

**TRES PERSPECTIVAS SOBRE EL SUJETO: DEL SUJETO COMO
CERTEZA AL SUJETO COMO MULTIPLICIDAD**

MIGUEL ÁNGEL BRACHO DÍAZ

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2010

**TRES PERSPECTIVAS SOBRE EL SUJETO: DEL SUJETO COMO
CERTEZA AL SUJETO COMO MULTIPLICIDAD**

MIGUEL ÁNGEL BRACHO DÍAZ

Trabajo de grado para optar al título de Licenciado en Filosofía y letras

Asesora

LUCILA GARCÍA

Licenciada en Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS

MEDELLÍN

2010

Nota de aceptación

Firma

Nombre

Jurado 1

Firma

Nombre

Jurado 2

Medellín, 28 de julio de 2010

DEDICATORIA

A mi familia y a Pauli que hacen posible que la filosofía trascienda las aulas y se convierta en una reflexión constante de mi vida en la que ellos ocupan el lugar más importante.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos a:

Debo agradecer a mis compañeros y las continuas discusiones sobre filosofía que me han enriquecido en estos años; a los profesores por mostrarme la posibilidad de tender puentes entre la teoría y la praxis filosófica; a mi asesora Lucila García por leer detenidamente este trabajo y por ser fundamental para la elección de la temática abordada; y a mi asesor metodológico Iván Carmona por su colaboración con esta investigación.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	7
1. DESCARTES: EL SUJETO COMO CERTEZA	24
1.1 DESCARTES EL HOMBRE	25
1.1.1 La Flèche	26
1.1.2 Las amistades	28
1.1.3 Soledad y retiro	29
1.2 LA MATHESIS UNIVERSALIS	31
1.3 EL SUJETO COMO CERTEZA	37
1.3.1 Identidad entre ser y pensar	38
1.3.2 Distinción entre alma y cuerpo	42
1.3.3 Dios, causalidad y certeza	45
2. NIETZSCHE: DEL SUJETO COMO CERTEZA AL SUJETO PERSPECTIVISTA	50
2.1 SE PONE EN ENTREDICHO AL SUJETO COMO CERTEZA	50
2.2 NIETZSCHE Y EL MUNDO CLÁSICO DEL EQUILIBRIO A LA TRAGEDIA	51
2.2.1 Nietzsche y el clasicismo	51
2.2.2 Principio de individuación y transformación dionisiaca	55
2.2.3 Sócrates, la tragedia y el sueño del hombre transparente	58
2.3 LA GENEALOGÍA DE LA CONCIENCIA. EL SUJETO Y LA MORAL	61
2.3.1 La genealogía	61
2.3.2 De lo bueno-malo a lo bueno-malvado	64

2.3.3 La conciencia y la camisa de fuerza social	68
2.4 PSICOLOGÍA DEL CRISTIANISMO	73
2.5 LA VOLUNTAD: DE LO SIMPLE A LO COMPLEJO	76
2.6 EL PERSPECTIVISMO: DEL SUJETO COMO CERTEZA AL SUJETO COMO INTERPRETACIÓN	81
2.6.1 La duda por lo real	84
2.7 PERSPECTIVISMO Y PLURALIDAD ESTILÍSTICA	89
3. PESSOA Y EL SUJETO COMO MULTIPLICIDAD	96
3.1 REIS Y UN EPICUREÍSMO TRISTE	99
3.2 ÁLVARO DE CAMPOS: SENSACIONISMO Y PLURALIDAD	103
3.3 BERNARDO SOARES Y EL DESASOSIEGO PERPETUO	107
3.3.1 El desasosiego	108
3.3.2 El cansancio	109
3.3.3 El escepticismo y el desconocimiento de sí	111
3.3.4 Carácter misántropo	112
3.4 ALBERTO CAEIRO Y LA ALEGRÍA DE EXISTIR: “ESTAR SOBRE SER”	113
3.4.1 El paganismo	114
3.4.2 La antimetáfísica y la predilección por la existencia sobre la comprensión	117
3.4.3 Lo particular sobre lo universal	119
3.4.4 La levedad	120
4. CONCLUSIONES	123
BIBLIOGRAFÍA	127

INTRODUCCIÓN

La disyuntiva de Hamlet se torna hartamente simplista, porque lo que está en juego ya no es ser o no ser, sino a cuál de tantos seres se adhiere uno.¹

Siempre la pregunta, la duda, el asombro; la filosofía es la apuesta permanente por pensar la vida. El deseo siempre insatisfecho por el saber o quizá la pasión por la ignorancia, entendiendo a ésta como la apertura al asombro, la duda y la pregunta. Hoy, muchos siglos después de la obra del maestro Platón, el diálogo permanece abierto, las preguntas siguen su curso y las respuestas no son definitivas; y esto es un valor. La riqueza de la indefinición es simultáneamente la posibilidad de mantener el diálogo abierto como una conversación entre amigos que se renueva con las experiencias adquiridas y con los saberes cuestionados una y otra vez.

Hoy también nos preguntamos por lo que somos. La pregunta ¿quién soy yo? No es una pregunta antigua. Hoy, con nuestros problemas, en nuestro contexto, con nuestros avances científicos, nuestros miedos, nuestras incertidumbres, nuestra globalización; hoy seguimos siendo pregunta más que respuesta. Incluso pregunta más abierta, pues también hemos puesto en entredicho verdades sólidas que ya no tienen el peso de otros siglos: la autotransparencia de sí, la certeza del yo a partir del pensamiento, la inmortalidad del alma e incluso la explicación científica del sujeto; son verdades que si bien tienen validez, no tienen el mismo peso de otros tiempos, o por lo menos, no son incuestionadas sino por el contrario sometidas al “ojo de lupa” del escepticismo.

El poner en cuestión verdades creídas a veces como definitivas es también una afirmación de la filosofía en su característica de pregunta incesante en unos tiempos donde los resultados y las respuestas definitivas a veces ejercen presión sobre los saberes. Pero es la pregunta la que permite que el diálogo siga abierto y es ella la que posibilita que ésta investigación esté dirigida a una

¹ GERGEN, Kenneth J. El yo saturado. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992. p. 112

mirada plural del sujeto; plural en cuanto se mostrarán tres perspectivas sobre este que tienen una dirección hacia la puesta en cuestión de la posibilidad de una respuesta incuestionada del mismo. Antes bien, la investigación pretende ser una interrogación que se mantiene abierta en la búsqueda constante de nuevas interpretaciones; por ello, dicha investigación tiene una dirección que se inicia históricamente con un sujeto que se pretende sólido y que ahora cuestionamos esa pretensión, hasta el extremo de referirnos a un habitar múltiple que cobija un “nosotros” y no a una posición de fijeza y unidad de un “yo”.

¿Por qué la pregunta por el sujeto hoy? Además de seguir siendo incógnitas para nosotros mismos, las situaciones particulares de los últimos tiempos hacen que la pregunta por el sujeto ingrese nuevos interrogantes que es necesario abordar; ésta introducción será entonces el lugar para intentar responder la pregunta por la necesidad de pensarnos hoy y a su vez para mostrar los objetivos que pretende la investigación y el contenido de ella.

Sujeto e Historia

En su mayor parte, los jóvenes hombres y mujeres, de este final de siglo (siglo XX), crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven.²

Hoy sabemos que intentar comprendernos exige más que la admirable meditación de personajes como Agustín o Descartes-y que quizá nos influyen más de lo que nosotros creemos-, pues ella no debe desacreditar la importancia histórica de lo que somos. Algunos coincidimos en que no podemos pensar nuestro presente sin tener en cuenta el acontecimiento más importante del siglo anterior: Las guerras mundiales.

En 1.914 -con todas las aspiraciones, el optimismo, el progreso material que nos dejaron los siglos XVII, XVIII, y XIX especialmente- Austria declara la guerra a Serbia luego del asesinato del archiduque Francisco Fernando de Austria-Hungría.-el día 28 de Julio de 1.914 sucede este trascendental

² HOBBSAWM, Eric. Historia del siglo XX. Barcelona: Crítica, 2003. p. 13.

acontecimiento-. Nunca una guerra había sido tan catastrófica ni había tenido tantas repercusiones mundiales. El progreso material y científico fue utilizado para la destrucción, y lo más impresionante, lo cual espero no llegue a ser banalizado, el armamento convirtió a los muertos en anónimos o simples datos estadísticos -la destrucción de las armas no permite ver la cara de los contrincantes, además de asegurar una destrucción mucho mayor que en otros tiempos-. Las guerras mundiales han sido las únicas que se han librado hasta el agotamiento total, es decir, que no ha tenido límites que posibiliten su final antes de una destrucción sin precedentes. Alemania especialmente era un país que no concebía terminar la guerra sin una victoria total, o incluso, sin su derrota definitiva. Redacción. La impersonalidad de la guerra causada por el poderoso armamento que se producía es una de las características más aterradoras de ellas. Dice Hobsbawm al respecto: “La tecnología hacía invisibles a sus víctimas”³. Las guerras mundiales convirtieron en lugar común que las estadísticas reemplazaran a los hombres.

¿Por qué la guerra? Los intelectuales intentaron responder ante ésta pregunta sin conseguir grandes resultados; pero en lo que muchos sí coincidían era en que las guerras habían sido una bofetada al espíritu de civilización y racionalización que se pretendió en la ilustración y que se quiso llevar a cabo en gran parte del siglo XIX. Las guerras mundiales obligaron al hombre a preguntarse de nuevo quien era, a reconceptualizar las respuestas previas sobre sí mismo que se habían hecho antes de las guerras; en últimas, las guerras mundiales nos dejaron confundidos. Las palabras del músico Yehudi Menuhin realizan una síntesis perfecta del asunto: “Si tuviera que resumir el siglo XX, diría que despertó las mayores esperanzas que haya concebido nunca la humanidad y destruyó todas las ilusiones e ideales.” Como si las guerras no hubieran sido suficientes, el fascismo y los regímenes totalitaristas comunistas invadieron al mundo de promesas y violencia simultáneamente. Para la extrema derecha, la revolución bolchevique era una constante amenaza de los órdenes jerárquicos y del orden social; y para la extrema izquierda sólo el triunfo del proletariado podía generar un mundo de paz y tranquilidad. Ante la

³ *Ibíd.*, p. 58.

caída de las ilusiones más sólidas, muchos se abalanzaron sobre una nueva utopía disfrazada de esvástica o de banderas rojas.

El fascismo-que nace en Italia con Mussolini-fue una respuesta al peligro de la revolución social y al fortalecimiento de la clase obrera. Ahora, en retrospectiva, podemos juzgar con más argumentos, pero es en el presente dónde se dificulta juzgar a alguien-ejemplo de ello es la continua respuesta de algunos soldados que custodiaban los campos de concentración que consistía en decir que cumplían órdenes. ¿Cuántas veces escuchamos eso en nuestros días?-pues es allí donde se juegan las decisiones sin el tribunal posterior de la historia y la reflexión sobre los acontecimientos.

El fascismo recurría entre otras cosas a un nacionalismo exacerbado, nacionalismo que lograba en muchas ocasiones una legitimidad de las mayorías de sus países. La falsa creencia en los monstruos del fascismo no hacen más que olvidar que “la gente común y corriente” apoyaba a estos movimientos lo que nos hace más dificultoso la localización de lo que podríamos llamar el mal.

Por otra parte, el comunismo fue una ilusión de crear un paraíso en la tierra. Para el comunismo, el capitalismo iba a ser irremediamente vencido en una espiral ascendente que terminaría con el socialismo. Tal era la fe de los partidarios más radicales de los comunistas, que la depresión económica de entreguerras (1.929-1.933) fue interpretada como la agonía capitalista, que, como sabemos, se recuperó posteriormente.

Como cuando nos domina una ira y luego la meditamos; así estamos ahora ante los horrores de las guerras representadas en los campos de concentración. Pues bien, el acontecimiento de las guerras mundiales y sus consecuencias actuales es una de las motivaciones implícitas de la investigación; la actualidad de esto es la pregunta por la tranquilidad o no que sentimos en nuestros tiempos. Por desgracia, la respuesta es negativa. Las guerras mundiales nos han hecho sentir más inseguros y con menos confianza hacia la especie y en la actualidad vivimos una constante tensión y miedo; las

bombas nucleares y las tensiones ideológicas no son como antes peligros de países particulares, pues, por desgracia, existen armas que amenazan con una destrucción total y el hombre ya no está tan seguro del plan civilizador que nos prometía vencer nuestros temores.

Sujeto: miedos e incertidumbres

La civilización es vulnerable; siempre está a una sola conmoción del infierno.⁴

Las guerras mundiales nos dan el siguiente mensaje: la civilización es vulnerable y el progreso tiene sus límites. El miedo es una realidad no solamente actual sino humana en cualquier cultura dónde la especie se encuentre. Sin embargo, la caída de verdades sólidas -sean religiosas o científicas- nos llevan a la incertidumbre, uno de los miedos más nebulosos y difíciles de localizar.

No podemos aislar la incertidumbre de las promesas de la idea del progreso; los avances científicos de los siglos anteriores-beneficiosos pero en ocasiones sin límites-establecieron una relación antitética entre hombre y naturaleza:

Para la humanidad, cada vez más elocuente y ambiciosa, guiada por un objetivo y empeñada en doblegar al mundo para ponerlo al servicio de sus ambiciones, la naturaleza había pasado a ocupar una posición opuesta a la suya, como la del objeto cartesiano con respecto al sujeto pensante: inerte, desprovista de finalidad alguna, provocadora, insensible e indiferente a las aspiraciones humanas.⁵

Siempre estuvo la pregunta por la resistencia a los desastres naturales y la cultura ha sido precisamente una forma de “bailar” o “embriagar” así sea temporalmente a la muerte. La muerte es el gran miedo. Desaparecer, dejar de ser, respirar, sentir, tocar, amar, leer, jugar, llorar. La muerte es el miedo más grande que podemos tener y por eso no es gratuito que toda cultura cultive las más increíbles estratagemas para tenerla lejos de la cotidianidad y afirmar así la existencia: “Todas las culturas humanas pueden interpretarse como

⁴ BAUMAN, Zygmunt. Miedo líquido. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007. p. 30

⁵ *Ibíd.*, p. 111.

artefactos ingeniosos calculados para hacer llevadero el vivir con la conciencia de la mortalidad”.⁶

En un tiempo nuestra fe estaba en la inmortalidad del alma como estratagema contra la muerte: el cuerpo se corrompe porque es evidente, pero nuestra alma que es inmaterial va dirigida hacia otro lugar también inmaterial e imposible de describir-pues no es el mundo en el que nos movemos-.

Posteriormente, esa fe en Dios como estratagema de protección contra los miedos, especialmente el de la muerte, es reemplazado en la modernidad por las posibilidades ilimitadas del progreso y la capacidad de la racionalidad humana para combatir y vencer los miedos e incertidumbres que el mundo nos suscita. La ilustración es también el optimismo por un mundo mejor, optimismo que tiene como eje la civilización conseguida por el razonamiento humano como diferencia frente a la naturaleza, diferencia que se establece como superioridad. Cuando el filósofo Kant escribe sobre la ilustración, establece un principio de autonomía individual y de no dependencia de los demás a través del propio entendimiento que a su vez tiene unos límites de lo pensable-los noúmenos están por fuera de las posibilidades de la experiencia-. La razón y el entendimiento deben ser quienes rijan la vida. Pero, ¿Qué pasa con la razón cuando ella produce los monstruos de las guerras mundiales? ¿Qué tipo de autonomía individual puede tener una persona encargada de vigilar las filas de los campos de concentración? O algo más cercano a su contexto, ¿Qué pasa con los sentimientos y las emociones? ¿Es necesario reducirlas, no expresarlas, condenarlas, resistirlas? “Desde la perspectiva iluminista, las emociones intensas eran peligrosas por cuanto interferían en una vida equilibrada.”⁷

Al no poder ya confiar en los cielos, la autonomía individual -la razón- podía vencer los miedos humanos y las demás preguntas que se salían de los límites de la razón nos servirían para actuar de determinada forma-dónde curiosamente se perdía la autonomía a nombre de un imperativo categórico

⁶ *Ibíd.*, p. 17.

⁷ GERGEN, *Op. cit.*, p. 43.

que se ubicaba en la razón ¿de quién? ¿la razón en sí?-. El imperativo categórico es un concepto principal en la ética de Kant y consiste en ser un mandamiento autónomo y guiado por la razón capaz de regir el comportamiento humano en todas sus manifestaciones.*

La modernidad fue también como la religión una promesa para defendernos del miedo y hoy en día hemos ampliado el inventario de los temores:

Día a día, nos damos cuenta de que el inventario de peligros del que disponemos dista mucho de ser completo: nuevos peligros se descubren y se anuncian casi a diario y no se sabe cuántos más (y de qué clase) habrán logrado eludir nuestra atención (¡y la de los expertos!) Y se preparan ahora para golpearnos sin avisar⁸.

Los grandes paradigmas que amortiguaban nuestros miedos ya no ejercen tanta influencia sobre nosotros, sin embargo, nuestra época no escapa al intento de burlar a la muerte y la forma como lo hace es la banalización hacia ella a través de lo efímero de nuestras formas de vida. La misma impopularidad de los grandes metarelatos nos han convertido en seres que son conscientes de lo efímero y de esa manera se burla a la muerte pues estamos resucitando continuamente de permanentes muertes; la idea de la incertidumbre permanente, del escepticismo ante la idea de progreso nos han hecho situarnos en un presente discontinuo y de esa manera nuestra vida se convierte en un ensayo permanente y en un continuo comenzar. Bauman lo expresa de la siguiente manera: “A fin de cuentas, vivir en un mundo moderno líquido del que se sabe que sólo admite una única certeza (la de que mañana no puede ser, no debe ser y no será como es hoy) supone un ensayo diario de desaparición, disipación, borrado y muerte, lo que, indirectamente, significa también, por tanto, un ensayo del carácter “no definitivo” de la muerte, de resurrecciones recurrentes y reencarnaciones perpetuas...”⁹. Refutar el valor de la duración es el principal argumento actual para lograr una banalización-por

* El problema de dicho imperativo es la pretensión de la existencia de una razón universal que gobierna a todos los seres humanos-razón en sí-y que no está condicionada por las diferencias y los contextos históricos en dónde ellos lleven a cabo sus comportamientos. La razón se establece entonces como el reemplazante de Dios para la lucha contra los miedos humanos, en últimas, una nueva retórica de fe en el vencimiento de todas las incertidumbres y una nueva promesa del progreso ilimitado contra todo lo que amenace a la persona.

⁸ BAUMAN, Op. cit., p. 14.

⁹ *Ibíd.*, p. 15.

lo menos parcial-de la muerte.* El problema de la duración está directamente ligado al del sujeto, pues la identidad es también la conciencia de continuidad de unas experiencias y acontecimientos que dan el sentido de totalidad a una vida; la discontinuidad contemporánea es un argumento que problematiza la noción de identidad o de un yo sólido.

La continuidad en relación al siglo anterior se expresa como incertidumbre ante la escasez de referentes y es esa incertidumbre la incógnita permanente que nos hace preguntarnos por lo que somos y a sentirnos insatisfechos con respuestas que ubican al sujeto como expresión sólida del pensamiento o como creatura de Dios. La vulnerabilidad de la civilización nos ha hecho comprender nuestra propia fragilidad como seres efímeros en este mundo. Son las guerras mundiales un acontecimiento que nos llena de escepticismo frente a los grandes paradigmas. Además, las consecuencias de las guerras mundiales siguen afectándonos con amenazas contemporáneas como lo que llamamos terrorismo. Las guerras mundiales nos hicieron conscientes del grado de destrucción que podemos hacer y sobre todo de autodestrucción global. Las bombas nucleares existen y sólo a partir del siglo XX se concibe la posibilidad de autodestrucción humana-que se llevaría además a todas las demás especies vivas-.

El mal y el sujeto

Tememos aquello que no podemos controlar¹⁰.

Ante un acontecimiento como las guerras mundiales, el sujeto contemporáneo se ha vuelto frágil. La conciencia del mal que alguien puede hacer nos ha llenado de incertidumbres acerca de lo que somos y de la misma naturaleza del mal. El viejo paradigma que vinculaba al mal con el alejamiento de Dios es insuficiente. Sería lamentable que hoy alguien sostuviera que sólo a los malos les pasan cosas malas-desde el mismo Job esto sería insostenible-.

*El facebook es un ejemplo de la disipación y discontinuidad de la identidad en el mundo contemporáneo; los cambios permanentes de "estado" reflejan la imposibilidad de duración de formas cotidianas de existir.

¹⁰ Ibíd., p. 124.

El mal se ha convertido en algo difícil de localizar, además de ser potencialmente posibilitado por cualquiera. A partir del 11 de Septiembre del 2001 el concepto terrorismo tomó una relevancia como nunca antes la había tenido y el lenguaje político ha logrado que muchos creen que los terroristas son una especie de monstruos irracionales que lo único que quieren es destruir las libertades logradas por la democracia. El discurso contra el terrorismo ha adquirido un lenguaje dogmático: guerra contra el mal, los países del eje del mal, con los terroristas no se dialoga, e incluso, si alguien es descubierto en alguna conversación con un llamado terrorista puede quedar “infectado” de ese mal.

Lo que parece olvidar este discurso es algo más aterrador que el mismo terrorismo y es lo siguiente: El mal es difícil de localizar y cualquier persona no está exenta a sus tentáculos. Quienes vigilaban en los campos de concentración nazi obedecían órdenes y además eran eficaces en su trabajo lo que constituye un problema de la burocracia que no deja de nombrar Bauman: “La burocracia exigía una conformidad con la norma, no un juicio moral”¹¹ y más adelante: “La burocracia era-¿era?-un aparato al servicio de la tarea de la inhabilitación ética de los individuos”¹².

La burocracia es una estructura organizativa cuya función es la regularización de responsabilidades para el funcionamiento de determinada empresa. Allí, las relaciones personales ocupan un lugar irrelevante en relación a la función específica laboral. La respuesta recurrente de “cumplir órdenes” nos lleva a pensar en una paradoja: la eficiencia laboral puede estar encaminada al mal, y así, este es difícil de localizar. La retórica del terrorismo es la ilusión-¿o engaño?-de ubicar y localizar con precisión el mal y el miedo que este nos causa. La derrota del terrorismo se establece como la nueva promesa de paz, y esta derrota se ha interpretado específicamente como guerra material con elementos destructivos por lo que Bauman nos dice: “El terrorismo se debilitará y morirá sólo cuándo (o si) se corten y se arranquen sus raíces

¹¹ *Ibíd.*, p. 115.

¹² *Ibíd.*, p. 115.

sociopolíticas”¹³. La retórica del terrorismo como localización del mal ha funcionado como estrategia política, estrategia que es consciente del miedo que el mal provoca en los seres humanos, por ello, la salvación y la seguridad contra los miedos se ha puesto un nuevo disfraz llamado “la lucha contra el terrorismo” olvidando la complejidad geo y sociopolítica que los conflictos tienen. En últimas, se ha utilizado el concepto de terrorismo para hacer una grosera simplificación de la complejidad de un mundo globalizado.

El sujeto contemporáneo y sus miedos han intentado ser combatidos con ésta retórica y esto ha generado mayor desconfianza, incertidumbre y mayor violencia. Si el sujeto ha perdido su continuidad en un proyecto común que ha sido desenmascarado como falsa ilusión, si los grandes paradigmas de la medievalidad y la modernidad han resultado insuficientes para conocer nuestro mal y solucionar nuestros miedos, tenemos igualmente que ser muy cautos ante un nuevo lenguaje excluyente, simplista y antitético que ha reducido el problema a un terrorismo que impide unas democracias ejemplares.

Los mismos perjuicios que ha hecho lo que Bauman llama la “globalización negativa” han creado unos resentimientos que si bien no son justificables no han sido producto del mero deseo de maldad a la manera de un personaje siniestro de una mala película: “la globalización de los perjuicios repercute en la globalización del resentimiento y de la venganza”¹⁴. Ante las preguntas ¿por qué alguien está dispuesto a inmolarsé? ¿Por qué hay un odio de algunas personas hacia occidente? Deben existir unos estudios sociológicos que eviten una simplificación excesiva de la complejidad de nuestro mundo. La simplificación tiene como objetivo el autoengaño recurrente en la historia de la humanidad de ubicar de forma definitiva el causante del mal.

El nazismo es un ejemplo de la dificultad de localización del mal. Tanto tiempo después muchos podemos creer que eran unos monstruos todos los que tenían que ver de alguna manera con esa empresa de la muerte y el fascismo. Sin embargo, los juicios de varios soldados han develado la dificultad de juzgar con

¹³ *Ibíd.*, p. 142.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 126.

facilidad algunos actos, pues muchos de ellos se apoyan en obediencia a sus superiores, en sacrificio a la patria, en deber cumplido; es decir, el mal más que un lugar en la conciencia individual de un sujeto-simplificado como monstruo- está diseminado en el mundo cultural y cualquiera puede estar en él pues su localización precisa se hace muy difícil de realizar.

Como podemos constatar, la pregunta por el sujeto no puede excluir la historia- por lo menos la más reciente- ni nuestras preocupaciones más actuales. La comprensión a lo que somos es una pregunta siempre abierta que se ha tratado de situar en algunos lugares como los miedos y las incertidumbres de la posguerra. Quizá la pregunta que subyace es por la solidez del yo en nuestros tiempos.

¿Del yo al nosotros?

Yo sé que soy yo en virtud de que siento que soy el mismo a lo largo del tiempo.¹⁵

Algunos somos muy jóvenes y tal vez no nos imaginamos la velocidad vertiginosa de lo que ha sucedido en los últimos tiempos en cuanto a formas de estar en el mundo. Sumergidos en el presente, en lo corto que se hacen los días, no somos conscientes de que hace sólo 60 o 70 años las cosas eran muy distintas. Nuestros abuelos vivieron otras cosas y eso no es un simple dato sino la impresión de un abismo entre generaciones relativamente cercana.

Ahora todo el tiempo en el que transcurre nuestra vida estamos permanentemente ante un sin número de miradas en nuestras formas relacionales de existencia que nos caracterizan: el mundo laboral, los sistemas masivos de transporte, el internet y las redes sociales nos incitan a reflexionar en lo que somos; una pregunta que nos interpela y que necesitamos abordar es acerca de la identidad, pues ella está asociada a una mismidad que se reconoce en el tiempo. ¿Somos una mismidad? ¿Tenemos algunas huellas que

¹⁵ GERGEN. Op. cit., p. 176.

nos hacen ser singulares? ¿O acudimos a la disolución del yo? ¿Acaso somos solamente seres relacionales convertidos en muecas de los demás?

La investigación tendrá en cuenta tres perspectivas históricas sobre el sujeto cuya secuencia nos lleva a preguntarnos por el ipaso del yo sólido cartesiano a la perspectiva de un nosotros bajo el ejemplo de los heterónimos de Fernando Pessoa. El objetivo del escrito es mostrar una pluralidad de posibilidades de comprendernos y poner en entredicho una mirada unilateral de lo que somos. De esa manera, somos interpretaciones más que definiciones y la investigación quiere mostrar la manera como el sujeto, o más bien, las subjetividades, se han abierto a nuevas posibilidades de comprensión a partir de la mirada de sospecha de la solidez de un yo innato o meramente meditativo hacia unas subjetividades múltiples y abiertas a posibilidades siempre susceptibles de ser nuevamente interpretadas.

Un símbolo de la sospecha por la solidez del yo lo constata el fenómeno de la televisión que resulta ser el mejor ejemplo para referirnos a nuestra discontinuidad. La televisión nos permite con un mínimo movimiento cambiar de maneras de sentir y de estar en el mundo; podemos pasar del humor a la tragedia con un movimiento del pulgar y así comunicarnos con la mayor simultaneidad posible con los diferentes “yoes” que nos habitan. La televisión es la negación de la duración de la identidad. La multiplicación del yo es “la capacidad para estar significativamente presente en más de un lugar a la vez”¹⁶. La televisión -en 1.946 comienza la televisión comercial, es decir, hace relativamente poco- es esa posibilidad de estar presente bajo diferentes estados de ánimo y maneras de sentir en una duración mínima. La investigación estará entonces dirigida a un recorrido que va de un yo sólido cartesiano hacia un nosotros discontinuo en la obra de Fernando Pessoa.

Ahora, mostraremos de manera sintética lo que el contenido de este trabajo abordará:

¹⁶ *Ibíd.*, p. 83.

El primer capítulo se titula *Descartes: el sujeto como certeza* dónde se mostrará la importancia y la necesidad que tiene el filósofo Descartes para encontrar un puerto seguro. La duda cartesiana es duda para el hallazgo definitivo del sujeto en cuanto logra encontrar el nuevo fundamento para un puerto seguro para luego conocer el mundo exterior con la solidez de la propia autocerteza del pensamiento gracias a la meditación dialógica sobre sí mismo.

