of play or film» escrito en inglés y con tres o cuatro fragmentos de diálogo en portugués. En los ensayos políticos y sobre Portugal, editados o no, las simpatías monárquicas de Pessoa son más que evidentes.

Pessoa era elitista, clasista, muy *politically incorrect*, incluso para los criterios de la época. Con todo, su vida cotidiana no era muy diferente de la que llevaba, o soportaba, el bastante modesto Bernardo Soares. Es decir,

modesto en sus circunstancias externas. En realidad fue una suerte para él, ya que de este modo se limitó a crear «a la sombra aquella hidalguía de la individualidad, que consiste en no insistir en nada en la vida» (fragmento 45). Y vale la pena subrayar: *a la sombra*. En cambio, el Barón de Teive tuvo que llevar al calvario la cruz de su aristocracia pública. Le pesaba la vida social mundana que, por su posición, no podía evitar completamente, pero lo más insoportable fue la notoriedad que esta posición le concedió. Todos sabían —y tal vez se rieran de ello— que el barón era tímido, que el barón no conseguía seducir a las mujeres, que la muerte de

su madre lo había destrozado, que no le gustaban los duelos ni los juegos de competición. Al no saber achacar, como los «tres pesimistas», sus problemas personales a causas superiores, optó por suicidarse.

Si muchos heterónimos se inventaron para que Pessoa pudiera huir de una existencia poco colorida e incluso, en algunos casos, para que pudiera vivir cosas que deseaba «realmente», otros surgieron para justificar esa misma existencia, o sirvieron para desempeñar las dos funciones. El carácter bucólico que caracteriza los mundos de Alberto Caeiro y Ricardo Reis no

correspondería a un fuerte deseo
pessoano de vivir en el campo (tal vez
en Brasil, hacia donde partió Ricardo
Reis en 1919), constituyendo de este
modo una especie de liberación, un
sosiego a través de un intermediario. El
caso de Campos fue muy diferente, ya
que en algún entresijo de su alma Pessoa
soñaba con viajar por el mundo, tener
contacto directo con la cultura
anglosajona, vivir con osadía, ser un
dandy decadente. Pero sólo en algún
entresijo del alma, porque la naturaleza
impone una fidelidad a la persona que
somos, y Pessoa, por carácter, nunca
podría haber sido Álvaro de Campos en
la vida real, salvo en algunos encuentros

con Ofélia Queiroz y tal vez el día de 1930 en que conoció a João Gaspar Simões y a José Régio en un café de la Baixa. Sin embargo, para entonces el Campos *dandy* ya se había retirado. Había llegado años antes a la conclusión de que las sensaciones que había experimentado en sus grandes viajes habían sido inútiles, porque «por más que sintiera, siempre me faltó algo que sentir / Y la vida siempre me dolió, siempre fue poco, y yo infeliz». Perdió la ilusión, se cansó y regresó a Lisboa desalentado y resignado, a semejanza de su inventor. Con la diferencia de que Pessoa se ahorró todo aquel esfuerzo. Campos le sirvió para disfrutar, de

segunda mano, algunas aventuras y también para demostrar que Pessoa había hecho bien en no gastar energía, dado que habría llegado al mismo puerto al que Campos llegó: Lisboa y una incurable melancolía.

El Barón de Teive fue una experiencia parecida. Mientras Bernardo Soares se jactaba de su aristocracia interior, sutilizada, secreta y espiritual, el barón encarnó la nobleza ostensiva, de alcurnia, que Pessoa tanto deseó para sí mismo, al menos en algún entresijo de su alma. Creó un barón hecho a su imagen: soltero, que pensaba como él y escribía como él. Y fue un fracaso absoluto, como era inevitable,

ya que con o sin máscara y los aderezos *qu'il faut*, Pessoa jama conseguiría cumplir las reglas de una vida noble. El Barón de Teive, en su trágico fracaso como aristócrata titular, fue la demostración de que la otra aristocracia, la que Soares promulgaba, era la más adecuada para Pessoa.

Teive también cumplió otra función: la de aviso, o recordatorio, de que la razón no lo puede todo. El barón compartió con Pessoa una lucidez espantosa, pero le faltó la ironía y la espontaneidad emocional que habían funcionado como contrapesos salvadores en Soares y Campos.