Aspectos como su educación escolástica y el desprendimiento de ella, la aventura del propio pensamiento y los viajes por el mundo serán decisivos para un pensamiento autónomo. También la importancia de las matemáticas y la geometría en su obra y en la concepción del sujeto serán analizadas en el capítulo; los saberes de las ciencias exactas serán para Descartes un modelo del saber que es necesario tener para alcanzar la solidez del sujeto, en donde habitan aquellas ideas claras y distintas y la certeza indudable del pensamiento. También se pondrán en entredicho la a-historicidad y el innatismo de la concepción del sujeto cartesiano caracterizado por la identidad entre ser y pensar, la distinción entre el alma y el cuerpo, al igual que el privilegio jerárquico de la primera sobre el segundo.

El capítulo segundo titulado *Nietzsche: Del sujeto como certeza al sujeto perspectivista* se pondrán en cuestión aquel sujeto como certeza cartesiano al situarlo como realidad histórica inseparable de las valoraciones morales que ha hecho la humanidad en diferentes momentos de la historia. De esta forma, el sujeto no puede separarse de los aspectos culturales que cobijen a una tradición. Por esto, Nietzsche es un profundo pensador de las tradiciones que nos han determinado de alguna manera: la tradición clásica griega y la tradición judeocristiana. Nietzsche intenta desenmascarar falsos lugares comunes que han concebido al mundo clásico como mundo perfectamente equilibrado y racional y a la moral occidental como verdad en sí e incuestionable. A través de la tragedia, Nietzsche nos muestra el mundo pasional y el sentimiento trágico de los griegos que desenmascara la falsa conciencia de constituir a los griegos como espejos de los ideales de su tiempo. También-a través de un trabajo genealógico-cuestiona las raíces del cristianismo y de la tradición judía y hace

hincapié en la importancia que el ideal ascético ha constituido para el hombre, en cuanto es este el que le ha dado sentido a su existencia

Para Nietzsche no hay un agente moral detrás de las acciones, lo que pone en entredicho al yo como centro motor de nuestros comportamientos. La voluntad es un asunto más complejo que la perspectiva de un agente moral, pues una acción lleva involucrada realidades de tipo social, biológica, cultural y afectiva. La voluntad es un producto de simultaneidad y no una mera decisión de un centro organizador llamado agente moral o yo.

El sujeto y la conciencia son más productos culturales que realidades individuales lo que pone en cuestión al mero camino de meditación como garantía de autocomprensión; la historia y la moral-y la voluntad de poder-serán el eje de comprensión del sujeto que así se ha convertido en mucho más complejo que lo que establecía Descartes al inicio de la modernidad.

Del sujeto como certeza se establece el sujeto como interpretación considerando la importancia que tiene para Nietzsche el perspectivismo que se ve reflejado no sólo en su contenido sino en su forma estilística. La duda, el perspectivismo y la interpretación serán los nuevos terrenos para la interrogación por el sujeto que reemplazan la definición, la certeza y la solidez de las respuestas cartesianas.

En el tercer y último capítulo titulado *El sujeto como multiplicidad* tiene como eje de interpretación el paso de un sujeto sólido o yo a una multiplicidad que convive a pesar de sus contradicciones. Para Pessoa sus heterónimos son la posibilidad de ser un “nosotros” y no un “yo”. Ese “nosotros” hace referencia también a unas maneras de sentir que incluso se pueden yuxtaponer con otras generando una construcción continua de nuevas identidades. Reis, De Campos, Caeiro y Soares son una muestra práctica de la posibilidad de ser varios en lugar de la construcción sólida de una unidad. La “despersonalización”^{*} y el perspectivismo permiten una comprensión no

* La despersonalización se establece como la posibilidad de escapar a una manera sólida y fija de personalidad que sea definitiva. Despersonalización es entonces la pérdida de la unidad que gira hacia una pluralidad de identidades

dogmática, una fluidez en el acontecimiento que no deja de ser una riqueza. Cada heterónimo de Pessoa tiene unos ejes de interpretación que nos llevan a pensar en la suma de personalidades o despersonalización de la solidez como experiencia múltiple en la interpretación y las formas de vida cotidianas.

La investigación sobre el sujeto se ha convertido en un lugar vital en diferentes ámbitos de las ciencias humanas. La necesidad imperiosa de propiciar un puente entre la teoría y la práctica, hace que sintamos una responsabilidad social, además de académica, por nuestro momento histórico. Para algunos, este momento es de crisis y de miedos y quizá la metáfora del titanic lo logre sintetizar:

Titanic somos nosotros, es nuestra triunfalista, autocomplaciente, ciega e hipócrita sociedad, despiadada con sus pobres; una sociedad en la que todo está ya predicho salvo el medio mismo de predicción. Todos suponemos que, oculto en algún recoveco del difuso futuro, nos aguarda un iceberg contra el que colisionaremos y que hará que nos hundamos al son de un espectacular acompañamiento musical.¹⁷

El puente entre teoría y praxis es difícil de construir, sin embargo, en éstos tiempos se hace necesario pensarnos y reconceptualizar a quienes lo han hecho. Tal vez la concepción de un yo plural y múltiple nos haga conscientes de la necesidad de interdependencia que los seres humanos tienen y de esta manera de los daños colaterales que podemos causar con nuestros pequeños actos. Pensar la vida cotidiana es la manera como nos podemos sustraer a la ceguera abatida que caracteriza al mundo contemporáneo de lo efímero. La interdependencia es la consciencia de un “nosotros” que nos habita y que habita a los demás, la consciencia de que las verdades objetivas son construcciones de intersubjetividades y que éstas se hacen imprescindibles para puntos de comunión entre los hombres. La interdependencia no se puede confundir como atentado a las libertades individuales sino, al menos, como acuerdo en algunos puntos mínimos.

Hoy los gobiernos no tienen las mismas capacidades y acciones de poder de otros tiempos -para bien y para mal- sino que la economía global condiciona las

¹⁷ ATTALI, Jacques. El Titanic, el mundo y nosotros. En: *Le Monde*, 3 de julio de 1998, p. 9.

decisiones de los gobiernos. Lo preocupante es la posibilidad de límite de los hombres más ricos y la incapacidad de control que existe sobre ellos. La ética se hace indispensable en nuestros días y no podemos pensar al sujeto sin ella. Creemos que las crisis económicas siempre obedecen a catástrofes inexplicables como los terremotos o las tormentas; sin embargo, la “globalización negativa” tiene mucho que ver con la cantidad de injusticias mundiales a las que nos hemos acostumbrado. Tenemos a veces una creencia en la imposibilidad de hacer algo como si los desastres humanos fueran un destino: “por mucho que a la gente se le hace creer que no hay alternativa a una supuesta fuerza económica maligna fuera del control humano, lo cierto es que la penuria y la codicia *son elecciones políticas y no un destino económico*”.¹⁸ La ética no puede ser sentida como mera retórica relativizada en todas sus formas sino como una necesidad urgente de transformación del entorno; de esta manera, pensar en el sujeto en esta investigación no tiene otro objetivo que mostrar la riqueza plural que podemos tener y generar un poco más para que pueda darse un ambiente de confianza que combata el miedo inminente que estamos sintiendo los unos por los otros; el miedo reflejado en nuestros gestos, nuestra arquitectura, nuestras elecciones políticas y nuestras huidas a la banalización de las formas de vida: “la vida social cambia cuando las personas viven resguardadas tras un muro, contratan vigilantes, conducen vehículos blindados, llevan botes de aerosol con gas paralizante para defensa personal y pistolas, y acuden a cursillos de artes marciales. El problema es que todas esas actividades reafirman y contribuyen a producir una sensación de desorden que nuestros actos no hacen más que perpetuar”.¹⁹

La búsqueda sobre tres perspectivas acerca del sujeto es a la vez una reflexión sobre la posibilidad de generar maneras de confianza en las diversidades que tiene el sujeto para ser interpretado, como el camino para cuestionar una mirada antitética entre lo igual y lo diferente que permita convertir esa mirada

¹⁸ TOYNBEE, Polly. Free-market buccaneers. *En: Guardian*, 19 de agosto de 2005, p. 12.

¹⁹ ALTHEIDE, David L. Mass Media, crime, and the discourse of fear. *Hedgehog Review*, vol. 5, N° 3, otoño de 2003. p. 9-25. Citado por: BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, p. 171.

en una relación entre las posibilidades interpretativas y acuerdos comunes.
Ambas cosas no tienen que excluirse.

1. DESCARTES: EL SUJETO COMO CERTEZA

...y lo que yo deseaba extremadamente era aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en la vida.²⁰

Es ingenuo creer en rupturas puras, es decir, en pensamientos o discursos que aparecen como “milagros”; Son las continuidades las que se vislumbran en las discontinuidades. Quizá haya más bien un lento disminuir de voces que permiten escuchar con más facilidad otras que van creciendo e imponiéndose, pero no de forma radical sino con la lentitud de sonidos que van prosperando, sonidos que dependen de los acontecimientos, de los paradigmas vigentes, de las posibilidades del pensamiento. Digo esto para evitar la máxima de situar a Descartes como padre del racionalismo o como gestor de la modernidad, desconociendo sus intereses vitales, su momento histórico y la importancia de la legitimidad de los doctos en el siglo XVII -legitimidad que va poco a poco desapareciendo-, es decir, desconociendo la búsqueda de la seguridad vital, la importancia de las matemáticas y la geometría que está en pleno florecimiento y el reconocimiento social que tiene el pensamiento escolástico en el mundo académico. Son éstos acontecimientos inseparables de la construcción que el hombre-pensador Descartes hace en torno a su filosofía y específicamente a la noción de sujeto que se abordará.

Este capítulo se dividirá en tres partes. La primera de ellas que llevará por título *Descartes el hombre* intentará reconocer la importancia de la vida del filósofo en su obra: la educación en la Flèche, sus amistades y la importancia de ellas para sus elaboraciones, su necesidad del retiro y el aislamiento; el objetivo de ello es reconocer que detrás del pensamiento cartesiano en torno al sujeto existe un interés y una vitalidad que busca la seguridad en un contexto donde el escepticismo inaugurado en el humanismo y las explicaciones escolásticas a través de la influencia de Aristóteles, encarnaron en Descartes una necesidad de seguridad que no debe atribuirse meramente a un asunto epistemológico

²⁰ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1.983. p. 50

sino también personal y vital -en un nuevo contexto social y cultural - que no está desconectado de la certeza del *cogito*.

La segunda parte *La mathesis Universalis* tendrá como objetivo mostrar la importancia de la matemática y la geometría en lo que será la certeza Cartesiana del *cogito*, la necesidad de unificación del saber y la visión de totalidad de las ciencias; para ello es necesario reconocer también el contexto de Descartes, la importancia de las matemáticas en el siglo XVII, y la manera como se sirve de ellas para su pensamiento.

En la tercera parte se abordará propiamente *el sujeto como certeza* mostrando la identidad entre ser y pensar, el sujeto como suma de modos cuyo centro está en la esencia del pensamiento, la necesidad de la certeza de Dios para la certeza del *cogito*, el dualismo entre el alma y el cuerpo, el lugar de los sentidos en la filosofía cartesiana y la explicación de la correspondencia entre la causa y el efecto como manera de aclarar la certeza del *cogito*, certeza inseparable de la de Dios.

1.1 DESCARTES EL HOMBRE

La biografía de un filósofo debe aclarar ciertos puntos, propiamente históricos y a menudo poco conocidos, pero también debe esforzarse en acercar su excepcional personalidad.²¹

Cuando leemos *El discurso del método* escuchamos un tono muy personal en la narración. Descartes nos está diciendo qué motivos, qué razones personales lo van conduciendo a sus búsquedas, al conocimiento. Muy lejos de la búsqueda del conocimiento por el conocimiento, Descartes da razones muy precisas para querer utilizar el método, especialmente cuando la filosofía no pisaba ningún terreno sólido: “Nada diré de la filosofía sino que, viendo que ha sido cultivada por los más excelentes espíritus que han existido desde hace varios siglos, y que, sin embargo, no hay todavía en ella cosa alguna de la que

²¹ RODIS-LEWIS, Geneviève. *Descartes. Biografía*. Madrid: Ediciones Península, 1.996. p. 6.

no se dispute, y, por consiguiente, que no sea dudosa, no tenía bastante presunción para esperar tener más suerte que los demás en este terreno...”.²²

Hay pues razones personales para hacer filosofía, en este caso, una búsqueda de seguridad, un cierto cansancio de las *disputia* escolásticas, un cierto descontento con la educación recibida, un cierto deseo de autonomía -es muy importante en la vida de Descartes su decisión de viajar por el mundo: “ En los nueve años siguientes no hice otra cosa que rodar de acá para allá por el mundo, tratando de ser espectador más bien que actor en todas las comedias que en él se representaban”²³ -¿No será ingenuo hablar sobre el sujeto sin tener en cuenta éstas consideraciones personales? ¿No serán éstas necesarias para referirnos al sujeto como certeza? ¿No es necesario establecer una relación entre la certeza del *cogito* y las consideraciones personales del hombre-Descartes? Quiero señalar tres razones personales que influyen en la obra:

1.1.1 La Flèche. Descartes estuvo en este lugar entre 1.607 y 1.615 aproximadamente. Allí, Descartes conoce a los latinos y antiguos: Cicerón, Horacio, Virgilio; Platón, Homero, Píndaro; pero especialmente los estudios sobre Aristóteles fundamentaban la biología y la física, saberes de los que Descartes se iba a interesar profundamente. La educación basada en la autoridad es uno de los factores que poco a poco se iba dejando atrás, sin embargo, aún existía una gran influencia del pensamiento Aristotélico interpretado por la medievalidad.

En el *Discurso del método* escuchamos un Descartes que replantea la importancia de sus estudios, la examina de cerca y considera que la búsqueda de la verdad y el conocimiento no tiene que pertenecerle a los doctos, es decir, no es propiedad de las universidades, antes bien, es abandonando las sujeciones de la escuela como Descartes va buscando y consolidando su pensamiento: “...tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras, y,

²² DESCARTES. Op. cit., p. 68.

²³ *Ibíd.*, p. 49

prometiéndome no buscar otra ciencia que la que pudiese encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo, dediqué el resto de mi juventud a viajar, a ver cortes y ejércitos, a frecuentar gentes de diversos talentos y condiciones...”²⁴.

Sin embargo, Descartes es consciente de la importancia de los doctos para la divulgación de su obra y también desea ganarse su favor; Descartes observa la condena a la obra de Galileo y posteriormente ingresará su discurso a la universidad de Utrecht. Se podría conjeturar que Descartes es un hombre práctico, que no se hace enemigos importantes pero que sigue manteniendo una distancia prudente que lo hace autónomo frente a la academia; sin embargo, ese favor de los doctos se hace necesario y lo intenta en el inicio de su obra *Meditaciones metafísicas* en alusiones como ésta: “A vosotros toca ahora apreciar las ventajas que proporcionaría el sólido establecimiento de esta creencia, ya que vosotros conocéis bien los desórdenes que produce el dudar de su verdad; pero sería desconsiderado por mi parte, seguir recomendando la causa de Dios y de la religión a quienes han sido siempre sus más firmes columnas”²⁵.

Aquí habría más preguntas que respuestas, ¿Quería ganarse el favor de los doctos a través de sus *Meditaciones metafísicas*, más preocupado por la divulgación de su física? ¿O quería simplemente ser reconocido en el mundo académico con intenciones de superar la escolástica, es decir, una especie de alianza con lo que quiere derrumbar? Lo que si podemos decir es que tanto la separación de la escuela y la necesidad de su favor hacen parte de la vida de Descartes y que quizá son las diferentes situaciones y momentos los que pueden explicar sus distancias y cercanías a los doctos.

Lo que es para resaltar es la importancia que Descartes le da a los viajes en su posterior pensamiento, y cómo su relación con la academia va a ser fundamental para su obra, tanto para su potencia y posibilidad como para su censura; Además, y reconociendo la autonomía del pensador, no se puede

²⁴ *Ibíd.*, p. 49.

²⁵ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Susaeta ediciones, 1.990. p. 11.

desconocer que sus inquisiciones no son completamente originales, especialmente en relación a la religión y al problema de Dios que veremos posteriormente, es decir, la educación en La Flèche influirá en su obra, así tal vez no lo reconozca Descartes, pues cuando se refiere a pensar por sí mismo, tiene -a pesar de sí- unos referentes que no puede obviar.

1.1.2 Las amistades. Varias son las amistades que van a dar frutos en el pensamiento cartesiano: Jean Ferrier-constructor de instrumentos físicos-, Ville-Bressieu, Mydorge; También amistades con religiosos como el padre Mersenne y el cardenal Bérulle; pero quiero resaltar dos amistades que me parecen más influyentes y son las de Beeckman y Reneri; el primero será fundamental para sus exploraciones en la física y en la matemática, especialmente cuando Descartes consideraba éstos saberes como superficiales: “Beeckman ejerció sobre él una fascinación intelectual al dar a su espontánea atracción por las matemáticas un alcance científico mucho más amplio que las aplicaciones técnicas que consideraba tan poco elevadas”.²⁶

Para Descartes es sorprendente las posibilidades que descubre a través de la física y la matemática en lo que posteriormente serán sus obras como *dióptrica*, *los meteoros* o *la geometría*; así, ésta amistad generará y potenciará su obra. Sin embargo, la amistad se ve turbada más adelante y los motivos parecen deberse a la autonomía que persigue Descartes y el trato permanente como discípulo que le da Beeckman. Éste en su diario hace algunas alusiones a la satisfacción que sentía por la influencia que ejercía sobre Descartes: “Mis pensamientos le gustaron” o incluso “Descartes sobre mí”²⁷. Más adelante, éstas palabras de Descartes evidencian su disgusto por las autosatisfacciones que Beeckman sentía por la influencia ejercida hacia el pensador Francés: “me colocabais un poco alto sobre un taburete para volcarlo de una patada, y elevar más así el trono de vuestra vanidad”²⁸. De nuevo aparecen las influencias hacia Descartes, pero también su independencia, su necesidad de un terreno sólido

²⁶ RODIS-LEWIS. Op. cit., p. 45.

²⁷ *Ibíd.*, p. 46.

²⁸ *Ibíd.*, p. 46-47.

construido por sí mismo, incluso, la insatisfacción de los saberes en pro de la totalidad del saber.

La otra amistad para resaltar es la de Reneri, éste lleva el pensamiento cartesiano a la universidad de Utrecht, además colabora para conseguir impresores para la divulgación de su obra. Reneri tiene en muy alta estima la obra de Descartes y considera la importancia de su expansión y su incursión en el mundo académico: "...se atreve a anunciar que "ninguna filosofía natural ni método de filosofar" se impondrá en el futuro, excepto la de Descartes"²⁹. Reneri entonces expande el pensamiento de Descartes como lo señala una de las biografías del filósofo francés: "Pronto Reneri transmite a los estudiantes de Utrecht las explicaciones de la ciencia nueva sobre puntos concretos, con lecturas de *la dióptrica* y de *los meteoros*"³⁰.

1.1.3 Soledad y retiro. Tal vez sea un lugar común la imagen del filósofo como aquel alejado de los hombres, especie de ermitaño y retirado; Pero no se puede negar que el filósofo tiene ciertas singularidades y una de ellas es el retiro o por lo menos la conciencia de cierto destino, de cierta distancia con la mayoría de los hombres, de cierta inquietud constante. Pues bien, Descartes en su afán de una piedra sólida, de aquel conocimiento firme es consciente de la necesidad del aislamiento para llegar a ello, más cuando está convencido de hallar los conocimientos a través de su propia razón: "Mi propósito no se extendió nunca más allá del intento de reformar mis propios pensamientos y de edificar en un terreno que es enteramente mío. Pues, si habiéndome agradado bastante mi obra, os muestro aquí el modelo de ella, no es que yo quiera con esto aconsejar a nadie que la imite"³¹. Aquí hay que tener oídos atentos, pues Descartes intenta una posición personal, aunque reconociendo la universalidad de la razón, es decir, la posibilidad que tienen todos los hombres de guiarse por algo llamado razón. Pero se destaca el intento de suprimir (si es que esto es posible) viejos prejuicios, la valentía de intentar por sí mismo la seguridad de los conocimientos.

²⁹ *Ibíd.*, p. 124.

³⁰ *Ibíd.*, p. 124.

³¹ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Op. cit., p. 56.

Que la soledad y el retiro eran asuntos primordiales para Descartes, lo aseguran sus constantes viajes y especialmente su larga estancia en los Países bajos, lugar que siempre maravillará al filósofo Francés, llenándolo de palabras de admiración por la tranquilidad que le proporciona; al contrario, los asuntos de negocios familiares e incluso su estancia en París –y en las afueras de éste -tendrán algunas expresiones que reflejan cierta incomodidad. Por ejemplo, en 1.631, para justificar su prolongada instalación en los Países bajos le escribirá a Balzac: “Por muy lograda que esté una casa de campo, la soledad que esperamos encontrar allí no es siempre perfecta. Desgraciadamente se puede dar que tengáis tal cantidad de pequeños vecinos que algunas veces vienen a importunaros y cuyas visitas son aún más incómodas que las que recibís en París”. Y en relación a los países bajos, una biografía nos confirma: “Descartes hablará a menudo de este “desierto” –es decir, los Países bajos-que le era indispensable para absorberse totalmente en la más elevada meditación, como antiguamente los solitarios.”³²

Destaco éste retiro, no solamente para señalar algo de su carácter sino para mostrar que no es casual la relación entre sus elaboraciones y sus acontecimientos, pues las meditaciones, la búsqueda de una primera certeza, es decir, la metafísica de Descartes es también la búsqueda de un hombre por su propia seguridad. No es sólo una revolución epistemológica, sino que es también un asunto del hombre-Descartes. En este sentido, podemos afirmar que la búsqueda de la certeza del *cogito* es la búsqueda de una seguridad vital, de un terreno firme y sólido y que necesitó grandes dudas, viajes, retiros, amistades, investigaciones: “Pero, después de haber empleado algunos años en estudiar de esta manera en el libro del mundo y en tratar de adquirir alguna experiencia, un día tomé la resolución de estudiar también en mí mismo y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir el camino que debía seguir, lo que conseguí, según creo, mucho mejor que si no me hubiese alejado nunca de mi país ni de mis libros.”³³

³² RODIS-LEWIS, Op.cit., p. 68.

³³ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Op. cit., p. 50-51.

1.2 LA MATHESIS UNIVERSALIS

Si veíamos anteriormente la importancia para Descartes de encontrar un lugar sólido en el conocimiento y en la vida, terreno que superara el escepticismo y la lógica escolástica, no podemos obviar la importancia de las matemáticas en la obra de Descartes y su influencia en la concepción del *cogito*. Las matemáticas para Descartes no eran simples herramientas para las artes mecánicas sino que tenían esa certeza y evidencia que ningún otro saber podía tener: “Me complacían, sobre todo, las matemáticas, a causa de la certeza y evidencia de sus razones, pero no advertía todavía su verdadero uso, y, pensando que no servían más que para las artes mecánicas, me admiraba de que, siendo tan firmes y sólidos sus fundamentos, no se hubiese edificado sobre ellos nada más elevado.”³⁴

Vemos pues que las matemáticas no eran sólo para él artes mecánicas, y esto precisamente nos introduce en el filósofo más que en el hombre científico, aunque tal vez no pueda existir una concepción antitética en el hombre-Descartes sino la coexistencia de ambos genios. Lo que sí está claro es la evidencia del lenguaje matemático y su pertinencia para la búsqueda del filósofo, la relación que ésta puede tener con las ideas claras y distintas, y con el *cogito* y su certeza. Miremos dos razones por las que Descartes es influenciado por las matemáticas y se aleja de las concepciones que van perdiendo fuerza en su contexto: La lógica escolástica y el escepticismo. Luego escuchemos ciertas reflexiones en relación al problema de la verdad y como ella está en relación con el sujeto.

Si nos referíamos a cierto cansancio de la educación escolástica, las matemáticas serán una esperanza de encontrar las evidencias que no son posibles en el suelo filosófico de su momento: “...por lo que respecta a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de sus restantes instrucciones sirven más bien para explicar a otro las cosas que se saben, o, incluso, como el arte

³⁴ *Ibíd.*, p. 48.

de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran, que para aprenderlas”³⁵. Para Descartes, la lógica estaría más preocupada por la verosimilitud de las explicaciones que por la persecución de evidencias absolutas. Aprender para Descartes es la posibilidad de un conocimiento indubitable. Por ello, se acerca más a las matemáticas que a las explicaciones lógicas de la escolástica, tan importantes en su contexto. Pero ya las matemáticas están siendo cultivadas, por ello, es ingenuo pensar en una originalidad pura de Descartes, pero su manera de relacionar los fundamentos vitales con la certeza matemática si es algo particular.

¿Que son entonces las matemáticas para Descartes? ¿Que lo hace más filósofo que hombre científico? ¿Acaso las utiliza para darse seguridad a sí mismo? ¿Son ellas el punto de una salvación que ni el escepticismo ni la lógica escolástica le permitían? ¿O son las matemáticas sólo un instrumento para explicar la certeza de las ideas claras y distintas, es decir, una herramienta educativa? Lo que si podemos arriesgar a decir es que la lógica escolástica no cumpliría con la exigencia cartesiana de las ideas claras y distintas: “...no aceptar nunca cosa alguna como verdadera que no la conociese evidentemente como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda.”³⁶ Pues Descartes veía en la matemática-aritmética-geometría aquellas ideas claras y distintas, que no podían ser de otra manera, por lo que no se puede negar la influencia de éste saber en el *cogito* cartesiano.

Así, ubicamos al filósofo francés lejos del escéptico, es decir, su dudar de todo se lleva a cabo para garantizar una seguridad indubitable, un terreno sólido. Esto nos aleja de una posición de duda sin interés de un terreno seguro, incluso sus mismas palabras argumentan en contra de los escépticos: “...desarraiqué de mi mente todos los errores que se hubiesen podido deslizar en ella anteriormente. Y no es que con ello imitase a los escépticos, que dudan sólo por dudar y afectan estar siempre irresolutos, pues, por el contrario, toda

³⁵ *Ibíd.*, p. 58.

³⁶ *Ibíd.*, p. 59.

mi intención tendía exclusivamente a asegurarme y a rechazar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca y la arcilla.”³⁷

Si Descartes no es escéptico, el problema de la verdad y la falsedad se nos hace importante. Para él, el terreno para hablar de lo verdadero y lo falso son los modos del pensamiento: los hombres tenemos distintos modos, de los cuales son el pensamiento, el entendimiento y la voluntad, los cuales se relacionan directamente con lo verdadero y lo falso. Si el entendimiento tiene que admitir como verdadero aquello que no deja ninguna duda, la voluntad explica la naturaleza del error, por tener ella límites menos precisos y actuar sobre lo que no conoce. En éste sentido, una voluntad verdadera tendría que basarse antes en el entendimiento que en la acción para actuar correctamente, es decir, la voluntad estaría guiada por los juicios que el entendimiento le ordene*. Es difícil hablar de certezas absolutas en el terreno de la filosofía práctica, Descartes lo sabía, por ello, su ideal es una voluntad que también se someta al entendimiento y poder decir que “de la gran claridad que en mi entendimiento había, siguió una gran inclinación en mi voluntad”³⁸.

Nos encontramos entonces con el problema de la verdad, problema que coexiste con el de sujeto. Buscar la roca es buscar la evidencia, es decir, la verdad para Descartes es encontrar aquello en donde no quepa duda, ¿No es el cogito cartesiano un lugar indubitable? ¿No es muy limitado referirse a una verdad epistemológica? Escuchamos el interés de Descartes de asegurarse, por lo que habrá una relación directa entre el problema de la verdad y la seguridad de un sujeto-conciencia, un sujeto-yo no meramente gramatical (*je*) sino un sujeto-yo parecido a una certeza geométrica-matemática (*Moi*). Empezamos a conectar interés personal, mathesis y sujeto como certeza. El método que utiliza Descartes busca encontrar certezas irrefutables y el problema de la verdad en torno al sujeto se sitúa como seguridad indubitable; sujeto y verdad entran en una relación que pretende la no duda. ¿Que sería

³⁷ *Ibíd.*, p. 68.

* Parece escucharse un eco de Sócrates cuando les decía a los atenienses que el mal es producto de la ignorancia y que el conocimiento de lo bueno nos conduce hacia acciones buenas.

³⁸ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Op. cit., p. 76.

entonces el conocimiento de sí? Pues parece que el autoconocimiento es la evidencia del yo pensante, la evidencia de la irrefutabilidad aparente que existe entre la certeza de un algo que duda, un algo inextenso que está presente, que se llama el *cogito*. Éste entonces está directamente relacionado con la verdad para Descartes y ella a su vez es la verdad-certeza, la misma que las matemáticas y la geometría hacen un vivo ejemplo. Por esto, la pretensión de un saber que sea total, y que pueda hacerse a través de un método que persigue las ideas claras y distintas.

¿Qué es entonces la *mathesis universalis*? Si Descartes está buscando ideas claras y distintas y las matemáticas y la geometría se caracterizan por esa certeza que el filósofo persigue, la pretensión es que el saber en general se constituya por la certeza, es decir, que el saber en general se base en las matemáticas y la geometría, pues lo que allí encuentra es precisamente la precisión perseguida: “Quería poder llegar a escribir algún día un compendio del saber científico y filosófico que diera cuenta de la realidad toda, de manera ordenada y sistemática y partiendo de los principios esenciales sobre los cuales se podría reconstruir racionalmente el mundo siguiendo reglas lógicas claras, como las que gobiernan la construcción geométrica.”³⁹ El filósofo a lo largo de la historia, ha intentado una explicación total de la realidad, y esto hace a Descartes filósofo y no sólo hombre de ciencia.

Por esto, no debemos poner las razones personales y las intelectuales como antítesis sino como realidades que coexisten. La paradoja de un hombre que está buscando su propia seguridad pero que también está realizando avances científicos y filosofía; Éstos variados acontecimientos confluyen, lo muy personal también se enmarca en el contexto y en la suma de la cultura. Por ello es importante resaltar en Descartes su intento de totalidad explicativa. La certeza matemática da pie para concebir como posibilidad una explicación general de la *physis* a través de unos fundamentos indubitables de la metafísica, unos fundamentos tan sólidos que no se pueda dudar de ellos - Éste carácter de totalidad es importante resaltarlo, pues Descartes era un

³⁹ VALLES, Alejandro. *El geómetra de la razón*. Bogotá: Alfaomega, 2.002. p. 15.

interesado por varias cosas: La filosofía, la matemática, la aritmética, la geometría, la música, entre otros, por ello la necesidad de un saber que las sustentase a todas, un saber cómo totalidad; además, en el contexto de Descartes la distinción entre ciencia y filosofía apenas comenzaba, aunque éste nos habla de un “árbol del saber”: la metafísica y sus principios en las raíces, la física, el tronco y las ramas las demás ciencias como la medicina, la moral y el derecho-. Tal vez Descartes ni se imaginaba que esos principios tan indubitables iban a ser cuestionados por espíritus tan o más sagaces que el suyo. Pero en su momento necesitaba la valentía de construir cimientos tan firmes y sólidos que le dieran salida tanto a la lógica escolástica como al escepticismo; Cimientos tan firmes como las matemáticas y la geometría, pero tan generales que no trataran exclusivamente sobre las artes mecánicas sino que fueran un fundamento para el saber en general y para el sujeto, y por supuesto, para él mismo: “ Independiente de cualquier materia en especial, todo el conocimiento debía fundamentarse en una especie de *mathesis universalis*, una matemática universal que siguiera ciertas reglas, como aquella que había seguido en sus descubrimientos geométricos”.⁴⁰

Descartes fue descubriendo las relaciones entre el álgebra, la aritmética y la geometría-“El descubrimiento de las relaciones entre la aritmética, el álgebra y la geometría unificadas en una nueva ciencia matemática, era un buen indicio de que en realidad existía una especie de matemática universal- *mathesis universalis*-, con la cual uno podría encontrar explicación a cualquier fenómeno”⁴¹ -gracias también a sus amistades, como la de Beeckman-; pero siempre intentó ir más lejos que él, llevar esos saberes a terrenos más sólidos, terrenos como “la roca y la arcilla” y también soñaba con el avance para el mejoramiento en las condiciones de vida del ser humano a partir de la importancia del progreso científico que iba convirtiéndose poco a poco en premisa fundamental para la calidad de vida humana. Es importante escuchar ésta dialéctica entre totalidad de saber y certeza del conocimiento, y como ello se va a escuchar en la concepción del *cogito* cartesiano, un *cogito* que asegura

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 19-20

⁴¹ *Ibíd.*, p. 21.

un yo-conciencia y que también es el fundamento del conocimiento, un *cogito* que podríamos concebir como vital-epistemológico-metafísico.

La *mathesis universalis* es entonces la pretensión de Descartes -que está inmerso en un contexto, es decir, el hombre-Descartes y el momento cartesiano- de una ciencia abarcadora, que reúna todos los saberes particulares. Ésta realidad que podríamos llamar epistemológica o gnoseológica, es inseparable de la concepción del cogito, pues es el yo-cogito quien también garantiza que eso se pueda llevar a cabo, precisamente por la transparencia de sí; también esto es inseparable de la noción de método, pues él nos garantiza la exclusión del error, de aquello que no sea claro y distinto: “Para él –Descartes- lo que ha faltado en la investigación científica es el método; es decir, una investigación sistemática, orgánica, ordenada, que no se limite a cada hallazgo particular sino que encuentre las razones en su orden. Para él la verdadera ciencia es una unidad articulada que comprende todos los saberes particulares”⁴². El método no es una simple verificación de hechos por fuera del sujeto como será en el positivismo científico, -aunque quizá lo influya- sino la manera de caminar hacia una evidencia, en la que conocimiento y sujeto confluyen y lo hacen precisamente por el fundamento de un cogito que pueda conocer con certeza y evidencia, un cogito que es autocerteza.

Se suele hablar de sujeto epistemológico en la obra de Descartes, sin embargo, quizá esto prive a la noción de sujeto de otras realidades que incluyen al hombre-Descartes, a su contexto, a la actitud filosófica; es decir, a la persecución de totalidad que siempre ha pretendido la filosofía, pretensión que se ve amenazada por las superespecializaciones. El sujeto en Descartes tiene que ver con un asunto personal, contextual, filosófico, ético, lingüístico, entre otros.

Certeza y totalidad son las características de ésta *mathesis universalis*, la cual busca la unificación de una ciencia que englobe los demás saberes y que está influenciada por la física, la matemática y la geometría, saberes que están en pleno florecimiento y expansión en el siglo XVII; por ello, la *mathesis universalis*

⁴² *Ibíd.*, p. 27.

está directamente relacionada con la totalidad y la certeza, características que también tendrá el *cogito*-yo cartesiano. La verdad -ella tan diferente, tan multicolor en la filosofía no estará del lado de la argumentación fuerte en referencia a una autoridad, lógica escolástica, tampoco en su disolución cínica, el escepticismo- la verdad, será la que coexista con la evidencia y la certeza de las ideas claras y distintas. La duda cartesiana parirá éste tipo de verdad. La verdad es lo indubitable, y ella se realiza a través de la exclusión de cualquier posibilidad de error y esto lo garantiza la duda metódica, duda que nos guiará hacia una evidencia irrefutable: el *cogito*, la certeza del yo pensante.

Vemos pues las relaciones: La necesidad de un puerto seguro, el hombre Descartes y el momento cartesiano en aras de una protección y una salida; el ideal de la *mathesis universalis* como saber total y abarcador; el método como camino hacia la no-duda; el cogito como certeza de un yo. Una coraza, una protección vital-epistemológica apoyada en un saber floreciente: las matemáticas, la física y la geometría y todo el optimismo que éstos saberes empiezan a generar: el inicio de la ciencia moderna, o su despliegue.

1.3 EL SUJETO COMO CERTEZA

Si la verdad está formalizada como certeza, siguiendo el modelo de las llamadas ciencias exactas, veremos que en Descartes, el sujeto también tiene una claridad y evidencia indubitable.

A continuación se destacaran tres momentos que muestran las características del sujeto cartesiano como sujeto de la certeza. En un primer momento, se hará hincapié en la identidad entre ser y pensar que establece el *cogito* cartesiano sustentado en un yo indubitable, un yo que se universaliza. Quizá no por el hombre-Descartes, pues un filósofo encarna unas posibilidades de pensamiento dónde coexisten sus atributos personales, su contexto, unos límites; más bien me uno a Foucault en su texto “el cuidado de sí” y llamo “momento cartesiano” a ésta universalización de la razón muy unida a una

creencia en un innatismo que llama Descartes como “la luz natural”, innatismo que concibe al yo como idea innata y no como construcción histórica y personal. Por ello, uno de los puntos que se abordará es la idea de concebir al yo como una instancia o escenario que contiene modos del pensamiento de la naturaleza humana, modos que están concebidos como certeza de un yo-conciencia que los agrupa.

En un segundo momento, se abordará la distinción que hace Descartes en relación al alma y al cuerpo, dónde la primera se concebirá como un yo-espíritu en relación a una certeza-sustancia, existiendo una jerarquía que privilegia al alma sobre el cuerpo, debido a la certeza de la primera y la confusión del segundo; por ello se hará una reflexión acerca de un posible olvido y abandono del afuera, al concebir la imaginación como secundaria por no tener las características de verdad demostradas con claridad y evidencia. Habrá entonces una jerarquía que privilegia a las ideas en sí mismas sobre las imágenes que representan la *res extensa* o el afuera.

En la tercera parte, se mostrará la necesidad de la idea de Dios para garantizar la certeza del *cogito*; cómo en este momento, la duda se disuelve en la idea de perfección, entendida ésta en términos de certeza y explicada como una relación causal. Al privilegiar las ideas a las imágenes y darles mayor posibilidades de ser, el pensamiento es quien garantice las ideas claras y distintas y ello será también la demostración de la existencia de Dios como idea clara y distinta. Al mismo tiempo, se destacará la importancia de la otredad como garantía del yo, existiendo allí una posible intersubjetividad que si bien no se encarna en una persona concreta, destaca la necesidad de referirse a otro para autoreferirse a sí mismo.

1.3.1 Identidad entre ser y pensar. La cuarta parte del *Discurso del método* nos ilumina bastante la manera como Descartes va caminando hacia la primera indudabilidad en su oscuridad de concebir como falso todos los conocimientos que albergaran alguna mínima duda. La certeza del yo se ve expresada de ésta

manera por el mismo Descartes, cuando la duda llega a un punto dónde la certeza se le presenta clara y evidente:

Pero inmediatamente después caí en la cuenta de que, mientras de ésta manera intentaba pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo; y advirtiendo que esta verdad: *pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de conmoverla, pensé que podía aceptar sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.⁴³

Éste llamado primer principio, ésta roca firme que parió la duda cartesiana tiene entonces la garantía aparente de ser irrefutable, pues si hay algo que duda, eso que duda tiene que ser algo, y ese algo es el yo pensante, que existe a pesar de cualquier duda. El sujeto cartesiano es el punto de llegada de las búsquedas de Descartes por una certeza que no pudiera ser movida, una certeza que tuviera las exigencias de las ideas claras y distintas. Descartes ante la pregunta de quién es, responde que es una sustancia que piensa, sustancia que es a pesar y suponiendo que no existiera ningún afuera, o que éste fuera un engaño. Ésta característica de sujeto-sustancia es una absoluta certeza que se traduce en la máxima: *Yo soy en cuanto pienso*.

Ésta máxima tiene la paradoja de ser simultáneamente una universalización de la razón o el sujeto, pero también la autoafirmación de sí, autoafirmación caracterizada por la certeza. Sobre esto destaco las palabras de Descartes en el inicio del *Discurso del método*: "...que el poder de bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres..."⁴⁴. Si bien no se habla específicamente del *cogito*, ya para Descartes, el hombre está dotado de ciertas cosas por naturaleza, por ello sus constantes alusiones a "la luz natural". En éste sentido, habría que sospechar de la duda metódica en cuanto duda absoluta, pues ya de soslayo la duda va estableciendo lo que serán sus certezas, pues Descartes mismo aclara que no es la duda de los escépticos sino la duda que busca un terreno sólido e inamovible.

⁴³ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Op.cit., p. 72.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 43.

La universalización de la razón, como facultad que tienen todos los hombres para distinguir lo verdadero de lo falso, parece no tener en cuenta las circunstancias o la historia, más bien se instala como una razón de la certeza y el innatismo y no de la construcción. Quizá esto se pueda explicar con la alusión a ciertos modos de pensamiento que tienen los hombres, modos que estarían a disposición del *Yo soy en cuanto pienso*.

La certeza del *cogito* como lugar o escenario interior indubitable, aquel sujeto pensante lleva a Descartes a preguntarse por la acción, es decir, éste sujeto metafísico y certero ¿cómo estaría concebido como sujeto de la voluntad? Pues bien, anteriormente habíamos señalado el lugar dónde Descartes ubicaba a la voluntad cuando se refería al problema de lo falso, mostrando que el error estaría ubicado en la facultad de conocer y elegir, ¿Los modos del pensamiento y la sustancia son naturales, tienen la certeza del *cogito*, hacen parte de él, son *cogitationes* del *cogito*? Son preguntas importantes, porque parece que Descartes no explica una procedencia de ellas, o quizá cuando se refiere a Dios como garantía del yo y de todas las cosas, los modos del pensamiento estarían incluidos como parte de ello. Sin embargo, esto es importante preguntarlo, pues en Descartes la seguridad y el primer fundamento del *Yo soy lo que pienso* estaría ligado a los modos del pensamiento que tendríamos por naturaleza.

Éste innatismo es cuestionable, pues la duda cartesiana estaría dejando fuera de toda duda ciertas disposiciones naturales que habría que problematizar. Si bien Descartes concibió la oscuridad de dudar de todo, sigue en su obra aludiendo a las facultades del entendimiento, de la elección, a la luz natural que todos tenemos, es decir, la duda cartesiana tiene unos límites y unos agujeros que serán aprovechados por pensadores como Nietzsche, Freud, Lacan, entre otros. Si el *Yo soy lo que pienso* es un principio metafísico absoluto que satisface las exigencias de las ideas claras y distintas, los modos de pensamiento serían las maneras como ese *Yo soy lo que pienso* se despliega, apareciendo así una jerarquía del ser; digo jerarquía por concebir al entendimiento puro como una instancia superior a las demás y por no estar ella

contaminada de la confusión y la falta de certeza de los sentidos. La voluntad tendría que regirse por las ideas claras y distintas que el entendimiento va concibiendo, por ello la importancia de una moral provisional a la que alude Descartes en la tercera parte del *Discurso del método*.

Parece que el *cogito* cartesiano sería una instancia o escenario interior inamovible, es decir, una conciencia que tiene ciertas facultades: “¿Que soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y también, imagina y siente”⁴⁵. Como vemos, pensar se extiende a la voluntad, los juicios, los deseos, los gustos; pero más adelante se afirma: “Soy yo quien duda, entiende y desea”⁴⁶. Vemos pues, que hay un yo que tiene unas facultades. El *yo soy lo que pienso* no es la duda, el deseo, el saber; es quien duda, desea y sabe. El sujeto cartesiano no es un sujeto de la actividad o del hacer, sino que es una instancia de la certeza, por ello, no se establece como ejercicio permanente sino como conciencia y certeza de sí.

Por ello, podríamos decir que el sujeto cartesiano engloba unas facultades que le pertenecen a un *Yo soy lo que pienso*; una conciencia inamovible por su certeza, un sujeto-sustancia. Aquí vemos pues, una jerarquía del ser por parte de un sujeto-certeza-sustancia como indubitable, como principio metafísico y como garantía; sujeto que se diferenciará del cuerpo y todo el mundo del afuera; sujeto que verá en el objeto una inferioridad con respecto al sujeto: “Así las sustancias se ponen por encima de los modos, atributos o accidentes, las causas por encima de los efectos, el agente por encima del paciente, las realidades en acto por encima de las meramente en potencia, la creación por encima de lo creado, la verdad por encima del error...el sujeto por encima del objeto”⁴⁷.

Ser y pensar ingresarían en una relación de identidad, pues es la garantía del *cogito* como primer principio indubitable quien posibilita al sujeto. El *Yo soy* es

⁴⁵ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Op. cit., p. 38.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 39.

⁴⁷ MAYOS, Goncal. *El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad*. En: Pensamiento. Sep-Dic, 1993, Vol. 49, No. 195, p. 371 – 390.

un yo pienso y por tanto es la garantía de lo demás, además de ser el modelo de cualquier conocimiento verdadero, es decir, conocimiento que tenga las condiciones de las ideas claras y distintas. El *Yo soy lo que pienso* pues es mucho más evidente que todo el mundo del afuera. Detengámonos un poco en este punto.

1.3.2 Distinción entre alma y cuerpo. La claridad del *Yo soy* es una claridad que Descartes aleja de los sentidos. Escuchemos al mismo Descartes: "...conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es".⁴⁸

La certeza que busca Descartes no la posibilita el mundo sensorial, por ser éste más dinámico y móvil. Vemos en la cita anterior, que el conocimiento en Descartes está directamente relacionado con la evidencia del pensamiento. El sol que percibimos es más pequeño que el verdadero sol; la certeza del *cogito* es mucho más verdadera que cualquier sensación. Ya decíamos anteriormente, que el hombre-Descartes busca una seguridad vital, una roca. Pues bien, el sujeto como certeza es ese terreno sólido, esa especie de seguridad, de techo que cobija. Precisamente, no es casual que uno de sus textos sean precisamente meditaciones y que ellas necesitan cierto aislamiento del afuera: "me consideraré a mi mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre..."⁴⁹. No podemos separar el texto, el hombre-Descartes y su filosofía, por ello, ya su misma actitud meditativa implica las conclusiones a las que irá llegando, conclusiones de evidencia que serán atendidas a nombre de unas ideas en sí mismas.

⁴⁸ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Op.cit., p. 72.

⁴⁹ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Op. cit., p. 31.

Un lugar en su obra dónde aparece con claridad la distinción entre alma y cuerpo es la Segunda meditación. Allí establece que ese *Yo soy* no se diferencia de palabras como espíritu, entendimiento o razón: “Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón...”⁵⁰.

El sujeto como certeza está ubicado en un escenario reducido. No se percibe en los actos. Es un escenario “interno”-estático, un escenario de garantía de un *Yo soy*, pero de un *Yo soy* desencarnado, que no tiene nada que ver con la imaginación, con las cosas de afuera, con los sentidos, con el cuerpo. El mundo exterior no se conoce por los sentidos sino que es el entendimiento quien puede conocer con claridad el afuera, entendimiento que no está atado a la confusión sensorial: “...los cuerpos no son conocidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento sólo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos y comprendemos por el pensamiento.”⁵¹ Primacía del sujeto como garante del conocimiento. Así, el objeto no nos interpela sino que se amolda a la razón-entendimiento-certeza.

Habría entonces una distancia muy considerable entre el alma-entendimiento-razón-espíritu y el cuerpo-imaginación-sentidos; distancia jerárquica, pues es el primero el que conoce y es el segundo quien confunde. El cuerpo en Descartes no sería ni siquiera quien es animado por el alma sino como una mera cosa extensa que no tiene nada que ver con el *Yo soy lo que pienso*, es decir, un compuesto de alma y cuerpo caracterizado por una relación jerárquica donde prevalece la primera sobre el segundo.

Res cogitans y *res extensa* separadas por una jerarquía de la una sobre la otra, y la primera es la que puede llegar a conocimientos ciertos e indubitables. Las ideas y la imaginación serán así antitéticas y separadas. El yo sería un fenómeno que no se ejercita para llegar a serlo ni tiene una imagen que lo

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 37.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 45.

respalde, es decir, no es una construcción que se ejercita. El *Yo soy* sería un fenómeno exclusivamente interno, pues ¿Cómo garantizar que nuestros comportamientos tengan la claridad y certeza que exige la verdad cartesiana? La moral provisional cartesiana se refiere precisamente a esa dificultad. Descartes simplifica esto y actúa de una manera que no sea extravagante, es decir, ser firme en las acciones a pesar de ser dudosas, es decir, falsas en la filosofía cartesiana, pues lo único verdadero es lo que no admite ninguna duda. ¿O será que éste *Yo soy* no tiene nada que ver con las acciones? ¿Es solamente un seguridad epistemológica que termina siendo vacía? ¿Una reducción del sujeto, una separación entre el sujeto y su praxis?

Si el *Yo soy* es una idea sin imágenes, el mundo de la filosofía práctica estaría olvidado, o tendría la gran dificultad de someterse a las ideas claras y distintas: Cada acción, cada comportamiento; pues si bien, el recto entendimiento nos debe conducir a una recta voluntad, la vida cotidiana nos sorprende, es decir, el mundo del afuera no lo podemos concebir con absoluta seguridad. Si bien el *Yo soy* como escenario interno si puede ser certero, el afuera o *res extensa* no lo es. Encontramos entonces una cierta distancia insalvable entre el mundo interior y la vida práctica en el sujeto cartesiano.

El entendimiento y la imaginación serán pues concebidos como muy distintos, privilegiando al primero: "...conozco manifiestamente que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación, pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario recoger el espíritu y apartarlo de ese modo de concebir, para que pueda conocer él mismo, muy detenidamente, su propia naturaleza."⁵² El mí mismo no pertenece a las imágenes. Hace parte del puro entendimiento.

La seguridad del yo pensante estaría entonces supeditado a un escenario interior que no tiene muy en cuenta el afuera-imagen-cosas-*res extensa*. El afuera no se insinúa como algo para padecer por mí sino como escenario que no tiene la certeza que si tiene el *Yo soy*. Las ideas deben ser consideradas por ellas mismas y evitar así el errar, por ello, el entendimiento hace lo que la

⁵² *Ibíd.*, p. 38.

imaginación no puede: "...el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos-en los juicios- es juzgar que las ideas, que están en mí son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí, porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de error"⁵³. Las ideas están pues por fuera del mundo del afuera, hay que considerarlas por ellas mismas y así, evitar el error. Sólo en las ideas pueden existir las características de verdad del pensamiento cartesiano, y ellas son lo que más existencia tiene, pues verdad-certeza y existencia coexisten en lo que es el sujeto.

El sujeto queda entonces escindido entre su escenario interior y el afuera; su seguridad interna y la turbulencia del afuera, la cual está más posibilitada para el error. En cambio, las ideas concebidas por sí mismas serán menos presas de la equivocación y no tienen que coincidir con el mundo del afuera, sino en sí mismas tener los límites que exigen la claridad de las ideas, su indudabilidad.

Sin embargo, Descartes intentará aliviar ésta distancia con una explicación de la existencia de las cosas externas, explicación que tendrá como móvil la causalidad entre las ideas de perfección y la existencia del *cogito*, es decir, la garantía del *Yo soy* necesitará otro que lo posibilite como idea-existente; éste otro será Dios. A continuación miraremos éste punto.

1.3.3 Dios, causalidad y certeza. A lo largo del capítulo hemos establecido unas relaciones entre verdad entendida como certeza y conocimiento del sujeto. Pues bien, ésta seguridad buscada en las ideas claras y distintas y que tienen como fin la certeza, podrían estar concebidas en términos de perfección, entendida ésta como absoluta certeza.

La perfección sería posible en aquellas ideas que no llevaran implícita ninguna duda por minúscula que ella fuese, pues es en ellas dónde está la garantía de no errar, ya que el mundo del afuera queda bajo sospecha por no sostener las

⁵³ *Ibíd.*, p. 50.

garantías de certeza que sí tiene el entendimiento. Si entendemos entonces la perfección como idea por fuera del mundo sensible, no habría un referente externo que sirva como ejemplo, sino que habría que concebirla en el terreno del entendimiento puro. Si el *cogito ergo sum* es un *Yo soy lo que pienso* sin imagen, la idea de perfección también tendría la característica de la no visualización o ejemplo material de ella.

Esto sustenta para Descartes la preocupación e interés por pensar la idea de Dios como perfección. Dios y la idea de perfección se confunden por tener las características del no-error, de lo infinito; en últimas, de lo perfecto. Para Descartes, las ideas por sí mismas tienen más certeza y por lo tanto mayor realidad que el mundo material por su carácter de objetividad y certeza que ellas tienen, por ser ellas sustancias y no cuerpos.

En últimas, Descartes está preguntándose en términos de causalidad, es decir, se pregunta por las razones que tiene el *Yo soy*-que es imperfecto y posibilitado para errar-para tener ante sí la idea de lo perfecto, infinito, omnipotente, etc. ¿Por qué un *Yo soy* imperfecto tiene la idea de la perfección? ¿Por qué un simple mortal tiene la idea de un Dios? Para Descartes, todos los atributos de la perfección se reconocen en una unidad: Dios. La pregunta por la causa estaría guiada por la imposibilidad de tener la idea de Dios por sí mismo, pues algo imperfecto no podría originar una idea de lo perfecto, por lo tanto, la idea de Dios es puesta por Dios mismo: "...Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita"⁵⁴.

En Descartes, la argumentación de la existencia de Dios tiene su fuerza en la relación causa-efecto, es decir, si tengo la idea de dios es porque éste la puso en mí, de no ser así, no tendría esa idea: "Ahora bien, es cosa manifiesta por luz natural, que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto, pues, ¿de dónde puede el efecto sacar su realidad si no es de la causa?, y , ¿cómo podría ésta causa comunicársela, si no la tuviera

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 59.

en sí misma?”⁵⁵. Ésta concepción no sería nueva, pues la idea de la jerarquía de la perfección se remonta a la concepción neoplatónica de la superioridad del creador respecto a lo creado o a la aristotélica de la causa respecto del efecto. Una causa tendría que explicar su efecto, una causa no podría aparecer de la nada, por ello, se llega a Dios como causa de las ideas que tengo, y en general, de todas las cosas, pues la idea de Dios es la garantía del *Yo soy* y de todo conocimiento, pues si éste debe ser guiado para las ideas claras y distintas, ellas son producto de Dios, como ser del cual tengo una idea clara y distinta por excelencia. Pues bien, la idea de Dios es tan importante, que tiene más existencia que la del mismo *cogito*, por ser aún más clara y distinta, y por ser la idea que nos posibilite conocer todo lo demás: “Pero si no supiésemos que todo lo real y verdadero que hay en nosotros vienen de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurase que poseían la perfección de ser verdaderas”⁵⁶. La idea de Dios es la garantía necesaria para el mismo *cogito* y el posible conocimiento de las cosas del afuera.

Por último, cabe destacar la necesidad de otro para justificar el *Yo soy*. La idea de un yo necesita la idea de Dios como otro que garantice el propio conocimiento de éste. La intersubjetividad se hace necesaria, si bien ésta no necesita una relación personalizada, es decir, encarnada. El Otro como realidad obligada para la existencia del Yo, la coexistencia del yo y lo otro y la imposibilidad de concebirse de manera autónoma. La imposibilidad de concebir la nada como procedencia de las cosas, nos llevan a reflexionar sobre la necesidad que tiene Descartes de concebir un gran Otro para poder concebir al *cogito*. La no proveniencia de la nada es la pregunta por la intersubjetividad y la necesidad del otro como garantía de sí mismo, necesidad que en Descartes no proviene de los sentidos, sino de un ser que garantice las ideas y las cosas, de un ser que posibilite el conocimiento, y al fin y al cabo, de otro.

El Sujeto como certeza hay que situarlo en una cantidad de variantes que no pueden desconocerse. No se concibe obviar ni el hombre-Descartes y su

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 53.

⁵⁶ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Op. cit., p. 77.

necesidad de una seguridad vital, ni el progreso en las matemáticas y la geometría, ni los antecedentes filosóficos-el mundo antiguo y la filosofía medieval-. Por ello, el sujeto no se reduce a una problemática epistemológica. Prueba de esto, es la actualidad del sujeto cartesiano en cuanto pregunta por la posibilidad de concebir aún un sujeto, y mucho más, con las características de certeza que propone éste.

Descartes no es quien establece un nuevo sujeto, pues un autor encarna un momento, aunque con ello no se pretende borrar la importancia del hombre-pensador, sólo establecer la complejidad de un pensamiento y las variantes y realidades que lo rodean. Esto, para evitar la simplificación y concebir a Descartes como ruptura radical. Lo importante es resaltar que el sujeto en la actualidad no se puede concebir sin tener en cuenta las perspectivas, es decir, la historia del sujeto como la de la verdad -al fin y al cabo están íntimamente relacionados- es multicolor y no unitaria. Si se pretende en el mundo contemporáneo rescatar al sujeto de su olvido, es importante mostrar sus transformaciones y sus multiplicidades. Tal vez, un sujeto como certeza ya no sea viable, pero la actitud valiente de Descartes, su necesidad de ir más allá de la academia, su sed profunda que no la satisfacía el simple escepticismo son características que todo filósofo debe reflexionar.