Teive «piensa claro», piensa

siempre, piensa implacablemente, y llega a la claridad del vacío absoluto, pero sin aquella ligereza existencial que permite al ingeniero bromear: «Empiezo a conocerme. No existo». Y el mordaz tenedor de libros, recurriendo al lenguaje metafórico, no le va la zaga: «Soy los alrededores de una ciudad inexistente, (...) una figura de novela aún no escrita» (fragmento 262). Al pobre barón no sólo le faltaron una obra acabada, conquistas sexuales, su madre y la pierna izquierda; le faltó el sentido del humor.

Teive fue, al final, algo más que un anuncio, un suplente necesario. Recuérdese que el hidalgo se dio

muerte, no por un exceso de lucidez, sino debido al orgullo que esa lucidez le provocaba. Pessoa necesitaba que este heterónimo muriera, que Teive o alguien parecido a él muriera por sus pecados. Y el mayor pecado de Fernando Pessoa, a pesar de todo —a pesar de su infalible hábito de relativizarlo todo hasta el último denominador común de la nada— era ser humano, con las actitudes y reacciones vulgares que caracterizan a la especie. No podía escapar del todo a los sentimientos de vanidad y orgullo suscitados por su admirable capacidad intelectual, pero sabía muy bien que ésta tampoco era nada, que no era razón para tomarse demasiado en serio, ya que la

certeza es el dominio de los locos (sólo ellos no tienen dudas) y la vida, que es breve y absurda, nunca debe ser un asunto muy serio. Por eso inventó al barón, depositó en él su orgullosa razón, y lo mató con una sonrisa que nada tenía de inocente.

Nota

Las referencias al *Libro del desasosiego* se basan en la edición publicada en 2002 por Acantilado, en traducción de Perfecto E. Cuadrado. El personaje que escribe a través de la mano intermediaria de Pessoa no es pura

ficción, sino el «espíritu de Henry More» (1614-87), filósofo y poeta místico inglés. La anotación sobre el caso clínico de Marcos Alves (27⁹E²/6) y otros fragmentos de este cuento fueron publicados en *Pessoa por Conhecer*, vol. II. El mismo volumen transcribe el texto (113P¹/58) que cuenta el origen noble del apellido «Pessoa». Aunque a finales de la década de 1920 Pessoa hubiera desistido de planear y/o dirigir publicaciones de carácter militante, existe un curioso proyecto de revista (acotación 87/97-8) con fecha de 1935: *Norma*, una «Revista quincenal de literatura y sociología», que Pessoa definió como «yo en casa, acompañado

de amigos», ya que el contenido de la revista sería en su mayoría redactado por él, y el resto completado con «trabajos ajenos» que él escogería personalmente. La carta mencionada que Pessoa escribió a João Gaspar Simões tiene fecha de 28 de julio de 1932. En una carta anterior a Gaspar Simões, con fecha de 18 de noviembre de 1930, Pessoa explicó que había sublimado el instinto sexual en dos poemas «obscenos», *Epithalamium* y *Antinous*. En su declaración, su sobrinanieta, María de Graça-Queiroz, Ofélia Queiroz contó que Pessoa se presentaba a veces como Álvaro de Campos, (publicado en *Cartas de Amor a Fernando Pessoa*,

Atica, Lisboa, 1978). João Gaspar Simões, en sus *Retratos de Poetas que Conheci* (Brasília Editora, Oporto, 1974), dice que tuvo la impresión de haber estado con Álvaro de Campos en el primer encuentro que él y Régio tuvieron con Pessoa, aunque no parece que éste se hubiera presentado como tal. La cita de Campos que empieza diciendo «por más que sintiera...» procede de un fragmento de «Passagem das Horas» con fecha de 22/5/1916 y cuyo primer verso es «Traigo dentro de mi corazón». A continuación se añaden las acotaciones de los varios inéditos citados:

Sobre con sello de agosto de 1912—

133G/51

Anotación del cuaderno que empieza

«Manuscrito encontrado...»—144Q/35

Anotación de Henry More—90²/64

The Multiple Nobleman—

11¹¹MU/1-6