A partir de éste planteamiento cartesiano, el sujeto será pensado bajo diversas perspectivas que van desde llevarlo a lo absoluto-abstracto-epistemológico, pero también ha concebirlo como cuerpo, incluso a desplazarlo del centro como se da en el psicoanálisis o en una filosofía como la de Deleuze; el sujeto como certeza también será sometido a un rígido análisis por parte de Kant que intentará establecer unos límites más precisos; en fin, la historia del sujeto se abre a otras voces, otros colores, otras puertas, puertas que no pueden reducirse al saber de la escuela, pues al fin y al cabo, las visiones del sujeto, sus construcciones es lo que somos. Quizá la pregunta que nos podríamos hacer en nuestro contexto es. ¿Es posible hablar de un sujeto como certeza? ¿Los mismos progresos matemáticos y físicos nos permiten aprehender al sujeto como parece intentar el “momento cartesiano”? ¿O más bien nos

tenemos que referir a un sujeto agónico, más cerca de la arena movediza, arena que quería evitar Descartes y sustituirla por roca y arcilla? ¿Será que la historia del sujeto es más bien un camino de la certeza a la disolución? ¿Será que el sujeto desaparecerá incluso como pregunta?

Pues bien, Descartes sólo mostró su manera de ir hacia una perspectiva. Lo llamó método, palabra que era sólo el camino y no tenía la pretensión de verificación positivista: “Así pues, mi propósito no es en enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para conducir bien su corazón, sino solamente mostrar de qué manera he tratado yo de conducir el mío. Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan, y si cometen la más pequeña falta se hacen por ella censurable. Pero no proponiendo éste escrito más que como una historia, o, si lo preferís, como una fábula, en la que, entre algunos ejemplos que se pueden imitar, se encontrarán tal vez otros que haya razón para no seguir, espero que será útil para algunos sin ser nocivo para nadie, y que todos me agradecerán mi franqueza.”⁵⁷

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 45.

2. NIETZSCHE: DEL SUJETO COMO CERTEZA AL SUJETO PERSPECTIVISTA

Yo atravieso con una sombría cautela ese manicomio que ha sido el mundo durante milenios enteros.⁵⁸

2.1 SE PONE EN ENTREDICHO AL SUJETO COMO CERTEZA

El sujeto no puede pensarse como un ente aislado. Es necesario situarlo en asuntos relacionales. En Descartes veíamos los nexos entre el sujeto cartesiano y los avances matemáticos, la sospecha y la duda de la filosofía eclesiástica, la necesidad de un terreno seguro en un mundo que cambia, la valentía en mostrar un terreno individual que piensa, siente, duda y desea; pues bien, la evidencia de un yo a la manera como Descartes lo concibe -y quizá muchas personas lo sigan pensando así, por eso la importancia del tema- sigue su camino escéptico que es llevado a sus últimas consecuencias en la filosofía de Nietzsche. Cómo se señalaba en la introducción del capítulo anterior, las discontinuidades se nutren de continuidades, y podríamos ver el momento nietzscheano como una radicalización de la duda y del momento cartesiano, radicalización en cuanto que a diferencia de Descartes, la duda por el sujeto no se resuelve considerando una instancia segura y firme de un yo como unidad y certeza sino que continúa hasta sus últimas consecuencias que pondrán al sujeto como certeza bajo una lupa de sospecha.

Si se pone en entredicho ese sujeto de la certeza que mostrábamos anteriormente, nos tendríamos que ubicar en las relaciones en las que Nietzsche sitúa al sujeto: el mundo clásico y la tragedia en su primer libro *El nacimiento de la tragedia*, el problema genealógico e histórico de la conciencia en *La genealogía de la moral*, la psicología del cristianismo en este mismo texto y en su obra *El anticristo*.

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *El anticristo*. Madrid: Alianza, 1983. p. 67

También se tendrá en cuenta el problema del sujeto a la luz de la tradición metafísica que como veremos no se desliga del problema que estamos anunciando: la puesta en entredicho del sujeto como certeza y una nueva concepción de este y por último, la escritura de Nietzsche que estará ligada a su perspectivismo y a la destrucción de una sola manera de expresión y la afirmación de una pluralidad estilística como manera de resistirse al sujeto como certeza y mostrar en cambio la pluralidad que lo habita. Se demostrará como todos estos elementos se van entretejiendo en una nueva concepción del sujeto que pone en entredicho la concepción del yo como certeza propuesto en la filosofía de Descartes.

2.2 NIETZSCHE Y EL MUNDO CLÁSICO: DEL EQUILIBRIO A LA TRAGEDIA

2.2.1 Nietzsche y el clasicismo.

Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia-¿y qué otra cosa es el ser humano?-, esa disonancia necesitaría, para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiese un velo de belleza sobre su esencia propia.⁵⁹

A finales de 1.871 aparece la publicación de un libro que luego de un tenso silencio iba a generar polémica en el mundo académico: *El nacimiento de la tragedia*. ¿Por qué generó tanta polémica? La respuesta se nos muestra en la manera como el texto concibe a la tradición clásica. Lo que desenmascara Nietzsche, es la idea de que el clasicismo sólo ha revivido de los griegos su aspecto más aparente y visible: la armonía, la proporción y el equilibrio; para Nietzsche, el clasicismo de su momento es una caricatura del mundo antiguo, una valoración de ese mundo a partir de los ideales de su momento histórico; por esto, propone dos figuras que están presentes en el mundo artístico griego: Apolo y Dioniso: “el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2005. p. 201.

y lo dionisiaco”⁶⁰. Nietzsche no escapa de la importancia que siempre-o por lo menos desde el renacimiento-se le ha dado a los griegos pero propone una visión de ellos que no mire solamente el arte de las proporciones y el equilibrio sino que sostiene una duplicidad apolíneo-dionisiaca que nos muestra otra manera de concebir a los griegos no meramente como los grandes racionales sino como los más sensibles.

En la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco, Nietzsche nos trata de acercar a esos hombres, a esos artistas. La otra imagen que utiliza Nietzsche para reforzar esto son las imágenes del sueño y la embriaguez. El sueño se asemeja al arte figurativo, el arte cargado de imágenes como la escultura y gran parte de la poesía. Aquí el artista interpreta el mundo teniendo en cuenta sus imágenes oníricas. En el mundo apolíneo, nos habituamos en mayor medida a un mundo medido y figurativo, por eso Nietzsche ubica a la cítara y a lo dórico en esta perspectiva.

Lo dionisiaco en cambio se asocia a la embriaguez, a lo desmesurado; no a la cítara sino al ditirambo, a los sonidos fuertes. En lo dionisiaco no predomina la imagen sino la fuerza irrepresentable de la naturaleza. Es notorio que Nietzsche no se ha desligado de lo que más adelante criticará : La cosa en sí de la filosofía de Kant, pues es su escritura un poco oscura de este libro, parece idealizar en extremo a la música como un lugar dónde se encuentra algo, dónde está el verdadero ser-nótese en el epígrafe de este capítulo la palabra esencia-, parece que está en camino de abandonar toda esencia, pero aún sigue siendo muy influenciado por Kant, pero el Kant que Schopenhauer- su maestro en ese entonces-concibe. También su relación con Wagner será decisiva en sus concepciones sobre la música. Es innegable que este texto tiene las sombras de Kant, Schopenhauer y Wagner, y su romántico entusiasmo nos hace pensar que Nietzsche no ha radicalizado aún su posición frente a la verdad y la cosa en sí; la música es el lugar dónde Nietzsche todavía cree en la esencia.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 41.

Sin embargo, no se puede descartar a la ligera este libro, pues ya tiene sus raíces de la que será más adelante su concepción sobre el sujeto y sus críticas a la tradición metafísica y al cristianismo. Pero tampoco podemos desconocer que por ahora no se ha desligado de Schopenhauer y Wagner y que ese hecho es determinante en su concepción del sujeto, la verdad y la esencia.

Volviendo a la polémica generada por el texto en el ámbito académico, cabe destacar la importancia de los estudios estéticos en ese momento, y todo el peso de la tradición alemana en autores como Kant, Goethe, Baumgarten; es precisamente por poner en cuestión un lugar común de interpretación del mundo clásico como mundo equilibrado, como mundo que controla las pasiones, lo que genera impresión en la obra de Nietzsche. Baumgarten interpretó al conocimiento sensible como inferior al cognitivo siguiendo las huellas de Descartes-subordinar el conocimiento sensible al terreno de la confusión, deslegitimándolo en relación al saber cognitivo-. Nietzsche parte entonces de su “hoy” para pensar su “ayer”. Es lo que considera una idealización falsa del mundo antiguo lo que lo hace ser mal visto por el tradicionalismo viviente del mundo académico-¡también Descartes cuestionó su mundo académico!-.

Luego de este recorrido podemos decir con claridad que género artístico muestra Nietzsche para contrarrestar ese lugar común de interpretación de lo clásico: La tragedia. En la tragedia griega vemos la sensibilidad extrema de los griegos, su desmesura, la fusión entre elementos apolíneos y dionisiacos y en ese análisis la sospecha de Nietzsche por la creencia en el arte griego como arte sólo medido y equilibrado.

¿Qué elementos hay en la tragedia? Hay música-el coro-, palabra, imagen; lo que Nietzsche llama la fusión de elementos apolíneos y dionisiacos, la unión de ambas sabidurías. La tragedia es la expresión de una visión del mundo que no se puede simplificar como equilibrada, ordenada y optimista sino como compleja y trágica. Nietzsche recuerda las siguientes palabras de Sileno -dios menor de la embriaguez, padre adoptivo, preceptor y compañero fiel de Dioniso- que muestran otra sabiduría griega además de la racional y

equilibrada: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto.”⁶¹ ¿Cómo es posible que aquellos griegos hayan podido decir esto y hacer arte dórico? Las palabras de Sileno muestran una capacidad y sensibilidad especial para el dolor. No olvidemos la importancia del destino-la Moira -y su complejidad-. La Moira no puede interpretarse como aquello que ya está predeterminado que suceda, sino como la imposibilidad de un yo- o principio de individuación- que gobierne y explique todos los acontecimientos que suceden.

Esto es importante cuando pensamos en los héroes de la tragedia. Pensemos en Edipo. No podemos entender el desenlace como un premio o un castigo, es decir, no podemos leer la tragedia griega a la luz de preceptos morales sino como acontecimientos trágicos de la existencia. La pregunta ¿es Edipo culpable? No viene al caso, sino la manera como la Moira o destino se hace presente en la vida de los hombres.

Este ejemplo se hace relevante para mostrar la complejidad de la concepción del mundo griego, complejidad que se ve simplificada en la visión moderna que sólo ve el equilibrio y las proporciones del arte dórico. En la tragedia, los héroes están más allá del bien y del mal, en el sentido de que los preceptos morales son insuficientes para aprehender el sentido de estos textos. Vemos pues, que antes de esclarecer el cambio de perspectiva y el desmoronamiento del sujeto como certeza, hay un cambio de mirada del mundo clásico, aquel mundo que siempre ha sido una fuente para los filósofos y para sus lecturas del presente. Un cambio de perspectiva sobre el sujeto, necesitaba un desenmascaramiento de la visión superficial de los griegos en la modernidad.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 44.

2.2.2 Principio de individuación y transformación dionisiaca.

¿Acaso hay un reino de sabiduría del cual está desterrado el lógico?⁶²

Vemos ya en el *Nacimiento de la tragedia* una concepción del sujeto que difiere de la certeza del yo. Si bien en la *Genealogía de la moral* se expresará con mayor claridad el problema de la conciencia, en su primer libro, ya se establece al sujeto como un ente complejo que es habitado por fuerzas pasionales además de estar inserto en roles sociales, propios de la comunidad. Podemos asociar el estado apolíneo con los límites de la civilización: trabajo, familia, deberes civiles; pero lo más importante para nosotros es asociar esto con el principio de individuación, es decir, en el mundo de la apariencia apolínea existe el yo como certeza. Sin embargo, el griego es consciente de los horrores de la existencia, de la mortalidad y el sufrimiento, y descubre en los acontecimientos mostrados en la tragedia, que lo absurdo y lo ilógico habitan la vida cotidiana.

En Nietzsche, ya percibimos un sujeto complejo que no puede llegar a la certeza del yo sin cuestionarla en relación a las fuerzas sociales y de la civilización; y por otro lado, el sujeto de la certeza no puede ser cognitivo, pues todas las fuerzas irracionales y desmesuradas habitan en él. Aquí el yo no es aquel jinete que domina a las pasiones sino que no se sabe si hay tal jinete o si sólo está al lado de ellos sin constituir el centro organizador.

El concepto de *principio de individuación* es tomado de su maestro Schopenhauer. Pero a pesar de que aún no ha existido la ruptura radical con él, ya se percibe un cuestionamiento de este concepto, o por lo menos el cuestionamiento de su fijeza absoluta en el tiempo. Para mostrar esto miremos primero la definición a través de una imagen que utiliza Nietzsche citando a su entonces maestro: “Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un

⁶² *Ibíd.*, p. 130.

mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el principio de individuación.”⁶³

¿No es esta tranquilidad en un yo un intento de seguridad? ¿No es la creencia en el viejo yo cartesiano-aquel alivio de la duda- que necesitaba la certeza para tranquilizarse? El principio de individuación parece tener vestigios del yo cartesiano en cuanto estrato-esencia que está fijado. En la metáfora de la barca, el yo se establece como aquel lugar que está fijado a pesar de las circunstancias, es decir, el sujeto como centro organizador. Pues bien, Nietzsche piensa lo dionisiaco y contrapone este estado al de la racionalidad entendida como organización central de un yo. Para esto, Nietzsche trae al lector el poder de las bacanales y la manera como en ellas se rompe el principio de individuación y se da lugar a una transformación dónde se desgarran el sujeto como unidad, dónde ocurre el olvido de sí: “Dos poderes sobretodo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. En ambos estados el principio de individuación queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural”⁶⁴.

En las fiestas dionisiacas hay un olvido de sí que nos cuestiona sobre el lugar dónde se ubica el sujeto como unidad. Ya lejos de ser una evidencia de la luz natural, el sujeto como certeza aparece ligado a roles sociales, a las jerarquías de la cultura, en nuestras palabras, a nuestras profesiones y lugares culturales: ser de determinada profesión, tener determinado nombre, ser padre, hijo, esposo, etc. Por ello, precisamente en el olvido del principio de individuación hay también un olvido de las jerarquías: “Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la “moda insolente” han establecido entre los hombres”.⁶⁵

Es importante subrayar que no hay una alusión moral en esto, es decir, no es la salida de las cadenas del esclavo que ya es igual a su señor, sino la necesidad

⁶³ *Ibíd.*, p. 44.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 246.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 46.

de todos -por lo menos por algunos instantes- de escapar a las fuerzas de la civilización que impiden que algunos instintos puedan expresarse libremente. El sujeto ya no es una certeza racional-cognitiva que tranquiliza sino una complejidad de fuerzas que entran en conflicto con la civilización. ¿El viejo problema razón-instintos? No. Más bien, la complejidad de muchas fuerzas que quieren poder -ya en los primeros escritos de Nietzsche se pueden ver en sus raíces ideas que desarrollará posteriormente-, es la voluntad de poder lo que se perfila en esta mirada, como también la multiplicidad del sujeto, que no se puede reducir en la antítesis razón e instintos. Además, si se problematiza a la civilización como fijeza de los límites que crea el principio de individuación, tendríamos toda una geografía histórico-genealógica que sólo se desarrollará en el libro de *La genealogía* y que por ahora sólo anuncio. El sujeto entonces se abre a nuevas preguntas en relación al sujeto de la certeza. Preguntas ahora como ¿Es el sujeto una construcción histórica a partir de una manera de concebir la civilización? ¿Es el yo entonces histórico y no innato? ¿Se puede hablar de propio conocimiento sin tener en cuenta los acontecimientos históricos que nos hacen posibles?

Recordemos a héroes trágicos como Edipo y Prometeo y las trasgresiones que hay en cuanto a los roles sociales: Edipo en cuanto a la concepción de la familia y el tabú del incesto; Prometeo en cuanto desobediencia a los dioses. Lo trágico está entonces conectado con lo que mostrábamos de las fiestas dionisiacas: el olvido del principio de individuación en cuanto deber de la civilización.

Pero, ¿Qué pasó con la tragedia? ¿Por qué muere? Esta pregunta será trascendental en el pensamiento de Nietzsche y en lo que nos concierne sobre el sujeto. En esta historia aparece un personaje especial: Sócrates. Y con él, -aunque no puede hablarse de un origen absoluto, sino de una radicalización de una visión del mundo que también está permeada por pensadores como Zenón de Elea y Parménides -una concepción del mundo que no deja lugar a los elementos dionisiacos que pasan a ser vistos como negativos, inmorales y faltos de la verdad-. En el siguiente apartado mostraremos lo que Nietzsche

denomina el hombre teórico y su repercusión en la muerte de la tragedia y por lo tanto en la amenaza a los elementos dionisiacos y su posterior negación y combate hacia ellos. Esa negación del hombre trágico es para Nietzsche una llave de esa falsa creencia en el yo como certeza.

2.2.3 Sócrates, la tragedia y el sueño del hombre transparente.

En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la conciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo. En él,-en Sócrates- el instinto se convierte en un crítico, la conciencia, en un creador.⁶⁶

Una de las cosas que hacen a Nietzsche un filósofo singular es su desenmascaramiento de los lugares comunes en la filosofía y en el saber en general. Tal vez la polémica que suscitó su escrito sobre los griegos se deba a la dificultad que representa para la cultura que le cuestionen sus raíces, en este caso, la visión sobre los griegos que a su vez es la visión de su propio presente. Cuando Nietzsche construye una interpretación de los griegos se pone en combate con la visión que su momento tenía sobre estos hombres. Nietzsche sigue considerando a los hombres griegos como modelos pero precisamente por las razones que han sido veladas por las fuerzas de la civilización entendida como la fijeza de los límites a través de la represión de los elementos dionisiacos.

Pues bien, la muerte de la tragedia está relacionada con esta represión de las fuerzas dionisiacas, represión que se hace patente en la actitud de Sócrates y Eurípides ante la tragedia griega.

En los diálogos de Platón vemos la manera como Sócrates cuestiona a sus conciudadanos, los invita al propio conocimiento y les reprocha que no sepan con toda claridad explicar por qué hacen lo que hacen. Así, desfilan los poetas, los sofistas, los amigos, entre otros, que se ven llevados por el método mayéutico a un lugar sin salida donde triunfa la tesis socrática que consiste en

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 234.

esto: “La sabiduría consiste en el saber, y no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro”. Qué lejos se encuentra esta sabiduría de la que aparece en la tragedia griega -la tragedia de Esquilo y de Sófocles- dónde se hace difícil un saber transparente y perfectamente comunicable. El principio socrático de la total transparencia, de la total correspondencia entre lo dicho, lo pensado y lo hecho, es el arma mortal que no soportó la tragedia, ella tan apta para la sabiduría dionisiaca que muestra las fuerzas de la vida -fuerzas en ocasiones sin capacidad de representación- y como saber no explicativo-racional. El tipo de hombre teórico es entonces una amenaza para el tipo de hombre trágico, en el primero se instala la ilusión del sujeto como transparente para sí, o por lo menos como deber de ser transparente para sí. La máxima socrática: “conócete a ti mismo” encierra ese esfuerzo por saber de sí con seguridad y va ligado al sujeto como certeza que Nietzsche pone entre signos de interrogación.

Según la máxima socrática, la tragedia griega es una ignorancia, pues lo que no es transparente está ligado a la confusión y ello a lo negativo. Si lo más importante es la claridad, y esta es asociada a la verdad, para Sócrates la tragedia es nociva porque no dice la verdad, entendida esta como el lugar de la coherencia lógica y transparente, es decir, la tragedia no está dirigida al entendimiento. Por eso éstas palabras fuertes de Nietzsche: “¿Acaso hay un reino de la sabiduría del cual está desterrado el lógico?”.⁶⁷ Y más adelante: “Los fanáticos de la lógica son insoportables, cual las avispas”⁶⁸.

La exigencia racionalista de Sócrates tiene como principio la inteligibilidad del conocimiento, lo que Nietzsche considera como un atentado contra la sabiduría dionisiaca y ubica este problema en la antítesis que se ha dado entre razón e instintos, pues para Nietzsche -heredero del siglo de las Luces- la creación artística, en este caso la tragedia, está vinculada a fuerzas creadoras inconscientes que no son obstaculizadas por un excesivo trabajo del entendimiento como proceso crítico. Para Sócrates la tragedia es irracional por su falta de claridad teórica, su poca transparencia para la racionalidad y su falta

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 130.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 234.

de virtud, pues como sabemos, el conocimiento y la virtud están íntimamente ligados en su pensamiento.

Mucho más fácil para Sócrates identificarse con las obras de Eurípides que también perseguían las máximas de la comprensión del entendimiento y la claridad. La racionalidad pretende ser consciente y esas fuerzas luchan con elementos inconscientes que para Nietzsche son la base para toda creación. La falta de certeza es repudiable para el racionalismo socrático, por ello, vemos el primer gran interrogante de Nietzsche hacia el sujeto como certeza: En este sujeto hay una negación de la complejidad de fuerzas que se quieren imponer, fuerzas que no son necesariamente detectables, reconocibles con el entendimiento. La tragedia emerge cuando el sujeto no puede dar cuenta de todo de manera inteligible. Lo que Nietzsche está cuestionando desde los mismos griegos es la visión simplista de creer en un sujeto como certeza, unidad, evidencia del pensamiento, una seguridad, una roca; así, lo interroga poniendo en evidencia a la tragedia, las fuerzas que se dan en el hombre y la imposibilidad de simplificar toda esa complejidad con la palabra yo.

La crítica a la visión de los griegos como racionalistas equilibrados, la crítica al racionalismo socrático y su negación de las fuerzas instintivas-dionisiacas no son meras alusiones a un pasado remoto; tienen la fuerza de combatir su propio presente y en lo que nos concierne en este escrito, tiene la fuerza de poner en tela de juicio un sujeto a-histórico y evidente para la razón.

Si la visión de los griegos cambia también lo hace la de nosotros mismos. El yo y la conciencia ya no son unas realidades tan obvias, pues lo más cercano puede ser lo más extraño. En los primeros escritos de Nietzsche se perfila su visión escéptica ante un yo como certeza y unidad. Pero es en su obra *Genealogía de la moral* dónde va a construir su visión de sujeto, especialmente en cuanto a lo que llamamos la conciencia. Si en *el nacimiento de la tragedia* Nietzsche se detiene en la tradición griega, será luego consciente de que necesita ahondar en la tradición judeo-cristiana de la que también somos herederos; en últimas, si nos queremos conocer a nosotros mismos, no sólo tenemos que ahondar por nuestros recovecos sino ir hacia afuera y revolver la

historia griega y judeo-cristiana, si no hacemos eso, seremos aún más extraños para nosotros mismos, o más que extraños, seremos ciegos.

Ya dimos el primer paso en la puesta en cuestión del sujeto como certeza, el paso fue desenmascarar la visión tradicional de los griegos y resaltar la imagen de lo dionisiaco como la expresión de las fuerzas de la naturaleza que ponen en cuestión la autotrasparencia de sí.

2.3 LA GENEALOGÍA DE LA CONCIENCIA. EL SUJETO Y LA MORAL

2.3.1 La genealogía

La historia de la génesis del pensamiento, no como historia de su origen sino de su devenir, es, pues, la verdadera liquidación de la cosa en sí e implica el nacimiento de un pensamiento nuevo, no orientado ya por el impulso metafísico de la fundación en ninguna de sus formas.⁶⁹

En el lenguaje común se utiliza la palabra conciencia para referirse a un lugar en el interior del hombre, así, se dice que una persona tiene poca conciencia - que parece decir poca ética- o determinado individuo no hizo algo “con conciencia”. En últimas, todavía estamos ligados a concebir la conciencia como un estrato sólido e innato que tenemos y que nos permite discernir entre lo bueno y lo malo; también como un lugar que se confunde con lo que llamamos yo, pues en nuestra conciencia, se dice, podemos tener una cierta libertad de elección para actuar correctamente.

El problema de la conciencia atraviesa toda la obra de Nietzsche, pero dónde su reflexión se hace más aguda sobre esto es en su texto de la *genealogía*. Anteriormente habíamos visto la imposibilidad del sujeto de concebirse como unidad y certeza y la manera como aparecía una transformación en las fiestas dionisiacas. Es decir, el nexo que había entre sujeto como certeza y rol social. En este texto, la genealogía, será el método que Nietzsche utilice para mostrar el nexo entre conciencia y fuerza social-histórica.

⁶⁹ VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Ediciones Península, 1989. p. 134.

La conciencia no es aquí un lugar innato del hombre, sino un lugar que sucede, es decir, un acontecimiento que se ha hecho a través de fuerzas que se han impuesto. La conciencia y el yo no son instancias evidentes para la razón sino lugares contruidos históricamente por valoraciones que se han impuesto sobre otras -la propuesta de una transvaloración de los valores está relacionado con esto- valoraciones que se han creído naturales por la visión a-histórica que se ha tenido.

¿Qué es entonces la genealogía? Una documentación histórica, entendida esta en términos de acontecimientos y devenir; es un uso de la historia, uso que no intenta decir una verdad absoluta sino construir una interpretación a partir de ella. Es utilizar la historia para algún fin específico, con la importancia que le da Nietzsche al problema del valor. La pregunta que está detrás de la genealogía no se refiere a la objetividad de los hechos sino al valor de las verdades contruidas en el tiempo, por ello, la genealogía no se entiende sino como devenir. No es entonces perseguir el origen sino el valor de determinada cosa en un momento determinado.

La paradoja es que muchas veces el historicismo ha sido a-histórico, pues los hechos no dicen nada de las valoraciones, los intereses, la voluntad de poder de las verdades; en la genealogía hay una persecución por los valores y en el caso de *La genealogía de la moral* la pregunta que está detrás de los tratados que componen el texto la dice explícitamente Nietzsche en el prólogo:

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿Y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁷⁰

Lo que se pone en cuestión es el valor de la moral y decir esto es preguntarse por el valor de lo que ha sido la vida humana durante milenios enteros. Ese poner en cuestión y hacer una crítica del valor de la moral necesita una exhaustiva documentación, por esto, Nietzsche es muy enfático en el carácter

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1998. p. 24.

histórico de su investigación y su alejamiento con las historias de la moral construidas antes de él, pues en ellas hay un sentido a-histórico más preocupado por ennoblecer determinada región geográfica que en determinar los valores de la moral, es decir, a la moral se la había considerado como un hecho, como algo dado, ya sea por Dios, ya sea como elemento de la conciencia del hombre. En últimas, la moral se había buscado en el azul de los cielos: “Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo”⁷¹.

La moral ya no sería algo dado, y lo bueno y lo malo algo innato en el corazón de los hombres. Si el azul de los cielos se abandona, el color que utiliza Nietzsche es el gris: “el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana.”⁷²

Decíamos anteriormente que Nietzsche desenmascaraba el lugar común del clasicismo, pues ahora intenta quitar el velo de la moral como algo dado y hacer una crítica de esta con su investigación genealógica. Caminar hacia los orígenes ya no se refiere a la búsqueda de una fundación o causa primera, sino a la manera como ha sido utilizada en el tiempo determinado valor moral, y mostrar cómo es posible una manera de valorar distinta, en últimas, mostrar que las valoraciones morales están susceptibles de ser otras, es decir, que los valores no son absolutos escritos en el cielo sino realidades de hecho que pueden favorecer o perjudicar la fuerza de la vida.

La pregunta genealógica ya no persigue las esencias, ya no pregunta ¿Qué es lo bueno? Sino que intenta ubicar por qué valoramos de determinada forma, que hay detrás de lo que se ha denominado bueno, cual es el valor de lo bueno. La fuerza de la genealogía va dirigida a perseguir la ilusión y el autoengaño que han estado imbricados en la tradición judeo-cristiana que hemos heredado. Ilusión y autoengaño que no son entendidos como errores ausentes de una verdad que Nietzsche conoce sino como autoengaños que

⁷¹ *Ibíd.*, p. 24

⁷² *Ibíd.*, p. 29

nos han perjudicado. Lo importante aquí no es la verdad en términos de coherencia lógica y transparencia sino si valorar de determinada forma ayuda a la vida o la perjudica. La genealogía es entonces la pregunta por la necesidad o no de determinadas valoraciones morales y entretanto por su desenmascaramiento como naturalmente buenas o como propias de la conciencia del hombre.

La historia y la filología son las herramientas que tiene Nietzsche para combatir los lugares comunes de lo que entendemos por bueno y por malo. Con esas herramientas, Nietzsche nos muestra que las valoraciones morales no han sido siempre las mismas, y que lo malo no siempre ha sido lo que hemos heredado de la tradición judeo-cristiana.

2.3.2 De lo bueno-malo a lo bueno-malvado.

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria.⁷³

En un momento histórico donde todas las minorías reclaman la igualdad de derechos y oportunidades, donde tenemos cada vez que tener más cuidado en nuestras denominaciones -al negro decirle afroamericano, al gordo, sobrealimentado y al cojo, discapacitado; y ni que decir del género, pues si vas a hablarle a varios tienes que decir: Hombres y mujeres, chicos y chicas, para no llevarte un reclamo airado de alguna feminista- tal vez nos parezca extraño la manera de valorar de otro momento histórico.

Nietzsche supo ver en la filología las transformaciones que tienen las palabras de acuerdo a las valoraciones que padezcan en determinado momento. En otro contexto no era un problema burlarse del bufón que entretenía al rey, luego pudo ser motivo de compasión; las valoraciones cambian y a veces creemos que siempre han estado ahí, que siempre han sido las mismas. Los hábitos nos hacen creer que hay cosas completamente naturales y de esa manera tenemos

⁷³ *Ibíd.*, p. 50.

a veces la ilusión de creer que lo bueno y lo malo son asuntos naturales que habitan en la conciencia del hombre.

Pero no siempre han reinado las ideas de igualdad para todos y de inclusión para las minorías. Los orígenes etimológicos de la palabra bueno en varias lenguas no se refiere a un asunto moral sino a lo privilegiado, a los nobles, a la aristocracia, a lo anímicamente privilegiado, anímicamente noble; en contraposición, lo malo es lo abyecto, lo bajo, lo simple, lo vulgar. El hombre privilegiado se sentía distinto del hombre vulgar sin ninguna caracterización moral, simplemente afirmando la diferencia o lo que denomina Nietzsche el *pathos de la distancia*. Ésta mirada del hombre privilegiado era inocente y no escondía una mala conciencia u odio, simplemente la afirmación de la contraposición entre ellos y los demás: "...designaba al hombre simple, vulgar, sin que, al hacerlo, lanzase aún una recelosa mirada de soslayo, sino sencillamente en contraposición al noble."⁷⁴

Lo bueno no tenía que ver entonces con los sentimientos no-egoístas. Lo que resalta Nietzsche del concepto de bueno es captar el rasgo de carácter que significa. No sólo los propietarios y los señores, sino en relación a significados como los veraces, los nobles, los saludables. Nietzsche se dirige de la preeminencia política a la preeminencia anímica para indicar que los valores de los buenos en este sentido se contraponían a lo malo sin caracterizar esto con valores morales no-egoístas y filantrópicos.

Ésta dirección es modificada por una manera distinta de valorar -lo que hace a los valores susceptibles de ser modificados, transvalorados- que Nietzsche ubica en la casta sacerdotal. Antes, aclara que los conceptos en la humanidad primitiva se ubican en la superficie, es decir, designan las cosas más visibles y de una manera no-simbólica. Por ejemplo, los conceptos de puro e impuro se diferenciaban con claridad: "El puro, es, desde el comienzo, meramente un hombre que se lava, que se prohíbe ciertos alimentos causantes de

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 40.

enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo, que siente asco de la sangre, -¡nada más, no mucho más!”⁷⁵

Notemos que las palabras están muy cerca de las cosas. No hay un lenguaje simbólico o extremadamente representativo. Y notemos también, que las palabras “puro” e “impuro” no se refieren a alusiones muy complejas sobre la espiritualidad y la conciencia. Hoy escuchamos cosas como “pureza del corazón”, “pureza de los pensamientos y sentimientos”; es decir, toda una región espiritual y profunda.

Éste cambio de mirada, que no se reduce a lo puro y lo impuro sino que se extiende a la transvaloración que va de la contraposición entre bueno-malo a bueno-malvado se debe a la casta sacerdotal. ¿Por qué? Lo primero que señala Nietzsche es el terreno dónde vive esta casta sacerdotal, es decir, en la inactividad. Si los saludables aristócratas tenían actividad, la casta sacerdotal se caracteriza por la incubación de ideas: “Desde el comienzo hay algo no sano en tales aristocracias sacerdotales y en los hábitos en ellas dominantes, hábitos apartados de la actividad, hábitos en parte dedicados a incubar ideas y en parte explosivos en sus sentimientos, y que tienen como secuela aquella debilidad y aquella neurastenia intestinales que atacan casi de modo inevitable a los sacerdotes de todas las épocas.”⁷⁶

Los juicios de valor aristocrático-caballerescos van a estar marcados por la actividad y no tanto por la incubación de ideas, es decir, en la designación de bueno y malo no se encontraba todo un ancho predominio de la interioridad humana que apenas daba sus primeros pasos. Por esto, son antitéticas las maneras de valorar de la casta sacerdotal y de la aristocracia caballerisca: “Los juicios de valor caballero-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra,

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 44.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 44

las aventuras, la caza, la danza, las peleas, y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo.”⁷⁷

A través de las transformaciones conceptuales, Nietzsche nos introduce en el problema de los juicios de valor, entendidos estos como maneras de vivir, hábitos de existencia a través de ciertas valoraciones. De aquí se sigue, que la casta sacerdotal se defiende con las ideas ante la evidente insuficiencia fisiológica en relación con los caballeros-aristócratas, así, lo bueno ya no es aquello que se contrapone a lo bajo, lo miserable, lo que está debajo de; sino que aparece una nueva antítesis valorativa en dónde lo bueno pasa a ser lo no-poderoso, los valores no-egoístas y en fin, todo aquello que no depende de la salud vigorizante y la actividad.

Ésta inversión tiene sus raíces genealógicas en la casta sacerdotal judía, un pueblo que ante los continuos ataques e invasiones ideó un tipo de venganza espiritual ante su impotencia real y física. Si escuchamos los textos de los profetas en la biblia, nos damos cuenta la cantidad de maldiciones que están dirigidas hacia los pueblos que amenazan a los judíos o hacia los mismos judíos cuando se quiere explicar la desgracia del pueblo por las invasiones como si fuera un castigo de Dios por la desobediencia del pueblo. Nietzsche subraya la necesidad del pueblo judío de una explicación imaginaria gracias a la impotencia de su situación-rasgo esencial es las naturalezas metafísicas-.

La impotencia hacia los poderosos y ante la situación difícil que los hacía sentir débiles, es el material para transformar la antítesis de bueno-malo a bueno-malvado. El malvado ya se ubica como el enemigo, ya no es una denominación que afirma la diferencia-*el pathos de la distancia*-sino que es combativa y resentida. Para la casta sacerdotal judía, Dios es para los que sufren, para los débiles; y el castigo-o el abandono de Dios-es para los orgullosos y fuertes.

Nietzsche cuestiona esta manera de valorar especialmente por su unilateralidad, es decir, la pobre visión de mirar en una sola dirección y abrir una brecha radical entre lo bueno y lo malo; además, el carácter estático de

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 45.

éstas denominaciones, es decir, la falsa creencia en considerar éstos juicios como absolutos, propios de la conciencia del hombre o normas dadas por Dios.

La genealogía y la filología son herramientas del autor para mostrar el devenir de las valoraciones humanas y su posibilidad de ser cambiadas y cuestionadas. Nietzsche está mostrando que la moral no es algo dado sino que está ligado con acontecimientos-historia-y juicios valorativos-antropología-.

Con la nueva antítesis bueno-malvado, triunfa la moral de los débiles. Pero no olvidemos que es precisamente por la casta sacerdotal y la incubación de ideas que el hombre se vuelve más profundo, más interesante y por supuesto, más malvado. Es en ese terreno dónde se amplía su interioridad, dónde se hace más complejo, en últimas, no podemos tratar el problema de la moral creyendo estar por fuera de ella sino al contrario, hacemos parte de todo ese recorrido del alma humana, la encarnamos con todas sus complejidades. No podemos decir ya que la conciencia depende de un yo sino que es la complejidad de las valoraciones a lo largo de la historia, pues no somos más que un cruce de discursos y de valoraciones. La conciencia está ligada a la fuerza de las costumbres sociales y el yo no es una instancia única y a-temporal.

En el mismo texto, Nietzsche desenmascará la falsa idea de una conciencia individual desligada de las costumbres y las valoraciones históricas. La conciencia está más cerca a un producto social que a un lugar innato del hombre.

2.3.3 La conciencia y la camisa de fuerza social.

Con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable.⁷⁸

Veámos que no se concibe la genealogía sin la historia viva de los juicios valorativos del hombre. Pues bien, la conciencia no puede entenderse por fuera de ser un acontecimiento.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 77.

El sujeto como certeza tenía la conciencia en la evidencia de la razón, es decir, era atemporal o por lo menos no era concebida como una memoria social. Para Nietzsche, acercarnos a la conciencia es también referirnos a la memoria y el olvido; esto está ligado al tema del sujeto de la certeza, ya que éste reconoce su conciencia como propiedad sin tener en cuenta una larga memoria humana que la hace posible. Creer en el yo sin historia y sin cultura es la ceguera que Nietzsche desenmascara haciendo una genealogía de la conciencia.

Si antes subrayábamos la importancia de la antítesis bueno-malvado, ahora los conceptos que son sometidos a examen son los de culpa y responsabilidad asociados a la memoria y el olvido. En la *genealogía de la moral* el Nietzsche filólogo nos muestra con su escritura la manera viva de los conceptos, sus movimientos, sus cambios en los contextos; por esto, su manera de hacer filología no es ir hacia el verdadero significado de las palabras, porque éste lugar preciso no existe sino asociar los significados con los juicios de valor que se hagan los hombres. El lenguaje estaría ligado a las valoraciones humanas y si estas varían también lo hacen los significados.

Una vez está la crítica de hallar ciertas valoraciones como a-temporales, se nos abre la siguiente pregunta: ¿por qué existe la culpa? Para responder a esto, Nietzsche nos habla de todo el trabajo que ha hecho el hombre sobre sí mismo. La conciencia no puede entenderse sin la fuerza de las costumbres en el hombre, es decir, es con la civilización como el hombre se vuelve calculable y responsable. Pero el hombre no siempre es consciente de sí mismo, incluso no lo es completamente prácticamente nunca, pues de ser así, estaríamos conscientes por ejemplo de todo el trabajo corporal y digestivo; somos animales olvidadizos y no soportaríamos la existencia sin una dosis grande de olvido, pues sólo esto da sitio para lo nuevo: “Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que olvidar representa una fuerza, una forma de la salud vigorosa, ha criado en sí una fuerza opuesta a aquella, una memoria

con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos; a saber, en los casos en que hay que hacer promesas.”⁷⁹

Hay una relación entre la conciencia y la memoria; además, la memoria está ligada al hecho de hacer promesas y por lo tanto a lo que llamamos responsabilidad. ¿Promesas a quien? ¿Las promesas están conectadas con deudas? Prometer es responder de sí mismo para el futuro. Si yo prometo que mañana iré a determinado lugar me estoy haciendo calculable y no podemos concebir una vida social sin el presupuesto de la promesa y la responsabilidad; pero aquí el tema no es si eso está bien o está mal sino mostrar cómo la conciencia está ligada a éstos conceptos y valoraciones y la imposibilidad de separar lo que es la conciencia con lo que es la sociedad y la civilización.

No hay eso de conciencia personal ya que ella es una construcción social y cultural a través de valoraciones impuestas; no hay conciencia original, tal vez una manera particular de organizar los discursos: discurso familiar, escolar, etc. El yo no tiene una conciencia ni es la conciencia; el yo está relacionado con el rol social que se tenga, con una organización social que está construida sobre la base de la responsabilidad y la memoria, es decir, de hacer promesas, de ser calculable y predecible como requisito para la vida en sociedad.

Si articulamos esto con el apartado anterior, lo bueno y lo malo no es otra cosa que las voces de la camisa de fuerza social en nosotros y por lo tanto, la conciencia-que no es personal-es la voz de otros en un organismo, otros que son la autoridad en determinado lugar: “La presencia en nosotros de un impulso a cumplir determinadas acciones “morales” es lo que se llama la voz de la conciencia. Ahora bien, para Nietzsche, la misma no es otra cosa que la presencia en nosotros de la autoridad en la comunidad en que vivimos”.⁸⁰ Aquí, el “nosotros” no es la certeza del yo sino la inevitabilidad de encarnar la voz de otros.

Ya habíamos observado cómo el principio de individuación -que podemos llamar yo o conciencia indistintamente- desaparecía en las fiestas dionisiacas,

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 76.

⁸⁰ VATTIMO, *Op. cit.*, p. 97.

mostrando ya Nietzsche la relación entre el sujeto como certeza y los roles sociales que se asumen. Con esto, se pone en entredicho el sujeto como unidad y certeza, y la conciencia como lugar indestructible y natural. El yo, la conciencia y el sujeto -intentos de llamar una identidad personal- no son aislados de la fuerza de las costumbres sociales que hacen ver ciertas cosas cómo válidas para todos y para siempre.

El sujeto para Nietzsche, al no poder reducirlo a una unidad y certeza, entra en conflicto con las fuerzas sociales y tiene una conciencia que es memoria que posibilita ser responsable y responder por el futuro. Toda esta memoria no se logró con un pacto social civilizado a la manera de Rousseau sino que se hizo con muchos horrores, dolores, sufrimientos; que el hombre se deshabituara a ser olvidadizo, que se haya construido un tiempo para hacer promesas no pudo ser posible por un pacto entre hombres civilizados sino a través de la fuerza de unos sobre otros. La memoria fue grabada con dureza:” Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria-éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra”.⁸¹

La conciencia se convierte en un instinto dominante por toda la prehistoria del hombre, por todo su factor histórico; no se concibe un sujeto por fuera del tiempo ni ninguna denominación que absolutice la identidad personal convirtiéndola en un fenómeno a-temporal. Nociones como alma inmortal o conciencia innata son reducidas al absurdo por el método genealógico.

La conciencia entonces está relacionada con la civilización, es decir, con la necesidad social de reprimir ciertos instintos. El sujeto se ve entonces enfrentado a fuerzas conflictivas que quieren realizarse a pesar de las prohibiciones culturales. Eso que se ha llamado alma, vida psíquica, mundo interior, y en fin, todas las denominaciones que se refieran al adentro del hombre, a su profundidad, a sus sentimientos o pensamientos, son denominaciones ligadas al conflicto entre voluntades insatisfechas.

⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. cit., p. 79.

El mundo de la civilización -que nos protege de la anarquía- se ha conquistado con el sometimiento a ciertos instintos que no cesan de querer imponerse y que no se pueden suprimir totalmente. Para Nietzsche la vida interior está ligada a la no satisfacción hacia afuera de ciertas fuerzas e instintos como la crueldad. Al no poder satisfacer esos instintos hacia fuera, el hombre se ha diseñado todo un mundo interior de culpa: “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro-esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina “su alma” “⁸².

La conciencia, el yo, el alma, el sujeto -denominaciones sobre una identidad personal- aparecen como un producto social y cultural, implicado en las valoraciones morales hechas en nuestro tiempo histórico y prehistórico. Decir yo es decir también cultura, civilización, costumbres, camisa de fuerza social. Lo que Nietzsche pone en interrogación es concebir al yo como un lugar indestructible que llega al colmo de la mentira con la idea de la inmortalidad del alma y el atomismo anímico-es decir, la creencia en el alma como lugar indestructible, como esencia fija-.

Si podemos fijar y definir algo con exactitud es porque negamos la historicidad de ello. También el sujeto se concibe como devenir, como suceso en el tiempo y por ello la imposibilidad de definición y de concebirlo como evidencia de la razón, creación de Dios o innatismo: “Todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia.”⁸³

Si la conciencia está condicionada por las valoraciones sociales, Nietzsche es consciente que para saber de nosotros tenemos que saber de nuestra tradición que más nos influye: el mundo clásico -que trabajamos anteriormente- y el cristianismo que es para Nietzsche la manera de valorar que ha permeado al mundo occidental. El sujeto ya no se puede concebir como evidencia sino que entra en relación con la moral y la historia, por lo tanto, con el cristianismo.

⁸² *Ibíd.*, p. 109.

⁸³ *Ibíd.*, p. 103.

2.4 PSICOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto, - a partir de ahora todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor a la vida, garantizador de futuro, suscita desconfianza.⁸⁴

Cuando nos referíamos a la antítesis de bueno-malvado, mostrábamos una forma de valorar que condena las valoraciones egoístas y ensalza valores como la humildad, la sencillez, identificándose más con los que sufren. Pues bien, en el cristianismo encontramos también esto que culmina con las bienaventuranzas, el canto de mayor venganza espiritual. Los bienaventurados tendrán el reino de Dios que no está en este mundo, su premio es su sufrimiento; mientras los poderosos son los que no pueden ver a Dios, pues están cegados por los intereses terrenales de poder, dinero y egoísmo. Ésta manera de valorar es para Nietzsche una negación de la vida, pero ¿Qué es la vida para Nietzsche?

Para Nietzsche el concepto de vida es tomado en un sentido fisiológico, es decir, la salud es un temperamento alegre, contento en la tierra, vigoroso. La vida está siempre de este lado y la creencia en un más allá es para Nietzsche una manera de negación del aquí y el ahora. Nietzsche, una vez más es un agudo filólogo. Se detiene en los conceptos y las valoraciones y palabras como Dios, espíritu y alma tal como las valora el cristianismo, le parecen unas ficciones peligrosas, especialmente, cuando se antepone al mundo de los sentidos, otro mundo ubicado en un más allá. Esto es para Nietzsche una manera de negar la vida, un querer falsearla por estar aburrido de ella. Es decir, la creencia en el más allá es un escudo, un combate contra una vida que degenera, contra un sufrir de la vida: “¿Quién es el único que tiene motivos para evadirse, mediante una mentira, de la realidad? El que sufre de ella”.⁸⁵

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *El anticristo*. Op. cit., p. 74.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 40.

Vemos pues que para Nietzsche el concepto de vida está ligado al mundo de los sentidos y por esto Zaratustra dice que el hombre debe devolverle el sentido a la tierra, el amor al mundo. Para Nietzsche las valoraciones del cristianismo y todo su complejo manejo de los instintos, está ligado a un odio a lo natural y por ello se vio obligado a un mundo del más allá, a una promesa que no se cumple en este mundo. Las bienaventuranzas es una promesa para los que sufren y de ellos se dice, es el reino de los cielos.

Nietzsche ubica ésta creencia en el más allá, en el ideal más fuerte que ha estado entre los hombres: el ideal ascético. Éste es para Nietzsche un ideal que ha permanecido en la tierra y que tiene como base la búsqueda de la seguridad, es decir, una manera que ha diseñado el hombre para soportar la vida, pero es el sacerdote el portavoz principal de este ideal: “El sacerdote ascético tiene en aquel ideal no sólo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés.”⁸⁶

El sacerdote ascético tiene en ese ideal su poder sobre los demás. Si las bienaventuranzas eran precisamente para hombres enfermizos, el sacerdote tiene toda una comunidad de personas enfermizas que se aferran a éste ideal como protección contra su vida que degenera. Éste ideal es una estratagema para la conservación de la vida, una lucha contra el hastío. Si el ideal ascético ha triunfado en la tierra es por su promesa de redención del sufrimiento, es decir, por darle al dolor una razón, un sentido; mejor ese sentido que la nada.

El sentido del sufrimiento está relacionado con la noción de deuda y de culpa. Veíamos anteriormente la interiorización del hombre como retaliación de los instintos hacia sí mismo ante la imposibilidad de ser expulsados hacia fuera. Pues bien, la culpa es precisamente la crueldad hacia sí mismo que tiene como premisa la idea de una deuda con Dios.

Para Nietzsche-y una vez más gracias a su dinámica concepción de la filología-la deuda tiene su genealogía en la relación entre el acreedor y el deudor; el primero podía castigar al segundo a falta del cumplimiento del pago. El

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. cit., p. 151.

acreedor sentía placer en castigar, un cierto bienestar como compensación a la deuda no pagada. Si decíamos que la interiorización era el reverso de los instintos hacia fuera, pues la crueldad también se vuelve hacia sí mismo; es decir, la crueldad se espiritualiza. La crueldad espiritualizada es interpretada por el cristianismo como culpa y pecado; y la relación entre deudor y acreedor se ve transformada en deuda con Dios por morir en una cruz por nosotros.

Si comparamos el Dios judeo-cristiano con los dioses griegos, nos encontramos con ésta diferencia principal. Los dioses griegos eran pasionales, es decir, se diferenciaban de los humanos por lo poderosos pero no por sus diferencias de temperamento. Así, vemos como estos dioses eran conducidos por la envidia, la ira, el erotismo o simplemente su despotismo. La relación entonces con la culpa era muy distinta. Para los griegos la fatalidad estaba ligada a la Moira o al designio de los dioses, es decir, de alguna manera ellos eran responsables de lo que ocurría, por esto, la noción de pecado era absurda, pues los dioses eran también responsables de lo que podría pasar. Así, si se sufría no se hallaba la causa de esto en uno mismo sino en la fatalidad o en el desfavor de los dioses.

Para Nietzsche, el sujeto no escapa de las valoraciones cristianas que nacen de la venganza que se origina en la casta sacerdotal judía-venganza de los débiles que crean una victoria espiritual para soportar la existencia-, de la creencia en el más allá y la condena al mundo de los sentidos, a este mundo, el único mundo. El sufrimiento es justificado como favor de Dios -las bienaventuranzas- pero la culpa y la noción de pecado acompañan el sentido del sufrimiento. Todas éstas valoraciones implican una decadencia fisiológica, un desvalorar la vida, pero a su vez, un alivio y soporte para muchas personas; soporte y seguridad ante el hastío y la falta de sentido del sufrimiento.

El sacerdote ofrece un sentido al sufrimiento y aprovecha el sentimiento de culpa para darle forma de pecado, es decir, para que haya que buscar una culpa pasada que justifique el sufrimiento y así encontrar su causa: "Debe

buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un estado de pena”.⁸⁷

El sentimiento de culpa y pecado nos liga al problema de la voluntad, pues al ser aparentemente libres de nuestras acciones, tenemos la posibilidad de no pecar. Pero es precisamente esta libertad de la voluntad la que será sometida a sospecha, pues si no creemos en una conciencia innata que no depende de los factores culturales, la idea de una voluntad libre también es dudosa.

2.5 LA VOLUNTAD: DE LO SIMPLE A LO COMPLEJO

Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; el “agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo.⁸⁸

Si no podemos creer en la conciencia como instancia innata e independiente de las valoraciones y acontecimientos históricos y prehistóricos, la voluntad entendida como lugar o facultad del yo también es sometida a fuerte interrogación.

La voluntad ha sido entendida como instancia del yo, lugar de la deliberación para actuar de la mejor forma, así, el acto debe ser antes sometido a juicio por un agente racional y autónomo. Ésta manera de entender la voluntad sigue estando muy cerca de lo que se ha llamado el libre albedrío-que consiste en la creencia de la libertad de nuestras acciones a través de un agente moral que delibera-creencia que tiene implicaciones religiosas, éticas y políticas. Religiosas en cuanto la creencia en un Dios que nos dio la libertad de elegir entre el bien y el mal a través de la facultad de la voluntad; éticas en cuanto debemos elegir de la mejor manera para que nuestros actos logren una mejor convivencia y políticas en cuanto el sistema penal castiga las decisiones que perjudican las convivencias, decisiones que se supone se hicieron en entera libertad.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 181

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 59

En todos estos ejemplos, aparece una voluntad libre que está guiada por un sujeto o agente moral quien guía la acción hacia determinado fin. Podríamos construir la siguiente definición de voluntad: “Es una facultad intelectual que representa la fuerza del yo para dirigir y mantener la orientación de la acción hacia el cumplimiento de los objetivos”. Es precisamente esta idea de voluntad la que Nietzsche no comparte por fuertes razones argumentativas.

Para Nietzsche, la voluntad está rodeada de una cantidad de factores que la hacen muy compleja: factores de temperamento, de intereses, de costumbres, de ideas; es decir, la voluntad no puede entenderse como un juicio intelectual sino como un acontecimiento que vive un fenómeno difícil de explicar que podríamos llamar simultaneidad. Ya advertíamos la necesidad humana del olvido, es decir, la conciencia de la imposibilidad de saber toda la simultaneidad de los acontecimientos-una vez más, la crítica de Nietzsche se refiere a la unidad de sentido y acción, es decir, a simplificar la voluntad como instancia independiente-. La voluntad es compleja por su simultaneidad que no es otra cosa que la multiplicidad de factores que la influyen y que van desde los biológicos hasta los sociales y culturales. ¿Es posible medir la implicación de la fuerza autoritaria de la comunidad en una acción? ¿Hasta dónde influye el temperamento-que no es sólo psicológico sino fisiológico: lo que se comió, lo que está pasando en el sistema digestivo-en una acción? Para Nietzsche, la voluntad se ha simplificado al considerarla una deliberación del yo. Esta manera de concebir la voluntad está ligada a la creencia en un agente-sujeto de la certeza, es decir, en un yo libre y sólido que delibera sus acciones.

La complejidad de la voluntad se debe a que Nietzsche no acepta que se sustraiga o aisle este problema para ser tratado separadamente, es decir, como una facultad. La voluntad está necesariamente ligada a todos los factores que he mencionado, y eso la hace ser compleja. Hemos sido muy ingenuos al darle tanto lugar a la conciencia y a la voluntad: “Sensaciones y pensamientos

son algo extremadamente insignificante y raro en relación con el incontable número de acontecimientos que ocurren en cada momento.”⁸⁹

¿Qué sería entonces la voluntad? ¿Si no hay agente, cómo es posible entender los actos humanos? Para responder esto, Nietzsche destruye otro lugar común, otra falsa creencia: La creencia en que luego de las causas siguen los efectos. El agente moral es entendido en la tradición filosófica como la causa de los actos, de sus efectos. Si no hay tal causa del agente, la voluntad son los actos mismos, es decir, la causa no se diferencia del efecto. La causa de la acción es el mismo impulso muscular que hace y no una instancia que está detrás de la acción como un jinete que dirige; el efecto no es consecuencia de la causa sino que ambas son ejecuciones. Es el privilegio del verbo-el hacer-sobre el sustantivo-el agente-, la preponderancia de lo que se hace por quién lo hace, pues ese quién no es la causa sino que el quién y la acción no se separan, son puro hacer:

Nos separamos a nosotros, los hacedores, de los hechos, y utilizamos esta pauta en todo lugar. Buscamos un hacedor para cada acontecimiento. ¿Qué hemos hecho? Hemos malentendido la sensación de fuerza, tensión, resistencia, una sensación muscular que es ya tanto el comienzo del acto como la causa...Una secuencia necesaria de estados no implica una relación causal entre ellos.⁹⁰

La voluntad es compleja porque el sujeto lo es. Este no puede simplificarse como unidad y evidencia de la razón. Los instintos juegan un papel predominante en la voluntad, pero los instintos no es aquello que es antitético de la razón, sino que están ligados a formas heredadas. No podemos entender el instinto solamente como aquello que no se puede reducir a la civilización-como lo antitético de la cultura-pues existen instintos adaptativos-la astucia u otros-que se han consolidado precisamente por la cultura. Si no hay un yo como certeza, tampoco podemos creer que los instintos sean siempre los mismos, también están en el tiempo, suceden y se modifican; por ejemplo, la obediencia a la autoridad es también instintiva como lo puede ser la desobediencia a ellos. Los instintos no son necesariamente conflictivos: “el

⁸⁹ NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: La vida como literatura*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1985. p. 103

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 103

instinto es la supervivencia en nosotros de prescripciones sociales y normas muy antiguas y ya consolidadas, que pueden aún ser válidas, pero también pueden entrar en conflicto con exigencias y prescripciones más recientes”⁹¹.

Cuando Nietzsche cuestiona la negación de los instintos, lo hace desde la creencia de ver en ellos la antítesis de la razón; este elemento se suma a la complejidad de definir la voluntad, a su imposibilidad. Pero detrás de esto está la imposibilidad de hablar de un sujeto moral y libre que delibera previamente a su actuar como si el agente fuera la causa de la acción. Es la simultaneidad lo que nos impide saber con certeza que pasa en una acción, es la necesidad de dar razones, de encontrar puertos seguros, de luchar contra la incertidumbre-la lucha por la verdad es el deseo de seguridad- lo que ha hecho construir una hipótesis de la libre voluntad que tiene en su base un agente libre.

Detrás de una acción se pueden esconder un sin número de razones que van desde la alimentación hasta las costumbres sociales, de esa manera, primero sentimos algo y luego intentamos darle razón a ese sentir. La tristeza la podemos asociar a un rompimiento amoroso, al clima, a los cambios psicobiológicos, pero en últimas, factores que escapan a nuestra conciencia- que no podemos decir que se sitúen todos en el inconsciente porque seguiríamos creyendo en un agente-actúan en esos estados de ánimo.

Así como no hay conciencia personal, sino que ella está ligada a las valoraciones de bueno y malo que han influido en los hombres, así la voluntad no es un lugar de la deliberación de un agente y detrás de las acciones buenas se esconde muchas fuerzas culturales. El sujeto moral no existe sino la fuerza de las costumbres en el hombre y la falsa creencia en la libertad de las acciones. Entonces, ¿Qué es la voluntad de poder? Ella no es propia de un agente, no es propia de un sujeto. Para Nietzsche, la voluntad de poder es el deseo de dominio de todos los seres vivos que está más allá de una necesidad de adaptación. La voluntad de poder es amoral y no puede entenderse como deseo de tener poder político sino como fuerza que siempre desea satisfacerse, como pulsión que no descansa. Así, la voluntad de poder no

⁹¹ VATTIMO. Op. cit., p. 98

persigue una intencionalidad y un objetivo para un agente que está detrás sino que es la actividad misma que tampoco admite la idea de libertad.

Esta incesante actividad que es la voluntad de poder no le pertenece exclusivamente al animal hombre sino que está en todos los seres vivos, por ello, la voluntad de poder es interdependiente, no se puede aislar, pues todo influye sobre todo; Si la voluntad de poder es actividad, ella no se da exclusivamente en los seres humanos sino en todos los seres; los humanos entonces nos hallamos interconectados por las distintas voluntades de poder, situación que hace compleja la posibilidad de hablar de libertad de la voluntad o libre albedrío, en últimas, en la voluntad de poder hay una descentralización del sujeto como dominador de los actos.

Hablar de cosa en sí, es hablar de algo que se puede diferenciar de todo lo demás; detrás de la creencia en una voluntad libre, en un agente, en cualquier esencia, estaría la creencia en la cosa en sí. La cosa en sí se refiere a algo no condicionado, lo que negaría la interdependencia que hace posible entender la voluntad de poder. Por esto, hablar de cualquier cosa como sustrato sólido e independiente es incurrir en una falsedad: “Las cosas que tienen una constitución en sí mismas: una idea dogmática con la que uno debe romper por completo”⁹².

Vemos que Nietzsche al romper con la idea de la libertad de la voluntad como causa de un agente, cuestiona en últimas toda creencia en una visión totalizadora del mundo, es decir, toda idea de esencia última, de cosa en sí; tanto en la visión dionisiaca del mundo, en la genealogía-que se diferencia de la creencia en un origen absoluto-como en la negación de un sujeto moral detrás de la acción, nos encontramos con un escepticismo por la verdad entendida como manera totalizadora del conocimiento y de la vida. ¿Qué pasa entonces con lo que hemos llamado “la verdad”? ¿Qué relación puede existir entre verdad y sujeto? ¿Qué salida intenta Nietzsche para el dogmatismo y la mirada unilateral de las cosas?

⁹² NEHAMAS, Op. cit., p. 106.

2.6 EL PERSPECTIVISMO: DEL SUJETO COMO CERTEZA AL SUJETO COMO INTERPRETACIÓN

Nietzsche piensa que en realidad existe un vínculo muy fuerte entre la fe en la verdad como objeto de descubrimiento y la fe en el yo como objeto estable.⁹³

Veámos la crítica de Nietzsche a la creencia en una conciencia a-histórica y su manera genealógica de concebirla. Detrás de esta idea está otra muy ligada a ella: la sospecha de Nietzsche por toda fijeza en el pensamiento, es decir, la ausencia de la sospecha y la pregunta en el conocimiento y la creencia en ciertas verdades que no dejan lugar a duda. El yo como certeza es aparentemente una verdad indubitable, y si recordamos todo el intento que hizo Descartes para encontrar una verdad que no dejara ni una duda, el yo como evidencia de la razón fue lo que encontró como puerto seguro.

La pregunta que hace Nietzsche en relación a la verdad es el primer indicador del cambio de perspectiva que propone. Ya la pregunta no es ¿Qué es la verdad? Sino ¿para qué la verdad? La pregunta se refiere al valor de la verdad. Ya cuando mirábamos de cerca la genealogía, nos encontramos con la conciencia como devenir histórico y como relación de los humanos con los juicios de valor. Nietzsche ataca a la metafísica por constituir un saber que se basa en unos principios indubitables. Pero la pregunta de Nietzsche a la metafísica no es sólo por qué tienen determinadas ideas, sino por qué hay necesidad de ellas. Cuando Descartes escribe su discurso del método, dice una cosa que no podemos dejar de escuchar con mucha atención: "...Y lo que yo deseaba extremadamente era aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en la vida"⁹⁴. La pregunta de Nietzsche se vincula no a la verdad como teoría sino al deseo de ella, a las razones por las que se ha buscado la verdad. Pues bien, esta respuesta de Descartes nos da una idea central que es para Nietzsche la principal razón de la metafísica: La metafísica le ha dado al hombre una

⁹³ *Ibíd.*, p. 208.

⁹⁴ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Op. cit., p. 50

seguridad vital; la verdad se busca para aliviar el sentirse perdido, la incertidumbre de la vida, el sin sentido.

El deseo de verdad es también deseo de seguridad; el sujeto como certeza es la tranquilidad de tener un yo amo de las acciones y los pensamientos, pero esto es para Nietzsche imposible. La verdad y la metafísica-que la promete, ya sea como forma religiosa, filosófica o científica-prometen la seguridad y la tranquilidad vital. Por esto, para Nietzsche no es posible hablar del deseo de conocimiento por el conocimiento, sino que este se ve involucrado en las valoraciones humanas sobre la vida y en las acciones del hombre de acuerdo a ellas. No es lo mismo creer en la conciencia como capacidad innata del hombre que ver en ella un producto social que sucede en el devenir temporal; por esto, el conocimiento no es un lugar por fuera de lo que nos pasa sino que este se halla completamente involucrado en lo que somos.

Por esto, la pregunta por el deseo de verdad se dirige a la sospecha por la creencia en verdades absolutas, verdades incuestionadas y obvias como la idea de un yo, de Dios o de una conciencia innata; para Nietzsche la creencia en verdades absolutas son “ideas fijas” y por lo tanto no son conscientes del constante cambio de las valoraciones humanas.

Para Nietzsche “las ideas fijas” han sido religiosas-Dios, alma inmortal, espíritus-morales-agente moral, acciones buenas-malvadas- y filosóficas-el ser, la cosa en sí, realidad etc. Estas falsas creencias han tenido una manera de interpretar que es precisamente la que Nietzsche combate; las “ideas fijas” se han interpretado a través de antítesis: Dios-Diablo; bueno-malo; ser-aparecer; fenómeno-cosa en sí. La mirada metafísica ha sido unilateral, simplificada.

Acordémonos de la complejidad de la voluntad, la simultaneidad e interdependencia de factores que influyen en una acción. Recordemos también la complejidad de la conciencia como producto social, como fuerza de las costumbres en nosotros, como voz de otros en uno. Para Nietzsche, las cosas no pueden mirarse de manera unilateral, esto es, sin la duda y el escepticismo sólo ingresamos en un terreno de la creencia injustificada, y así, creemos en un

yo libre, en Dios, en la conciencia innata y en el sujeto como certeza, como objeto identificable, como instancia autoconsciente de sí misma; creencias que se interpretan a través de una mirada simplificada y unilateral.

Una vez más nos encontramos con el carácter dinámico de la filología de Nietzsche. El Nietzsche filólogo es consciente de las transmutaciones conceptuales y ellas están emparentadas con los cambios valorativos y las “ideas fijas”, esas tan difíciles de quitar. Vemos pues como se interrelaciona la idea de un sujeto como certeza y la de un conocimiento absoluto y unilateral; si concebimos al sujeto como unidad independiente de los objetos, negamos la interdependencia de las voluntades de poder y también el movimiento de las cosas. Por esto, Nietzsche critica en las ideas metafísicas la idea de un conocimiento teleológico, que tenga una finalidad establecida, sólida y totalmente coherente, es decir, el conocimiento entendido como búsqueda de la verdad.

Con todo lo anterior, la antítesis que Nietzsche quiere destruir y que resume las anotaciones anteriores es la antítesis ser-aparecer. La filosofía metafísica desde hace mucho tiempo-nos podríamos remitir a Parménides-nos ha hablado de la unidad del ser y de su radical oposición con el no-ser, es decir, a través de las inconsecuencias lógicas se han establecido unos conocimientos como indubitables: si algo es, el no ser no puede ser. Vemos pues que la concepción de un sujeto como certeza está ligado al conocimiento como certeza y si recordamos el camino de Descartes para encontrar su lugar seguro en el cogito, vemos también en él que el conocimiento y el yo hacen parte de un mismo tramado. Creer en la verdad es también creer en el yo como certeza en cuanto que es ese yo quien camina hacia el conocimiento igualmente indubitable.

Nietzsche no niega los sujetos y los objetos, niega su permanencia, su solidez, su fijeza, su atemporalidad. La idea de sustancia está ligada-desde el mismo Parménides-a la idea de identidad personal, de fijeza del sujeto; incluso para Nietzsche la identidad personal está antes del conocimiento seguro. Proyectamos entonces la fe en el ego-sustancia en las cosas, lo que constituye

una negación de la temporalidad y una mirada unilateral de las cosas, ciega ante la simultaneidad: “El concepto de sustancia es consecuencia de la idea del sujeto: ¡no a la inversa! Si renunciamos al alma, “el sujeto”, la condición previa de la “sustancia” en general, desaparece”⁹⁵

Nietzsche descubre el vínculo que existe entre la idea de sujeto con el de sustancia, verdad, alma inmortal, conciencia innata, identidad personal; les cuestiona su “fijeza”-que es condición de ceguera ante el movimiento-y se la atribuye a la necesidad de seguridad en el hombre, a la dificultad de aceptarse como movimiento constante, como devenir en el tiempo y la incertidumbre que esto trae consigo. La interpretación de estas ideas no se ha mostrado como interpretación sino como verdades absolutas estableciendo una antítesis entre ser y aparecer, en dónde ser es concebido como dogma, como lo fijado, y aparecer ha estado ligado a lo que disfraza lo que es, como grado inferior al ser. Si destruimos esa antítesis, desnudamos a la verdad como absoluto y la abrimos a constituir posibilidad valorativa en el tiempo; la verdad metafísica se destruye y aparece ya como juicio valorativo de la vida y no como seguridad dogmática.

La antítesis ser-aparecer recurre necesariamente a la antítesis realidad-ficción. Nietzsche destruye las fijezas y entre ellas, la creencia en la realidad como unidad; si la verdad ya no es totalizadora, lo que es la realidad tampoco. Miremos más de cerca esta apreciación de la realidad que nos permitirá llegar a la conclusión del perspectivismo como respuesta a las verdades absolutas, y el sujeto como interpretación como destrucción del sujeto como certeza.

2.6.1 La duda por lo real.

Las convicciones son prisiones.⁹⁶

Hemos visto como la filosofía de Nietzsche muestra los errores metafísicos, pero hay que ser muy cautos cuando nos preguntamos ya no por las críticas de

⁹⁵ NEHAMAS, Op. cit., p.111.

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *El anticristo*. Op. cit., p. 93

Nietzsche sino por lo que podríamos llamar sus creaciones; cautos, para no reemplazar las verdades absolutas que Nietzsche cuestiona por nuevas verdades absolutas, por nuevas convicciones incuestionadas. Algunas voces han deslegitimado la filosofía de Nietzsche en nombre de conceptos como voluntad de poder y superhombre por supuestamente ser conceptos absolutos; otras han ensalzado sus doctrinas como se ensalza una idea dogmática.

El concepto de interpretación es la clave para no dejarnos persuadir por detractores injustificados ni por discípulos cegados. Ya este concepto está en la genealogía y la manera como veíamos que la conciencia es un producto social que sucede en el tiempo; una verdad para Nietzsche-ya desligada de su carácter de absoluto-es una interpretación que se olvida como interpretación, es decir, una interpretación que ha ejecutado su voluntad de poder y dominio de tal forma que se la deja de concebir como interpretación y pasa a ser verdad absoluta. Si la metafísica parte de unos principios indubitables-Dios, el yo como certeza, la conciencia innata, el alma inmortal, la realidad-olvida que esas verdades absolutas son interpretaciones que suceden en el tiempo, es decir, valoraciones de la vida.

La interpretación está más allá de la pregunta por la verdad y falsedad de las razones, es decir, lo que a Nietzsche le preocupa es la relación de las verdades absolutas, ideas metafísicas o "ideas fijas" con la afectación negativa a la vida. Para Nietzsche estas valoraciones son negativas en cuanto tienen la necesidad de crear otro mundo distinto a este-cielo, mundo de las ideas, cosa en sí-pero no podemos creer con esto que Nietzsche intenta simplificar la realidad a lo natural como materialismo, al contrario, es en lo natural dónde aparecen muchas posibilidades interpretativas y todo un mundo de simultaneidades como lo notábamos en el tema sobre la voluntad de poder.

Así como una llamada verdad absoluta es una interpretación que se olvida que es interpretación, con la identidad personal-conciencia innata, alma inmortal, sujeto como certeza-ocurre algo similar. Nos concebimos a nosotros mismos como una obviedad y olvidamos que ella tiene un largo trayecto interpretativo que se olvida al no reconocer al sujeto como algo que sucede, como

acontecimiento histórico y prehistórico, es decir, como interpretación; y lo más importante de esto, es que al concebir al sujeto como interpretación, se concibe como factible de ser otra cosa, como algo no fijado de antemano.

Tanto en la genealogía de la conciencia como en la transformación dionisiaca existe la posibilidad de ser otra cosa, pues las interpretaciones son siempre susceptibles de modificarse; Nietzsche construye una interpretación que destruye la posibilidad de concebir algo como absoluto, universal y para siempre fijado. Lo que propone Nietzsche es cambiar la mirada unilateral y antitética por una mirada múltiple, mirada que abra la posibilidad de ser otra cosa, mirada que permita escapar a las cadenas de la distinción entre verdad y error: “El devenir del mundo dionisiaco era libre creación de máscaras que no eran mentiras y disfraces justamente por la imposibilidad de encerrarlas dentro de un esquema cualquiera de distinción entre verdad y error”.⁹⁷

Si Nietzsche no cree en la verdad como absoluto, tampoco cree en el error como algo por corregir. Parece que nos encontramos en un callejón sin salida, por una parte Nietzsche cuestiona las ideas metafísicas y anquilosadas en un sistema de juicios valorativos fijos; por otro lado, construye unas interpretaciones que quieren también valer como ciertas. Sin embargo, el hecho de que Nietzsche advierta que todo es interpretación, no lleva a decir que todas las interpretaciones son igualmente válidas; Nietzsche no sostiene una aceptación total de todas las interpretaciones, también toma posición entre lo que vale más, lo que él considera que favorece a la vida o lo que la perjudica; decir que todo es interpretación no es decir que todas las interpretaciones sean válidas y que no se debe tomar posición. Todo es interpretación y la verdad absoluta es una interpretación anquilosada. Nietzsche toma posición pero no cierra la interpretación. Constantemente se refiere a los filósofos del futuro y se da a sí mismo la característica de ser un pensador del mañana; incluso se aleja de las mayorías y es consciente de los pocos que lo leerán como él quiere que lo lean: “Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma.” Y posteriormente cuando

⁹⁷ VATTIMO, Op. cit., p. 65

se refiere a sus lectores predestinados, dice: “¿qué importa el resto?-el resto es simplemente la humanidad-.”⁹⁸

Esta mirada del pasado mañana y varias alusiones en su obra a los filósofos del futuro no es otra cosa que el reconocimiento de que las ideas y la vida no se cierra-su obra no es un sistema-sino que la interpretación deja paso a otras interpretaciones: “La interpretación, por lo tanto, sólo puede dar lugar a nuevas interpretaciones y, de esta forma, en lugar de acercarnos a la interpretación final del texto original, genera más textos que deben ser interpretados.”⁹⁹ No es posible Nietzsche sin el cristianismo o sin Sócrates, es decir, las interpretaciones generan otras y Nietzsche es consciente de la importancia de su obra y también de que ella abrirá nuevas interpretaciones.

Nietzsche no construye entonces una verdad absoluta como alternativa a otras verdades absolutas. Su relación con la falsedad tiene una ambigüedad: por un lado, utiliza la palabra falso y ficción para desenmascarar las ideas metafísicas como interpretaciones valorativas de la vida y por otro lado, Nietzsche acepta que la falsedad es condición necesaria de la vida. La admiración de Nietzsche por los griegos no esconde el hecho de falsear la vida, sino de la manera como esta es falseada. Si no hay verdad no hay mentira, así, Nietzsche considera que la vida es también la fuerza interpretativa que no debe estar anquilosada, es decir, porque algo sea benéfico para la vida no quiere decir que esta no haya sido falseada, es decir, interpretada. Falsear ya no se pone como antítesis de lo verdadero sino como condición interpretativa de la existencia: “Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la “adaptación””.¹⁰⁰ Para Nietzsche la vida siempre estará buscando interpretaciones, y lo que llamamos adaptación viene después de la inevitable

⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *El anticristo*. Op. cit., pp. 25-26.

⁹⁹ NEHAMAS, Op. cit., p. 85

¹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. cit., p. 102

necesidad de falsear la existencia. La adaptación tiene la misma cualidad de la verdad absoluta: se olvida que es interpretación.

Si falseamos por necesidad a la existencia, y esta manera de falsear no tiene como antítesis una verdadera forma de vivir, tendríamos que señalar que el sujeto no es ajeno a la interpretación, antes bien, la manera como concebimos el conocimiento y la realidad está ligada a lo que creemos que somos. Así, si nos concebimos a nosotros mismos como creación divina, esto tendrá repercusión en la manera como entenderemos el mundo. Conocimiento, verdad y sujeto no son separables, se hallan vinculados de raíz. Por esto, si para Nietzsche la verdad absoluta no existe y estamos en el terreno de la interpretación, el sujeto como certeza es también una verdad anquilosada e “idea fija” que se olvida como interpretación. Ya veíamos que la conciencia era desenmascarada como producto social y cultural, luego, la concepción de un yo como certeza es también un producto de juicios valorativos que suceden en el tiempo.

No se puede pasar por alto que la interpretación no es un ejercicio académico ni cognitivo sino que en ella están todas las fuerzas fisiológicas, es decir, no hay división cuerpo-alma precisamente por la negación de una mirada antitética de las cosas. Cuando Nietzsche critica las valoraciones cristianas no lo hace al margen de los hábitos de vida que propugna esa interpretación. Tal vez sea en la fisiología dónde Nietzsche toma posición y no acepta un todo vale en la interpretación, ella está en la voluntad de poder y no en un ejercicio meramente intelectual.

La radicalidad de Nietzsche que va más allá de la de Descartes es precisamente no abandonar la duda, no llegar al puerto seguro del cogito sino llevar a este hasta la duda más radical. Para Nietzsche entonces, el cogito-yo-sujeto como certeza es una adaptación que tiene en sí milenios de historia y prehistoria y que ha sido producto de la interpretación y la voluntad de poder que se ejerce en esa interpretación. Pero Nietzsche no comparte la interpretación judeo-cristiana que ha permeado a todo occidente, porque para él, esa interpretación no favorece la vida ni la voluntad de poder, pues es una

interpretación con verdades anquilosadas y fijadas, no propicias para las fuerzas interpretativas. El sujeto entonces pasa de ser sujeto de la certeza a sujeto de la interpretación. Ya el sujeto no puede concebirse como evidencia de la razón sin que esta sea sometida a la sospecha; el sujeto ya no puede separarse de los juicios valorativos, de las interpretaciones heredadas, de las costumbres, de la fuerza de la cultura, es decir, de la historia:

La inmediata observación de sí está muy lejos de bastar para conocerse a sí mismo: necesitamos de la historia, ya que el pasado continúa fluyendo en nosotros en cien oleadas; nosotros mismos, en efecto, no somos más que lo que en cada instante sentimos de este fluir. También aquí, si queremos buscar en el flujo de nuestro ser aparentemente más peculiar y personal, valen las palabras de Heráclito: que no nos bañamos dos veces en el mismo río.¹⁰¹

El sujeto como certeza tiene la premisa: el sujeto es; el sujeto como interpretación dice: el sujeto está siendo; el sujeto sucede.

2.7 PERSPECTIVISMO Y PLURALIDAD ESTILÍSTICA

Suponer un solo sujeto es tal vez innecesario; ¿Quizás es posible suponer también una multiplicidad de sujetos, cuya interacción y lucha es la base de nuestro pensamiento y de nuestra conciencia en general? ¿Una especie de aristocracia de células en las que reside el dominio?¹⁰²

La interpretación como terreno de desenmascaramiento de las verdades anquilosadas nos condujeron a concebir el sujeto como interpretación en lugar de ser una verdad indubitable; lo que consideramos nuestro yo no es ajeno a la historia y la prehistoria del hombre acompañados de todas sus valoraciones morales; la metafísica ha construido una mirada unilateral del mundo a partir de juicios antitéticos, estableciendo unas verdades absolutas y fijadas, olvidando el carácter de interpretación.

¹⁰¹ VATTIMO, Op. cit., p. 75

¹⁰² NEHAMAS, Op. cit., p. 213

En la obra de Nietzsche, esta manera de destruir a las ideas metafísicas se hace visible por el perspectivismo; en este, contenido y forma-otra antítesis que implícitamente queda destruida-coexisten. En toda su obra, Nietzsche logra situarse desde distintas perspectivas mostrando precisamente lo que en el contenido de ellas propugna: negación de antítesis, crítica a los valores metafísicos como valores absolutos, crítica al cristianismo y a la moral como negadores de la tierra, crítica a la concepción del sujeto como certeza y alma inmortal. Estos contenidos no están separados de la manera como son abordados.

Recordemos que en la *Genealogía de la moral* Nietzsche construye constantemente perspectivas diversas: el lugar de los sacerdotes ascéticos, de los filósofos, de los juicios caballerescos, de los juicios de la casta sacerdotal, de la valoración judeo-cristiana; lo que hace Nietzsche es habitar otras formas, es tener muchos ojos. La obra de Nietzsche no se establece como un sistema integrado y coherente sino como unas interpretaciones que se construyen a partir de otras interpretaciones que hay que habitar, es decir, para poder criticar una interpretación es necesario habitarla. Si miramos esto a la luz de la crítica al sujeto como certeza, podríamos decir que Nietzsche necesita ser múltiple para su perspectivismo, y ser múltiple implica una capacidad de no-unidad que lo posibilite:

Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”.¹⁰³

Muchos ojos y un número de afectos cuestionan que exista un sujeto como unidad y certeza; para Nietzsche, detrás de una creencia en una verdad anquilosada hay una imposibilidad de asumir afectos diferentes y múltiples ojos. Cuando reproducimos simplemente las verdades anquilosadas, nos negamos la posibilidad del perspectivismo y sólo hacemos mimesis de una anquilosada interpretación.

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. cit., p. 155

Esos ojos distintos a los que se refiere Nietzsche son empleados en la práctica en su escritura; un concepto como el de *pathos de la distancia* es un puente para mostrar dos maneras distintas de valoración de la vida como son la de los caballeros-aristócratas y la de la casta sacerdotal. El perspectivismo junto con la interpretación son fuerzas que se dirigen contra el anquilosamiento de la verdad, en el intento metafísico de encontrar un punto seguro e indubitable y para siempre, además, el perspectivismo muestra claramente la imposibilidad de una visión del mundo unitaria para todos; el perspectivismo es precisamente la capacidad para mirar como otros miran, está más cerca de la despersonalización que de la búsqueda de un cogito como piedra sólida e indubitable. Despersonalización en el sentido de capacidad de mirar desde otros ojos-ojos de las mismas interpretaciones que serán sometidas a sospecha-pues hacer la cultura sospechosa, hacer las verdades metafísicas propensas a interpretación es a la vez sospechar de uno mismo como entidad sólida, como identidad personal a pesar de lo que suceda.

Esta mirada perspectivista se hace visible en la misma escritura de Nietzsche: Una mirada perspectivista necesita de una pluralidad de estilos. La escritura de Nietzsche contiene el tratado, el aforismo, el poema, el ditirambo, la metáfora, el ensayo, la alegoría; el pluralismo estilístico es entonces una visibilidad del perspectivismo: "...el pluralismo estilístico de Nietzsche es otra faceta de su perspectivismo: es una de sus armas fundamentales en el empeño por distinguirse de la tradición filosófica tal como él la concibe, a la vez que se propone criticarla y darle alternativas".¹⁰⁴ Su pluralismo estilístico está conectado por su crítica a las verdades absolutas y a las miradas unilaterales como a su negación de un sujeto como instancia innata, absoluta y atemporal.

El tema de la escritura de Nietzsche nos lleva necesariamente al tema del lector; Nietzsche exige que su lector sea igualmente capaz de ser perspectivista, por ello, es inaceptable que se le critique a Nietzsche el caer en la metafísica por proponer conceptos como el de superhombre; digo inaceptable en la medida en que esta crítica no toma en cuenta su pluralismo

¹⁰⁴ NEHAMAS, Op. cit., p. 38

estilístico. El lector de Nietzsche tiene que tener en cuenta cuando lee un tratado, cuando un poema, cuando una alusión alegórica. Algunas ideas de Nietzsche sólo son posibles por ejemplo en su *Zaratustra*, pues son ideas que no pueden decirse en un tratado sino que Nietzsche trata de mostrarlas en un lenguaje alegórico. La comprensión no se refiere a la coherencia lógico-gramatical de un texto sino que su sentido exige del lector de Nietzsche la capacidad perspectivista de aquel.

Así como no se puede pedir un único modo de expresión, tampoco puede concebirse un único modo de comprensión; las obras de Nietzsche exigen una pluralidad de lecturas, unos ojos distintos que puedan moverse en el tratado, en la poesía y en la alegoría. Este olvido ha sido una de las principales razones para situar a Nietzsche como un reproductor de conceptos metafísicos. Además, existe otra dificultad: La gramática; la pluralidad de estilos es también una resistencia a decir algo de una única manera, además no nos referimos a decir cualquier cosa sino a criticar los fundamentos de las ideas metafísicas, fundamentos que también han sido sostenidos por el significado que tienen las palabras. Sólo tenemos la gramática para escribir y eso es ya una dificultad para que Nietzsche exprese ideas como la muerte de Dios o la mentira de ciertas verdades anquilosadas; en Nietzsche se debe privilegiar el sentido a la gramática. Por ejemplo, cuando se utiliza la palabra *ficción* no siempre se utiliza en la misma forma. Algunas veces se utiliza para mostrar la necesidad de la vida de ser falseada y otras para mostrar la mentira de pretender que una verdad no sea interpretación-la mentira como daño fisiológico por el anquilosamiento de una interpretación-es decir, no siempre las palabras dicen las mismas cosas. La pluralidad estilística es también el intento de resistirse a la gramática como anquilosamiento de los significados, es captar el lenguaje como movimiento en su interdependencia con las valoraciones que se hacen de la vida. El lenguaje no está separado de las justificaciones que se han hecho sobre la vida, por esto, está sometido a cambio de manera permanente. Vemos entonces la interdependencia entre el pluralismo estilístico, el perspectivismo y la interpretación; no creer en una sola manera de expresión, resistirse a la gramática como lenguaje de definiciones universales es también

resistirse a las verdades metafísicas como “ideas fijas”, es sustraerse a una interpretación definitiva: “Tanto la metáfora como el aforismo, según su punto de vista, rechazan continuamente todo intento por alcanzar una interpretación final, definitiva.”¹⁰⁵

Para Nietzsche, la resistencia de emplear múltiples estilos reside en la paradoja de ofrecer una visión personal en un sistema de signos que es necesariamente social; lo personal y lo social lejos de excluirse conviven-pues no hay un Nietzsche sin Sócrates, el cristianismo, las ideas metafísicas-pero una crítica a lo que ha sido tomado como verdad universal implica un reconocimiento en la dificultad de expresarse en la gramática cuando se quiere combatir a las verdades anquilosadas, anquilosadas también en el lenguaje.

Pero es precisamente el sentido el que se puede modificar y abrir a múltiples posibilidades, por eso en la lectura de la obra de Nietzsche el sentido se privilegia sobre la coherencia lógico-gramatical. El pluralismo estilístico es su manera de resistir a una lectura unívoca de su obra: “Recorre a muchos estilos para indicar que no existe un lenguaje único, neutral, que pueda contextualizar sus ideas, las ajenas.”¹⁰⁶ Nietzsche habita la paradoja del lenguaje de ser simultáneamente expresión personal y consenso social; pero la paradoja se radicaliza por los mismos temas que Nietzsche ataca, es decir, por la lucha contra las definiciones. Pero esta paradoja se podría resolver diciendo que Nietzsche logra escapar del anquilosamiento de los significados mostrando en su obra su trabajo de filólogo, trabajo que constituye la conciencia del movimiento de los conceptos y su variación de sentidos de acuerdo con las valoraciones humanas. Nietzsche no quiere destruir la gramática sino abrirla a los múltiples sentidos que ella puede expresar, sentidos que necesitan un escritor perspectivista como un lector perspectivista.

El perspectivismo y la pluralidad de estilos son la muestra visible de la capacidad de Nietzsche para concebir un sujeto como interpretación, y a su vez, esta interpretación se salva de anquilosarse como verdad recurriendo a la

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 34

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 57

multiplicidad de sentidos y posibilidades; la capacidad de tener muchos ojos y muchos afectos es la capacidad de disolver en la práctica al sujeto como certeza y lograr sintonizarse en la medida de lo posible con el acontecimiento y sus múltiples simultaneidades. Concebir el sujeto como multiplicidad no implica eliminar al sujeto sino multiplicar sus posibilidades. Esta multiplicación se logra con la destrucción de las ideas metafísicas que a su vez llevan a la destrucción de concebir a un sujeto innato, a-histórico y metafísico-sujeto como certeza-sino a concebirlo no como unidad sino como pluralidad. La gramática nos dificulta expresar la multiplicidad y tenemos que seguir diciendo “yo”, “para mí” y diferentes alusiones que supuestamente se refieren a una identidad personal, pero el énfasis debe estar no en la lógica de las expresiones sino en el sentido-o los sentidos-que expresen.

Para terminar, la propuesta de Nietzsche es que nos concibamos como interpretación, es decir, como inacabados. De esta manera logramos burlar los anquilosamientos de verdad y error, de ser y no-ser, de realidad y ficción. Concebirnos como inacabados es también concebirnos en el tiempo, como seres que suceden y concebirnos en el tiempo es situarnos en la historia de las valoraciones humanas sobre la existencia.

Como seres inacabados, concebirnos como sujetos atemporales, como sujetos de la certeza nos eliminaría la posibilidad de seguir siendo enigmas. Si somos seres que suceden en el tiempo, la pregunta por nosotros mismos siempre será actual, pues no somos más que interpretaciones sobre interpretaciones; según esto, nunca nos podremos definir como objetos estables ni fijados; El sujeto como interpretación es el sujeto como multiplicidad. El perspectivismo es el arma de extinción de toda verdad anquilosada. La creencia en la evidencia de un yo por el pensamiento es eliminada por el sentido histórico y antimetafísico de Nietzsche. El sujeto para Nietzsche debe ser varios sujetos para poder ser perspectivista. Esto se concibe en la escritura de Nietzsche por la pluralidad estilística de su obra.

El sujeto como interpretación y multiplicidad destruye al sujeto como certeza y “en contraposición con los metafísicos, se siente feliz de albergar en sí no “un alma inmortal”, sino muchas almas mortales.”¹⁰⁷

En el pluralismo estilístico de Nietzsche se materializa lo que a lo largo del escrito se ha dicho: No existe un sujeto como certeza, existen multiplicidad de sujetos, pues la interpretación nunca se cierra. Pasamos entonces del sujeto como certeza al sujeto perspectivista o sujeto como interpretación.

¹⁰⁷ VATTIMO, Op. cit., p. 144

3. PESSOA Y EL SUJETO COMO MULTIPLICIDAD

Nietzsche puso en la lupa de la duda y la interrogación una visión del sujeto que partía desde la certeza del pensamiento. Para Nietzsche los factores históricos y morales-en cuanto valoraciones sobre las formas de vida, son determinantes para un sujeto. Por esto, destaca la importancia de las valoraciones sociales como formadoras de una conciencia pretendida individual y autónoma.

Pero es una escritura como la de Fernando Pessoa la que nos lleva a dar un paso distinto: De la duda por la unidad del sujeto pensante pasamos a la multiplicidad de sujetos posibles. Para Pessoa, habitar distintos estados del alma es de alguna manera *ser otros* realmente. Por esto la realización de sus heterónimos.

Los heterónimos no se pueden confundir con los pseudónimos, pues en estos últimos es evidente la existencia de un autor que decide vincular un nombre artístico a su obra; los heterónimos en cambio, son construcciones de personalidades artísticas diferentes en cuanto a su contenido y a su forma. Lo que está puesto en cuestión es lo que entendemos por realidad e incluso por sujeto-también estaría implícita la pregunta por la locura: "Si estas tres individualidades son más o menos reales que el propio Fernando Pessoa, es un problema metafísico que éste, ausente del secreto de los Dioses e ignorando por tanto qué es la realidad, nunca podrá resolver."¹⁰⁸ Quizá parezcan estas palabras algo irónicas y tal vez lo sean, sin embargo no dejan de preguntarnos por lo que es la realidad ya siendo devaluada una visión unilateral de ella. La realidad de una personalidad estaba ligada a la certeza de la solidez del pensamiento.

Para Pessoa, las personalidades están ligadas a construir maneras de sentir, por esto, una personalidad con solidez es incapaz de ser varias cosas y viajar por un *nosotros* que reemplace a un *yo*. Las maneras de sentir no son simples atributos de un yo central sino la posibilidad de multiplicidad que está ligada a

¹⁰⁸ PESSOA, Fernando. Sobre literatura y arte. Madrid: Alianza, 1985. p. 14.

la despersonalización de la solidez del yo. Despersonalización es el camino para la multiplicidad: “Anduve de viaje algunos años recogiendo maneras de sentir”¹⁰⁹. Para recoger maneras de sentir, Pessoa hace indispensable una despersonalización que lo haga posible, y ella está ligada a la capacidad de reunir varias perspectivas y expresarlas en diferentes situaciones. Veremos posteriormente como esto se hace visible en las diferencias en las maneras de escribir y de sentir de cada uno de sus heterónimos; una personalidad sólida impediría la capacidad de viajar por otras maneras de sentir que se anteponen entre sí pero que existen en nosotros.

Por esto, no es la coherencia la persecución de Pessoa sino la sinceridad que no es otra cosa que expresar la manera de sentir correspondiente al estado de alma que se esté padeciendo:

La sinceridad es el gran crimen artístico. La insinceridad el que le sigue. El gran artista nunca debe tener una opinión realmente fundamental y sincera de la vida. Pero eso debe darle la capacidad de sentir sinceramente, mejor dicho, de ser absolutamente sincero acerca de cualquier cosa durante determinado espacio de tiempo-ese espacio de tiempo necesario, digamos, para concebir y escribir un poema-.¹¹⁰

La sinceridad no está ligada entonces a una coherencia de la personalidad en diferentes circunstancias sino a la manera mejor de expresar el estado de alma que se vive en determinado tiempo. La personalidad es entonces hija del movimiento constante de las sensaciones y no de la solidez de la certeza. La personalidad es entonces hija del acontecimiento como tiempo que se consume para ser otro tiempo y así pasa a ser otro estado de alma y entonces otra personalidad. En Pessoa es posible *ser otro* y en el caso del artista es necesario para la sinceridad de su escritura.

La escritura de Pessoa es catalogada por él mismo como *poesía dramática* lo cual está íntimamente relacionado con lo que hemos dicho acerca de la despersonalización y la multiplicidad. La llama *poesía dramática* por la despersonalización en que se halla. La lírica ha sido entendida

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 26.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 136.

tradicionalmente como expresión del yo que se plasma en la escritura, pero para Pessoa decir “sentir” no es equivalente a decir “yo siento” sino que también se siente en fingir un sentir; el drama es precisamente el ejemplo que toma Pessoa para explicar esto. Un actor siente otro en él-por decirlo con las limitaciones de la gramática-de esta manera, Pessoa es otros cuando escribe. Por esto la concepción de concebir su poesía como dramática: “El punto central de mi personalidad como artista es que soy un poeta dramático; tengo continuamente en todo cuanto escribo la exaltación íntima del poeta y la despersonalización del dramaturgo. Vuelo otro: eso es todo.”¹¹¹ Esta concepción de la poesía justifica los heterónimos y nos interrogan por la posibilidad de concebirnos como un *nosotros* más que como un *yo*.

El actor no finge ser otro sino que se transforma realmente en otro. Decir que finge ser lo que no es equivale a reconocer que hay un sustrato último llamado yo y estar ligado al sujeto como certeza; en Pessoa ser poeta dramático es ser otro(s). La obra de Pessoa está pues en tensión con un desligarse de un sí mismo que habita aún por la fuerza de la tradición de lo que se ha llamado el sujeto como certeza. Pessoa es un símbolo de la tensión que existe entre un yo sólido y su disolución: “Gradué las influencias, conocí las amistades, escuché, dentro de mí, las discusiones y las divergencias de criterios; y en todo esto me parece que fui yo, creador de todo, lo menos que allí hubo. Parece que todo ocurrió independientemente de mí.”¹¹² Llama la atención la manera de expresión; en el lenguaje sigue existiendo un sí mismo así sea ausente en ocasiones, lo que nos lleva a muchas preguntas: ¿el yo sólido está desapareciendo poco a poco? ¿O acaso está más flexible pero seguimos representándonos como individuos libres y con un centro llamado yo? ¿O es que la gramática nos limita para expresar la no yoidad que nos constituye?

Estas preguntas quedan abiertas, pero la escritura de Pessoa-¿él o ellos?-abre la posibilidad de una multiplicidad abierta que pone en tela de juicio al sujeto como certeza; por esto, en Pessoa la duda por la unidad del sujeto pasa a ser en realidad una multiplicidad de voces que necesitan su expresión. Es en la

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 36.

¹¹² *Ibíd.*, p. 45.

obra de los heterónimos donde podemos escuchar de cerca la trasgresión a la gramática que constituye un nosotros en uno o decir que vamos a escuchar el nosotros de Pessoa.

3.1 REIS Y UN EPICUREÍSMO TRISTE

“Aquel que conoce los límites de la vida sabe que es fácil eliminar el dolor que produce la falta de algo, y obtener lo que hace perfecta la vida entera. Así que no necesita de nada que comporte luchas.”¹¹³

Saber un poco de la biografía de los heterónimos de Pessoa nos ayuda a identificar ciertas características de las obras poéticas de estos, obras diferentes en el tono, la temática y la forma.

Ricardo Reis nació en Pessoa-o más bien irrumpió paralelo a Pessoa-un 29 de Enero a las 11 de la noche de 1.914-también dice Pessoa que Reis nació en 1.887-; médico de profesión, discípulo-como los demás heterónimos- de Alberto Caeiro, educado por los jesuitas.

Pessoa nombra la obra de Reis como una obra de un “epicureísmo triste” y es precisamente ese elemento el que analizaremos a partir de las siguientes características: El deseo de calma y sosiego; la aceptación del destino como medida de tranquilidad del alma; la naturaleza como medida de comportamiento; la inutilidad de las pasiones fuertes. La manera como abordaremos éstas características es a través de fragmentos de sus poemas. También miraremos la manera como se concibe la identidad a través de la obra poética.

Miremos dos fragmentos de su poema *Ven a sentarte conmigo, Lidia, a la orilla del río*:

Desenlacemos las manos, porque no vale la pena cansarnos.
Gocemos, o no gocemos, pasamos como el río.
Más vale saber pasar silenciosamente sin grandes desasosiegos.¹¹⁴

¹¹³ EPICURO. Máximas capitales. Máxima XXI.

¹¹⁴ PESSOA, Fernando. Poesía completa. Tomo II. Barcelona: Libros Río Nuevo, 1983. p. 14.

En estas tres líneas vemos las características anunciadas: desenlazar las manos para no cansarse es una manera de evitar pasiones fuertes; el río como medida de comportamiento, un río que es calmo, que pasa y termina disuelto en el mar-disolución de la muerte como fin de la identidad-pasar silenciosamente es también ser como ese río calmo que pasa sin grandes consecuencias, que acepta su destino de ser río. Miremos ahora este otro fragmento del mismo poema:

Sin amores, ni odios, ni pasiones que levantan la voz,
Ni envidias, que dan demasiado movimiento a los ojos,
Ni cuidados, porque si los tuviese el río siempre correría, y siempre iría a
parar al mar.¹¹⁵

De nuevo las emociones fuertes son desenmascaradas como inútiles; incluso, vemos aquí una mirada del sujeto como fragilidad, es decir, como aquel que no puede modificar el curso natural de los acontecimientos; el río siempre correrá haga lo que haga el hombre. Esta mirada muestra la influencia del epicureísmo e incluso el estoicismo en la obra de Reis; la presencia de la búsqueda de la tranquilidad del alma, de la comprensión de la naturaleza, haciéndola medida de comportamiento y la aceptación del destino como manera ejemplar de vivir sin grandes deseos y con los límites necesarios para aceptar lo imposible.

Si analizamos esto en la perspectiva del sujeto contemporáneo, vemos-a diferencia del sujeto como certeza-un sujeto frágil en un universo que no lo necesita; no es el sujeto que conquista la naturaleza sino aquel que en su inestabilidad descubre que su insignificancia es tranquilizadora y busca vivir sin mayores desasosiegos. Frases como “sin pasiones que levanten la voz” o simplemente una como “desenlacemos las manos”, muestran toda una manera de concebir al sujeto como un ser quebradizo que no se debe distraer en deseos y emociones grandes y apasionadas.

Otra característica es la aceptación del destino que en éstos dos fragmentos es sinónimo de aceptación de la muerte como fin de la existencia y como negación de una inmortalidad personal; de la misma manera que el río desemboca en el mar, nosotros desembocaremos en la naturaleza, de la misma manera nos

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 16.

disolveremos de lo particular-yo- a lo universal naturaleza; la seducción por la no-lucha está acompañada de la aceptación de la insignificancia del yo como agente de acción; más bien, lo que pretende el poeta es invitar a un yo que sea pasajero como la naturaleza, que acepte su destino de fragilidad que está sustentado en la aceptación de lo poco que cambiamos el universo.

La incapacidad de modificar el destino es tema de otro de sus poemas llamado "oí contar que otrora cuando en Persia". En él, la ciudad está siendo saqueada, los niños asesinados, las mujeres violadas y aún así, dos hombres no abandonan su juego de ajedrez. Quizá parezca un poema exagerado por lo cruel, sin embargo, muestra la manera radical de su poesía de la no modificación del destino por lo cruel que este se presente. Un fragmento del poema dice:

Cuando el rey de marfil está en peligro,
¿Qué importa la carne y el hueso de las hermanas y de las madres y de
los niños?¹¹⁶

Obviamente nos preguntamos por el aspecto ético y moral de esta situación y precisamente ese tema está ligado a la no modificación del destino; un saqueo es visto como un acontecimiento no inmoral sino como si fuera un terremoto o un fenómeno natural; lo que la obra esconde es la persuasión de que se debe vivir sin modificar ni un ápice el universo, pues toda lucha es inútil. Algo así como si fuésemos hormigas intentando crear una civilización superior a la humana. El fragmento deja ver una fría calma, un sosiego amoral-e incluso inmoral-, una tranquilidad del alma que no se basa en comportamientos correctos sino en aceptación del destino y en la no-modificación de éste. Más adelante, el poema dice lo siguiente:

Hermanos míos en amar a Epicuro y en entenderlo más
De acuerdo con nosotros mismos que con él,
Aprendamos en la historia de los tranquilos jugadores de ajedrez cómo
pasar la vida.

Es cierto que puede ser exagerado jugar al ajedrez mientras matan y violan a nuestros más queridos seres, sin embargo, aquí y en este momento están

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 25.

matando, violando y saqueando, y aún así, tenemos que buscar tranquilidad y sosiego; la única diferencia es que esos acontecimientos no están pasando en nuestras narices -esperamos-; lo que se quiere decir es que la amoralidad e inmoralidad hace también parte de nuestra condición humana y para Reis, -o por lo menos a partir de su obra- vemos la influencia de Epicuro en cuanto la necesidad de buscar sosiego y tranquilidad del alma evitando las grandes pasiones que van en contravía del destino que aquí se muestra como aquello inmodificable.

El sujeto en la obra de Reis es insignificante en relación al universo y este es amoral, simplemente sucede como sucede un terremoto o un vendaval. La no lucha es en Reis la respuesta más adecuada del sujeto; más bien propone el río calmo, el desenlazar las manos, el juego de ajedrez; la gran misión del sujeto como certeza era la conquista del universo, la pequeña misión del sujeto en Reis es vivir sosegadamente; un mirar contemplativo, unos ojos tristes que no dejan de mirar el río de la vida que desemboca en la disolución final de la muerte.

En últimas, el sujeto en Reis es leve como el viento, juega, vive sosegadamente, tiene una tristeza tranquila y no emociones desesperadas; el juego tal vez sea la mejor manera de decirlo:

Todo lo que es serio poco nos importe,
Lo grave pese poco,
El natural impulso de los instintos que ceda al inútil gozo
(Bajo la sombra tranquila del arbolado)
De jugar un buen juego.¹¹⁷

Las palabras de Pessoa para explicar la doctrina de Reis son concluyentes: “Cada uno de nosotros-opina el poeta (Reis)- debe vivir su propia vida, aislándose de los demás y buscando solamente, dentro de una sobriedad individualista, lo que le agrada y le place. No debe buscar los placeres violentos y no debe huir de las sensaciones dolorosas que no sean extremas”. Y más

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 27.

adelante: "...el hombre debe buscar sobretodo la calma, la tranquilidad, absteniéndose del esfuerzo y de la actividad útil."¹¹⁸

3.2 ÁLVARO DE CAMPOS: SENSACIONISMO Y PLURALIDAD

"Sentir es comprender. Pensar es errar. Comprender lo que otra persona piensa es discordar con ella. Comprender lo que otra persona siente es ser ella."¹¹⁹

Álvaro de Campos nació en Tavira el 15 de Octubre de 1.890 a la una y media de la tarde; hombre de 1.75m de estatura, delgado y un poco tendente a encorvarse, cabello liso y normalmente peinado al lado. Álvaro de Campos tuvo una educación normal de instituto, luego fue a Escocia a estudiar ingeniería, primero mecánica y después naval.

Al contrario que la obra poética de Reis, en la escritura de Campos vislumbra una fuerza en las emociones, una pasión desbordante; su escritura tiene más fuerza y sus temas están más cerca de las sensaciones y pasiones fuertes que del sosiego y la calma de Reis. Para Campos, hay que perseguir las sensaciones egoístas, para él, las cosas deben ser sentidas, en él, las emociones y las sensaciones están por encima del pensamiento abstracto.

Las características que analizaremos en la obra de Campos son las siguientes: la sensación y la emoción, la despersonalización como aniquilamiento de la identidad, una identidad que se despedaza en la variedad del mundo, el canto al mundo moderno, el sensacionismo como corriente poética y el alma errante en la metáfora del viaje. Veremos esto a través de algunos fragmentos de su obra.

Cuando Pessoa se refiere a una corriente llamada sensacionismo da la imagen de una poética como la de Álvaro de Campos; el principio de éste

¹¹⁸ PESSOA, Fernando. Sobre literatura y arte. Op. cit., p. 87.

¹¹⁹ PESSOA, Fernando. Poesía completa. Op. cit., p. 137.

sensacionismo es la eliminación de las fronteras, es decir, lo importante es la sensación por sí misma más allá de la forma escrita:

El sensacionismo difiere de todas las actitudes literarias en ser abierto y no restringido. Mientras todas las escuelas literarias parten de cierto número de principios, se asientan sobre determinadas bases, el sensacionismo no se asienta sobre ninguna base. Toda escuela literaria o artística piensa que el arte debe ser algo determinado; el sensacionismo piensa que el arte no debe ser algo determinado.¹²⁰

El sensacionismo es entonces la primacía de la emoción en la escritura, situación que se hace evidente en la escritura de Álvaro de Campos. Ejemplo de ello es su obra titulada *Oda marítima* donde se expresan todas las emociones que suscitan horas de estancia en una embarcación; el narrador expresa sus emociones que varían durante el viaje, pero que tienen como eje las fuertes sensaciones producidas por la cercanía del mar, el mundo industrializado de las embarcaciones, las olas, etc. En este escrito se reúnen las características anteriormente anunciadas; la sensación y la emoción como eje transversal del escrito, así, el narrador se está refiriendo continuamente hacia sus sensaciones: tristeza, angustia, saudade, delirio. Son sus sensaciones las que se expresan de manera emotiva y no-sosegada; en dicho sensacionismo, hay un aniquilamiento de la identidad como unidad que se pierde en las cosas. Con el imperativo de Campos de querer sentirlo todo, se da una despersonalización en ser todas las cosas: “¡Oh fugas continuas, idas, ebriedad de lo diverso!”¹²¹. En su poema *paso de las horas* se expresa lo siguiente: “Sentirlo todo de todas las maneras, vivirlo todo por todos los lados, ser la misma cosa de todos los modos posibles al mismo tiempo, realizar en mí toda la humanidad de todos los momentos en un solo momento difuso, profuso, completo y lejano.”¹²² En ese mismo extenso poema dice posteriormente: “Me multipliqué, para sentirme”.¹²³

En la despersonalización de querer ser todas las cosas, se entrecruza la metáfora del viaje: viajar en la oda marítima es también una manera de

¹²⁰ PESSOA, Fernando. Sobre literatura y arte. Op. cit., p. 110.

¹²¹ PESSOA, Fernando. Poesía completa. Op. cit., p. 59.

¹²² *Ibíd.*, p. 129.

¹²³ *Ibíd.*, p. 129

despersonalización en cuanto viajar y querer ser todas las cosas se relacionan con el quiebre de la unidad. No es gratuito entonces, que uno de los ejes centrales del escrito se refiera al hecho de partir constantemente, de irse para otra parte; ese partir constante se relaciona con viajar por todas las sensaciones posibles en una despersonalización de la unidad que estaría ligada hay un solo viaje. Hay entonces una pluralidad de sensaciones que el narrador expresa en el acontecimiento de viajar, zarpar, irse de un puerto: “¡Todos los mares, todos los estrechos, todas las bahías, todos los golfos, querría apretarlos contra el pecho, sentirlos bien y morir!”¹²⁴; pero ésta pluralidad no se da en un yo que siente, sino que expresa la tesis de ser la sensación que se vive, en este caso, la sensaciones que dan los viajes y que pueden transcurrir de la nostalgia a la alegría o de la angustia al delirio. No es una unidad que siente, sino un sujeto que está siendo de acuerdo a las sensaciones que le producen un acontecimiento de viaje marítimo. El viaje marítimo es también el viaje de su alma errante. Vemos pues como se relacionan la despersonalización, el viaje, el alma errante y el sensacionismo.

Otra característica que ingresaría como elemento relacional se refiere al mundo moderno. Veíamos en los datos biográficos de Campos sus estudios en ingeniería mecánica y naval, datos que hacen parte de los elementos de la obra. Son importantes éstos elementos por la temática constante en la obra de Campos referente al mundo moderno: “Nada perdió su poesía. Y ahora hay además las máquinas también con su poesía, y todo el nuevo género de vida comercial, mundana, intelectual, sentimental, que la era de las máquinas vino a traer a las almas.”¹²⁵. Veíamos anteriormente las relaciones entre la metáfora del viaje, la despersonalización y el sensacionismo; si incorporamos la temática del mundo moderno, vemos como se relaciona con las características anteriores en la medida en que el mundo moderno posibilita el sensacionismo y el viaje; el cosmopolitismo que aparece a partir del mundo moderno permite precisamente las nuevas relaciones comerciales que se evidencian en máquinas; pero lo más importante del cosmopolitismo en relación a la obra de

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 65

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 109.

Campos, es la posibilidad de sentir cosas distintas y de ponerse trajes diversos, es decir, la metáfora del viaje como sentir todas las cosas posibles es propia del canto al mundo moderno: “¡Con el cosmopolitismo perfecto y total de nunca parar en un punto y contener todas las especies de trajes, de caras, de razas!”¹²⁶. Aquí cosmopolitismo quiere decir la posibilidad de ser todas las sensaciones posibles en un mundo cada vez más diverso, plural y mezclado. Ese mundo múltiple es afín a la metáfora del partir continuo que expresa Campos hacia diversas maneras de sentir; viaje constante permitido por un mundo multicolor, mundo amigo del comercio, de las máquinas, de los viajes continuos.

Éstas características de la obra de Campos muestran un sujeto que ya no se referencia como unidad constitutiva sino como multiplicidad de sensaciones. No es un yo en el centro con las facultades de los sentimientos, sino un yo que está constantemente cambiando de colores de acuerdo a las sensaciones y acontecimientos. Un yo siendo constantemente, un yo viajando y en construcción y un yo que puede mudar constantemente gracias a las características que nos trajo la modernidad. La identidad en Álvaro de Campos es la destrucción de la unidad para privilegiar la posibilidad de ser otro y ese otro está relacionado con las sensaciones diversas que aparecen en los acontecimientos de una vida agitada y veloz y cuya metáfora de viaje clarifica su constante tránsito. Para Álvaro de Campos, fijar al sujeto por el pensamiento se hace imposible, pues en lugar de la certeza se encuentra un camino bifurcado que imposibilita la fijación y posibilita la pluralidad: “No soy nada. Nunca seré nada. No puedo querer ser nada. Aparte eso, tengo en mí todos los sueños del mundo.”¹²⁷ “¿Qué sé yo lo que seré, yo que no sé lo que soy? ¿Ser lo que pienso? ¡Pero pienso ser tantas cosas!”¹²⁸.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 115.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 179.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 181.

3.3 BERNARDO SOARES Y EL DESASOSIEGO PERPETUO

Todo en mí es tendencia para ser a continuación otra cosa; una impaciencia del alma consigo misma, como un niño inoportuno; un desasosiego siempre creciente y siempre igual.¹²⁹

Bernardo Soares es un personaje marginado, aún mejor, automarginado. Sufrió la temprana muerte de sus padres, no asistió nunca a clase. Nunca perteneció a una multitud, nunca tuvo que enfrentarse a las exigencias de la sociedad. Se considera un escritor de la decadencia, que para él significa estar desligado de Dios y de su nuevo relato: la humanidad, es decir, un sujeto que padece el mundo moderno y contemporáneo: “Así, no sabiendo creer en Dios, y no pudiendo creer en una suma de animales, me quedé, como otros de la orla de las gentes, en aquella distancia de todo a la que comúnmente se llama la decadencia”.¹³⁰

Pessoa llama a Bernardo Soares un semiheterónimo, tal vez por considerar la cercanía de él con Soares, sin embargo, vemos en la escritura de Soares que se plasma en el *libro del desasosiego* algunas características definidas que pueden considerarse como propias de un heterónimo. El texto se escribe a manera de confesiones lo que le da un carácter de meditación, de reflexión e interioridad. Si bien el texto no es formalmente poético-no se escribe en verso-los elementos del habitar poético* aparecen en su obra.

En todo el texto viajamos por las constantes reflexiones de Soares en su vida aparentemente sencilla. A diferencia de Campos, podríamos insinuar que el viaje de Soares es interior y que los acontecimientos externos son menos

¹²⁹ PESSOA, Fernando. Libro del desasosiego. Barcelona: Acantilado, 2005. p. 26.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 15.

* refiriéndonos a una manera amplia de entender lo poético, es decir, aquello dónde la admiración y la contemplación estética se detiene. Así, lo poético se realiza plenamente en el poema pero no reside solamente en éste sino que abarca las diferentes capas de la condición humana. En palabras de Octavio Paz: “...hay poesía sin poemas; paisajes, personas y hechos suelen ser poéticos: son poesía sin ser poemas.” PAZ, Octavio. El arco y lira. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 14.

llamativos en apariencia. Aquí, no nos encontramos en un viaje marítimo sino en la cotidianidad de un tenedor de libros, su vida laboral repetitiva, su manera de concebir a su jefe, su habitación, su calle en la Rua dos Douradores, su intranquilidad permanente, su desasosiego inquietante; el texto muestra entonces un despliegue de la interioridad a manera de confesiones, es decir, con el tono meditativo que esto conlleva.

Sobre su aspecto físico, nos dice Pessoa en el prefacio del *libro del desasosiego*: “Era un hombre que aparentaba treinta años, delgado, más alto que bajo, exageradamente encorvado cuando estaba sentado, pero no tanto cuando estaba de pie, vestido con cierto desaliño no del todo descuidado.”¹³¹ También en su aspecto se denota un aire de sufrimiento y desasosiego: “En la cara pálida y sin rasgos particulares se apreciaba un aire de sufrimiento que no le añadía interés, y era difícil de definir qué tipo de sufrimiento indicaba ese aire-parecía indicar varios, privaciones, angustias, y aquel sufrimiento que nace de la indiferencia fruto de haber sufrido mucho”.¹³²

A continuación se mostrarán algunos fragmentos que ilustran las siguientes características que vamos a detallar: el desasosiego como inquietud constante; el cansancio del pensamiento que es ya un preludio al maestro Alberto Caeiro, preludio porque mostraremos que Soares es un momento previo a la alegría de la obra de Caeiro, alegría de la multiplicidad precedida por la angustia de la disolución; el escepticismo como manera de propio desconocimiento y el carácter misántropo del personaje.

3.3.1 El desasosiego. En los diccionarios encontramos que desasosiego es sinónimo de intranquilidad y angustia, sin embargo, nos parece difícil definir con precisión un estado de ánimo o de situación existencial compleja. En Soares podemos reconocer en su obra-además ya lo sugiere el título de su libro-la permanente presencia de este *pathos*. Por esto, mejor es que lo escuchemos:

¹³¹ PESSOA, Fernando. Libro del desasosiego. Op. cit., p. 9.

¹³² *Ibíd.*, p. 9.

En varias ocasiones, a lo largo de mi vida oprimida por circunstancias, me ha sucedido, cuando quiero librarme de algún conjunto de ellas, verme súbitamente rodeado por otras del mismo orden, como si existiera de forma definida una enemistad contra mí en el tejido incierto de las cosas. Arranco del cuello una mano que me ahoga. Veo que en la mano con que arranqué la otra me vino atado un lazo que me cayó en el cuello con el gesto de liberación. Aparto con cuidado el lazo, y casi me estrangulo con mis propias manos.¹³³

Vemos en este texto una constante angustia que no cesa. La imagen de la mano en el cuello es muy oportuna para hacernos sentir lo que es el desasosiego: un ahogo que es reemplazado por otro y que no cesa de habitar las circunstancias de la vida: primero una mano, luego el lazo y luego las propias manos. Es un símbolo de aquello que no cesa, de una inquietud teñida de angustia que no termina. Quizá sea el deseo aquello que no cesa, pero en el desasosiego, el deseo es angustia de incompletud, angustia de falta, angustia de límite, angustia de finitud. Escuchemos otro fragmento que nos ratifica ésta situación:

Era el momento de estar alegre. Pero alguna cosa me pesaba, un ansia desconocida, un deseo sin definición, ni siquiera ordinario. Se me retrasaba, tal vez, la sensación de estar vivo. Y cuando me asomé de la ventana altísima a la calle, que miré sin verla, me sentí de repente como uno de aquellos trapos húmedos de limpiar cosas sucias, que se llevan a la ventana para ponerlos a secar, pero que se olvidan, enrollados, en el alféizar que poco a poco van manchando.¹³⁴

Esa “cosa” que pesaba era el desasosiego, que no es otra cosa que fuerza del deseo que expresa una falta de algo y que se manifiesta como una inquietud permanente que si bien cambia de color se mantiene en la existencia.

3.3.2 El cansancio. Decimos que la escritura de Soares es un preludio a la de Caeiro-independientemente cual se haya escrito primero-porque en el primero se percibe ya un cansancio del pensamiento abstracto, cansancio que será finalmente abandonado en la escritura de Caeiro. El cansancio que refleja Soares lo podemos entender como el cansancio de la especulación metafísica, entendiendo por esta, el intento de explicación fundamental de la vida, es decir,

¹³³ *Ibíd.*, p. 33.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 40.

la búsqueda infinita del por qué de las cosas. Esta manera metafísica de habitar el mundo genera un cierto cansancio que se ve reflejado en las reflexiones filosóficas contemporáneas quienes piden a gritos vivir más en la proximidad, situación que logra Caeiro de forma excepcional. Pues bien, la pluralidad de lo que somos hace posible que para muchos las preguntas metafísicas sean más una liberación que un cansancio, sin embargo para otros-y entre ellos está Soares-el pensamiento abstracto impide respirar mejor, dificulta la existencia al privilegiar las explicaciones últimas a la misma vida. Este paso sólo se aclarará con la escritura de Caeiro. Por ahora vemos en Soares ciertos indicios de cansancio de lo que él llama el pensamiento abstracto. Escuchémoslo: “Hay un cansancio de la inteligencia abstracta, y es el más horrible de los cansancios. No pesa como el cansancio del cuerpo, ni inquieta como el cansancio del conocimiento por la emoción. Es un peso de la conciencia del mundo, un no poder respirar con el alma.”¹³⁵

El cansancio de Soares tiene dos características: El no esforzarse y el peso. Para Soares, el desasosiego y el pensamiento abstracto generan un peso grande a la existencia, este peso genera un cansancio. El esfuerzo es visto por él-quizá con ciertas resonancias con Reis-como algo inútil: “¿Razonar mi tristeza? ¿Para qué, si el raciocinio es un esfuerzo? Y quien está triste no puede esforzarse. Ni siquiera abdicar de aquellos gestos banales de la vida de los que tanto quería abdicar. Abdicar es un esfuerzo, y yo no poseo el del alma con que esforzarme.”¹³⁶ En relación al peso, estas palabras son muy dicentes: “La vida es como si me golpeasen con ella”¹³⁷. En este fragmento vemos como Soares padece la existencia como un peso que genera cansancio, a su vez, la inquietud constante del desasosiego ingresa y aporta en ese cansancio.*

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 55-56.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 97.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 98.

* No podemos dejar pasar la importancia de las características del mundo contemporáneo en ese cansancio. Las guerras mundiales, el mercado mundial, el conocimiento acumulado son también características que pueden generar ese cansancio. La obra de Kafka o el texto *Bartleby el escribiente* de Melville dan cuenta del cansancio de algunos personajes en la literatura que denotan un cierto inconformismo con la velocidad de nuestro mundo y con la obligación de estar constantemente despiertos, situación que puede desembocar en la saturación social de la que habla Kennet Gergen en su libro *El yo saturado*.

3.3.3 El escepticismo y el desconocimiento de sí. Nos preguntamos ahora por las características del sujeto en la obra de Soares. Teniendo en cuenta lo que decíamos del desasosiego, ¿hay una disolución de la identidad en esa inquietud constante? ¿O acaso es una muestra de la permanencia de un yo que es inquieto por el deseo? Veíamos en los heterónimos anteriores la manera como la multiplicidad y disolución de la unidad aparecen en la obra, pues bien, en Soares también se verá esto. Escuchémoslo: “Todo en mí es tendencia para ser a continuación otra cosa; una impaciencia del alma consigo misma, como un niño inoportuno; un desasosiego siempre creciente y siempre igual.”¹³⁸ Expresar la impaciencia del alma consigo misma es ya tener una actitud de escepticismo frente a un *sí mismo*. Quizá lo que permanezca sea el desasosiego, pero precisamente este se da como un dejar padecerse en el escepticismo; un no luchar contra el movimiento de los estados del alma, un no luchar para defender la solidez. La inquietud constante que da el desasosiego se padece, pero lo que lo hace particular en Soares, es que este está constantemente en una actitud vacilante consigo mismo, que le permite escapar a las tenazas de la definición.

El constante desasosiego es también un viaje vacilante por la identidad, y el cansancio es también una manera de resistencia al sujeto como certeza. Si bien en Soares no se despliega la multiplicidad o la despersonalización total, si se da un camino hacia ella, un deseo de libertad, un deseo de liberarse de las cadenas del sujeto como certeza. Por esto, vemos en su escritura una tensión entre el cansancio y el deseo de libertad, que no es otra cosa que poder despersonalizarse, por ello, hablamos del momento de Soares como un preludio a la escritura de Caeiro. Escuchemos estas palabras de Soares: “Pasar de los fantasmas de la fe a los espectros de la razón no es más que ser trasladado de celda.” Y más adelante dice: “Encontrar la personalidad en el perderla”.¹³⁹ Vemos pues la tensión entre la angustia de la disolución y la alegría de la despersonalización. Por esto, decimos que hay en Soares un

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 26.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 46.

escepticismo sobre sí mismo, una apertura al propio desconocimiento que obviamente no deja de ser angustioso e inquietante.

Soares es el símbolo de la postmodernidad valiente que vuelve a preguntarse por las cosas aparentemente más sabidas. La pregunta que está detrás de su obra se refiere a la identidad y a su disolución, al fin y al cabo nos seguimos preguntando ¿Quiénes somos? Seguimos inquietos por nuestra identidad, más aún en un mundo dónde las voces y las imágenes nos llegan en cantidades nunca vistas.

3.3.4 Carácter misántropo. Veíamos que Soares no se identifica con la fe religiosa pero tampoco con el humanitarismo, por ello se cataloga como decadente. Pues bien, su vida solitaria está acompañada de un fuerte carácter misántropo que nos llama la atención por considerar que también es paradójica del mundo contemporáneo la velocidad y la cantidad de relaciones obligatorias- desde el trabajo hasta el supermercado- pero también el aislamiento de ciertos personajes. Escuchemos este fragmento:

...y un profundo y tedioso desdén por todos los que trabajan en pro de la humanidad, por todos cuantos se baten por la patria y dan su vida para que la civilización continúe...un desdén lleno de tedio por ellos, que desconocen que la única realidad para cada uno es su propia alma, y el resto- el mundo exterior y los otros- una pesadilla antiestética, como un resultado en los sueños de una indigestión de espíritu.¹⁴⁰

Para Soares, es más real el alma que la realidad exterior, por ello, su carácter misántropo y asocial- o antisocial- refleja la predominancia de lo estético sobre lo moral, y ello se busca en el arte y en la propia alma.

Otro fragmento dice: “Me apesadumbra, por otra parte, la sola idea de ser forzado a un contacto con otro. Una simple invitación para cenar con un amigo me produce una angustia difícil de definir.”¹⁴¹ El aislamiento es entonces una característica en la obra de Soares, que expresa la no identificación con el metarelato del humanitarismo que es visto por él como un reemplazo de Dios hacia la humanidad, es decir, el cambio de un ídolo irracional por otro. El

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 46-47.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 61.

aislamiento como símbolo de la no identificación con las formas de la costumbre que también generan un cansancio, una angustia y un desasosiego. Soares es un preludio a Caeiro por lo que veremos a continuación.

3.4 ALBERTO CAEIRO Y LA ALEGRÍA DE EXISTIR: “ESTAR SOBRE SER”

Todos los heterónimos-incluyendo a Fernando Pessoa-coinciden en afirmar que Alberto Caeiro es el maestro de ellos.

Es conmovedor escuchar a Pessoa referirse al nacimiento de Caeiro. Fernando Pessoa estaba decidido a jugarle una broma a su amigo Sá-Carneiro creando un poeta bucólico y de naturaleza complicada, personaje que no tuvo la capacidad de realizar. Ya cuando había desistido, empezó a escribir de pie como poseído: “Y escribí de corrido treinta y tantos poemas, en una especie de éxtasis cuya naturaleza no podré definir. Fue el día triunfal de mi vida y nunca podré tener otro así.” Más adelante agrega: “Discúlpeme lo absurdo de la frase: Apareció en mí mi maestro. Fue esa la sensación inmediata que tuve.”¹⁴²

No es una novedad que los artistas nos cuenten de sus estados de éxtasis en sus obras. No es nueva la idea de una despersonalización en el arte, ya Platón lo advertía cuando hablaba de los estados demoníacos de los poetas, los libros sagrados se escriben por inspiración divina y dicen que el escritor es solamente un instrumento que realiza lo que los dioses desean que sea escrito. De la misma manera, para Pessoa, la aparición repentina de Alberto Caeiro se da en un éxtasis que no es caracterizado por el exceso de reflexión o por la naturaleza del autor sino por un momentáneo aparecer, siendo así la identidad no una solidez del ser sino una transitoriedad de estados de alma.

Sobre su aspecto físico, encontramos éstas palabras de Álvaro de Campos:

¹⁴² PESSOA, Fernando. Sobre literatura y arte. Op. cit., p. 45.

Primero los ojos azules de niño que no tiene miedo; después los pómulos ya un poco salientes, el color un poco pálido y el extraño aire griego, que le venía de dentro y era un sosiego, y no de fuera, porque no era expresión ni facciones. El cabello, casi abundante, era rubio, pero si faltaba luz se tornaba castaño. Era de estatura mediana tendiendo a alto, pero encorvado, sin los hombros erguidos. Su gesto era blanco y la sonrisa era como era, la voz era igual, lanzada en el tono de quien pretende decir sólo lo que está diciendo-ni alta ni baja, clara, libre de intenciones, de dudas, de timideces. La mirada azul no sabía dejar de mirar.^{143*}

Las características que mostraremos en la obra de Caeiro serán las siguientes: El paganismo, la antimetafísica y la existencia sobre la comprensión, lo particular sobre lo universal y la levedad. Miremos de cerca éstos aspectos:

3.4.1 El paganismo. Gracias a la importancia que ha tenido en la historia las valoraciones cristianas de entender el mundo, nos ha llegado una idea reducida de lo que puede significar el paganismo. Para muchos el paganismo es simplemente una postura no religiosa de la realidad. Decir esto implica el reconocimiento de que las pesquisas acerca de este concepto han estado concentradas en hacerse bajo el parámetro de oposición ante el cristianismo o como manera opuesta de entender la realidad. Así, se ha entendido al paganismo como un feroz materialismo, una especie de orgía sin Dios ni ley.

Los conceptos son históricos y eso dificulta la posibilidad de definirlos de manera absoluta, por esto, es importante hacer un pequeño rastreo por el concepto de paganismo para entender sus modificaciones determinadas por las valoraciones sociales, especialmente por la forma como lo concibe la tradición cristiana. Para Pessoa, Caeiro recupera la manera como los griegos y los romanos entendían el paganismo, reconociendo las necesarias resignificaciones que tendría el concepto de acuerdo a las diferencias históricas y sociales que nos conciernen en el mundo contemporáneo.

La palabra paganismo viene del latín *paganus* que era la expresión que designaba a un habitante del campo, a un campesino. Vemos entonces que en los orígenes, el paganismo está asociado a la naturaleza. Es posteriormente

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 83.

* Se ha hecho alusión al aspecto físico de los heterónimos para resaltar el carácter vivo e independiente que tienen y lograr así una mirada radical hacia la multiplicidad que logra Fernando Pessoa.

que la palabra pagano se utiliza de forma peyorativa para indicar que los hombres que aún conservaban ritos ancestrales asociados a la naturaleza estaban equivocados, ya que no aceptaban la religión oficial y verdadera que era el cristianismo. Así pues, el paganismo tiene desde los comienzos una relación con la naturaleza y con un aspecto religioso. Los campesinos contaban con una pluralidad religiosa que era coherente con la naturaleza misma y su pluralidad y diversidad. La palabra naturaleza no tenía relación con una unidad de mundo o un concepto universal.

¿De qué manera rescata Caeiro al paganismo? Para Caeiro, la objetividad debe ser la mayor posible y con objetividad quiere decir reconocer las cosas como cosas sin intentar buscar un fundamento último que las haga posibles. La realidad de las cosas son las cosas mismas sin una unidad del pensamiento: “El hecho de que refiramos todas nuestras sensaciones a nuestra conciencia individual impone una unificación falsa (experimentalmente falsa) a la pluralidad con que las cosas se nos muestran”¹⁴⁴. Vemos en éstas palabras de Pessoa la importancia que Caeiro le entrega a la pluralidad, además de darle prioridad al mundo del afuera sobre el pensamiento. Incluso sostiene que la unificación es siempre falsa ya que nos vemos rodeados de una pluralidad permanente.

Pues bien, el paganismo como experiencia de cercanía con la naturaleza y simultáneamente experiencia religiosa, es politeísta porque la naturaleza es plural; el cristianismo es monoteísta porque reduce la religión a una abstracción del pensamiento: “Místicos cristianos, soñador panteísta, materialista y hombre de “razón”, para todos ellos el mundo es sólo su pensamiento”.¹⁴⁵ Para Pessoa, su maestro Caeiro privilegia el mundo del afuera sin reflexión que el despliegue de una rica interioridad que ha sido el motor del cristianismo para falsear la existencia, por esto, la religión pagana es una experiencia que no busca universalizarse por insistir en la pluralidad religiosa como correspondencia con la pluralidad de la naturaleza. En el lenguaje de Caeiro, el cristianismo nos ha obstaculizado la posibilidad de ver las cosas tal como son. Pero, ¿Qué quiere decir Caeiro con mirar las cosas tal como son? ¿Es que acaso cuando miramos

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 143.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 159.

no está nuestro ver cargado de teoría? ¿Acaso nuestros prejuicios no juegan un papel fundamental es nuestro mirar? Son preguntas que parecen quedarse sin responder en la escritura de Caeiro.

Sin embargo, la fuerza de su escritura nos hace pensar en la manera como nos relacionamos con las cosas, manera que ha estado sujeta a una falsa objetividad en cuanto creemos que la ciencia está desprovista de subjetividades e intereses, siendo ella hija también de la tradición judeo-cristiana. Por esto, el paganismo es para Caeiro una manera diferente de entender la objetividad que privilegia el estar sobre el ser, es decir, el que las cosas existan es la muestra de una objetividad absoluta que no necesita más explicaciones. Esta capacidad es para Pessoa una realidad en los griegos y los romanos: “Reconstruir el paganismo implica, pues, como primera acción intelectual, hacer renacer el objetivismo puro de los griegos y los romanos.”¹⁴⁶ Objetivismo puro quiere decir ubicar el valor de la verdad en la vida exterior no en el pensamiento racional o los sentimientos internos que es más propio de la tradición cristiana.

Para Caeiro es esto lo que hace propio el paganismo griego y romano y no como se ha señalado una alegría y un sensualismo desorbitante. No se puede desconocer cierto carácter triste de los griegos que impiden la idealización que a veces se hace de una alegría desbordada, idealización que tal vez se ha hecho como respuesta al pesimismo cristiano que condena la vida del “más acá” por una supuesta vida “del más allá”. No puede desconocerse la castidad griega y la disciplina de los placeres de las escuelas helenísticas. La diferencia radica en que estos esfuerzos se dan para un cuidado de sí y cuidado de los placeres y no como una renuncia a sí mismo, pero desmitifican una creencia en una relajación extrema de las costumbres, interpretación que utilizó la tradición cristiana para condenar peyorativamente a las formas diferentes de religiosidad no oficial: “La castidad griega es cosa sabida y establecida para los estudiosos;

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 169.

la disciplina romana, la austeridad de principios de los romanos, es algo de conocimiento general.”^{147*}

Toda la escritura de Caeiro está rodeada de naturaleza, de paisajes y de una concepción religiosa que es más amplia que la que propone el cristianismo en cuanto reconoce la naturaleza en su pluralidad, lo que lo acercaría a una visión panteísta más que monoteísta. La visión plural de la naturaleza es también asociada a la manera de ver las cosas que a su vez denotan un fuerte asombro en su poesía: “Sé tener la curiosidad esencial que tiene un niño si, al nacer, notara que nació de veras...Me siento nacido a cada instante para la eterna novedad del mundo.”¹⁴⁸ La pluralidad y el paganismo son en la poesía de Caeiro una resistencia a la unidad que por supuesto tendrá consecuencias en términos de identidad personal; los sentidos-especialmente el de la vista-tendrá una preponderancia sobre el pensamiento y si los ojos ven pluralidad, ¿hay unidad personal?

3.4.2 La antimetafísica y la predilección por la existencia sobre la comprensión. Señalábamos la importancia para Caeiro de concebir la naturaleza no como una abstracción para la mente sino como pluralidad para los sentidos lo que nos llevaría a preguntarnos por la posibilidad de explicar algo que llamamos naturaleza; también señalábamos al final del apartado la manera como Caeiro privilegia los sentidos sobre el pensamiento, lo que nos lleva a preguntarnos por la posibilidad de explicar las cosas del mundo a través de una comprensión en términos cognitivos. Escuchemos al maestro: “Creo en el mundo como en una margarita porque lo veo. Pero no pienso en él, porque pensar es no comprender...El mundo no se hizo para pensar en él (pensar es estar enfermo de los ojos) sino para mirar hacia él y estar de acuerdo...”¹⁴⁹.

Comprender es entonces para Caeiro algo distinto a lo que es pensar; comprender está ligado mejor a “estar en” y no a “ser alguien”. “Ser” estaría relacionado a la fijeza, fijeza que negaría la pluralidad de la naturaleza

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 168.

* La diosa Diana fue un emblema de la castidad

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁴⁹ PESSOA, Fernando. *Poemas de Alberto Caeiro*. Madrid: Visor Libros, 1995. p. 37.

señalada anteriormente. “Estar” y “Ser” son entonces realidades distintas, especialmente en que “estar” no tendría pretensiones de universalizar-es distinto decir “estoy” a decir “soy”-en cuanto indica más un acontecimiento particular y singular, mientras que “ser” implica un reconocimiento de algo que perdura más allá de las pluralidades. En la cita anterior volvíamos a reconocer la importancia del sentido de la vista en toda la concepción de la existencia de la poesía de Caeiro, mirar el mundo no es pensar el mundo precisamente en cuanto mirar nos posibilita una comunicación con la singularidad de lo que se ve, mientras que el pensamiento trasciende las fronteras de los sentidos, lo que para Caeiro es enfermizo.

Para Caeiro, las cosas tienen ausencia de significación y es eso precisamente lo que el pensamiento impide concebir. Vemos entonces la visión negativa que tiene Caeiro en relación al pensamiento, pues concibe a este como un intento extremo de darle significación y explicación a las cosas que sólo exigen ser vistas y sentidas “tal como son”. Sin embargo, ese “tal como son” no deja de ser interrogativo, pues parece creer en un estado puro de las cosas sin todas las valoraciones históricas realizadas por siglos de interpretaciones humanas. Aún así, Caeiro sostiene la posibilidad de una objetividad pura que sólo sea un puente entre las cosas y los sentidos sin intentos de explicaciones metafísicas que sugieran una fundamentación a la realidad del mundo. Para Caeiro, la existencia prevalece sobre la esencia en la medida en que las cosas son sólo las cosas: “Tú, místico, ves una significación en cada cosa. Para ti todo tiene un sentido velado. Hay algo oculto en cada cosa que ves. Lo que ves lo ves siempre para ver otra cosa. Yo, gracias a que tengo ojos sólo para ver, veo ausencia de significación en cada cosa; lo veo y me amo porque ser una cosa es no significar nada. Ser una cosa es no ser susceptible de interpretación.”¹⁵⁰

Para Caeiro las cosas no tienen significación y esto nos pondría ante la situación paradójica de la misma escritura del poeta, por cuanto se hace necesaria la gramática para la comunicación y esta a su vez tiene que recurrir constantemente al verbo ser como lo muestran las últimas líneas de la cita. Sin

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 133.

embargo, no podemos reducir el lenguaje a su formalidad y coherencia lógica olvidando el sentido, de esta manera, el lenguaje puede ser crítico de sí mismo en cuanto representante de sentido más allá de una coherencia lógica-interna de la escritura. Así, para Caeiro, las cosas no son susceptibles de interpretación y él cree en la posibilidad de una objetividad pura que parece estar más allá de los prejuicios y valoraciones históricas. Aunque Pessoa nos dice que Caeiro intenta recuperar esa objetividad pura que para él sí tenía la tradición grecorromana y que ha sido contaminada por el cristianismo y el posterior despliegue de la interioridad que nos ha hecho falsear las cosas a nombre de explicaciones metafísicas y búsqueda de primeros principios universales.

La obra de Caeiro nos hace preguntarnos por las cosas mismas y por nuestra relación con ellas rehabilitando preguntas que aún nos asombran como lo que es la comprensión, el pensamiento, los sentidos, la significación y la misma existencia. Su postura es antimetafísica por concebir a las explicaciones que intentan buscar las esencias de las cosas o la fundamentación de la realidad como falsas, pues olvidan la misma existencia de las cosas, la existencia que ellas tienen para nuestros sentidos y no para nuestro pensamiento: “Pensar molesta como andar bajo la lluvia cuando el viento crece y parece que llueve más”¹⁵¹.

3.4.3 Lo particular sobre lo universal. Si veíamos la preponderancia de los ojos sobre el pensamiento, lo particular tendrá una relación más directa con nuestra existencia que lo universal. Por universal entendemos conceptos tales como Dios, la naturaleza y el mundo. Escuchemos este aparte de la propia voz de Caeiro para que entendamos con mayor claridad su visión de existencia:

Pero si Dios es los árboles y las flores y los montes y la luna y el sol ¿para qué le llamo Dios? Le llamo flores y árboles y montes y sol y luna; porque si él se hizo, para que le viera yo, sol y luna y flores y árboles y montes, si él se me aparece como árboles y montes y luna y sol y flores, es que quiere que le conozca como árboles y montes y flores y luna y sol.¹⁵²

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 47-49.

Una vez más los ojos aparecen como vitales para la existencia más que los conceptos universales; quizá podamos discutir que la concepción de Caeiro reduce éstos términos y conceptos a realidades abstractas y no que son un puente común de entendimiento para situaciones y acontecimientos vitales. Tenemos muy arraigado la creencia que nos sugiere que los conceptos se relacionan más con lo abstracto mientras que las metáforas o las figuras literarias están más cerca de la singularidad, aludiendo así una distancia entre el lenguaje filosófico-del pensamiento-y el lenguaje poético-de la singularidad de las cosas-. Tal vez tanto los conceptos como las figuras literarias intenten acercarnos a las cosas y salvar la distancia que hemos establecido entre las palabras y las cosas, pero ésta discusión no es el caso hacerla en este momento sino dejarla planteada para posteriores investigaciones.

Pues bien, Caeiro en la cita anterior nos muestra cómo los ojos pueden tener comunicación con las singularidades más no con una abstracción como Dios; en el siguiente ejemplo veremos algo similar: “¿Acaso una flor tiene belleza? ¿Tiene belleza acaso un fruto? No: tienen color y forma y existencia sólo. La belleza es el nombre de cualquier cosa que no existe que yo doy a las cosas a cambio del agrado que me dan. No significa nada. Entonces ¿Por qué digo de ellas: son hermosas?”¹⁵³.

Aquí nos encontramos de nuevo con un concepto que no se hace claro: belleza; concepto que Caeiro intenta acercar proponiendo un lenguaje más concreto que esté más cerca de las cosas. Lo que Caeiro advierte con conceptos universales como Dios y Belleza es su lejanía con cosas concretas como los montes y los árboles, y sensaciones como el agrado, el sabor y el olor; las cosas deben acercarse a los sentidos y por esto, Caeiro se pregunta por algunos conceptos que quizá nos hayan alejado de las cosas mismas.

3.4.4 La levedad. Por último, quiero destacar la característica de la levedad en la obra de Alberto Caeiro, levedad que está relacionada con lo que señalábamos anteriormente sobre la no significación de las cosas. Si las cosas

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 85.

no tienen una fundamentación metafísica que las explique, se deben contemplar en su mera existencia.

Escuchemos algunos pasajes que reflejan ésta característica de levedad. El viento ha simbolizado realidades humanas complejas como la libertad, sin embargo, Caeiro quiere destacar la característica más superficial-y no por ello menos profunda-de él. Por esto, cuando el guardador de rebaños escucha de su interlocutor los sentimientos que el viento provoca en sus sensaciones, acude a la característica particular del viento como sólo viento que se siente. Así se establece este diálogo: “Mucho más que eso. Me habla de otras muchas cosas. De memorias y nostalgias y de cosas que nunca existieron.” A lo que responde el guardador de rebaños: “Nunca oíste pasar el viento. El viento sólo habla del viento. Lo que le oíste fue mentira, y la mentira está en ti.”¹⁵⁴ Vemos una vez más el intento de situar las cosas por fuera de la subjetividad del pensamiento. Para Caeiro-el guardador de rebaños-el viento es el viento y hay que existir en ese viento que pasa sin que esa sensación incite motivos que son “mentira” del pensamiento. Existir es entonces más importante que interpretar, que a su vez significa falsear el hecho simple de un viento que pasa y que simplemente pasa. La superficie reemplaza la profundidad logrando un vínculo mayor con la existencia que con la búsqueda de explicación de ella.

Escuchemos este fragmento de uno de sus poemas: “Leve, leve, muy leve, un viento muy leve pasa, y se va, siempre muy leve. Y no sé lo que pienso ni procuro saberlo.”¹⁵⁵ El viento como símbolo de la levedad y el pensamiento del lado de lo pesado. En éstas palabras el autor no intenta demorarse en el pensamiento sino en existir ahí en un aquí y ahora intentando eternizar el acontecimiento. No procurar saber lo que se está pensando mientras un viento leve pasa es precisamente privilegiar la existencia sobre la comprensión de ella-aunque es discutible poner en una posición antitética la existencia y la interpretación de ella-. Para Caeiro el pensamiento es un obstáculo para la plena existencia que ve las cosas como meras cosas en toda su superficie.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 65.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 67.

El sujeto como certeza estaba asociado a un conocimiento seguro e indubitable de las cosas basado en una certeza del yo pensante. En Caeiro nos distanciamos de esta visión en cuanto para él, el pensamiento no permite vivir las cosas en su proximidad gracias a una invasión excesiva de la subjetividad que nos aleja de ver las cosas “tal como son” pretendiendo así una objetividad que para él tenía la tradición grecorromana y que el cristianismo perjudicó desplegando una interioridad que falsea la existencia. La ligereza permite destacar un sujeto más frágil que el sujeto como certeza observado en Descartes, frágil en cuanto su pensamiento permite la certeza del conocimiento del afuera o de las cosas, mientras que el sujeto como autocerteza, al contrario, lo falsea y no permite la objetividad de la existencia en su superficie.

Por último, quiero destacar en su totalidad este poema que dice bellamente la manera como la levedad es amiga de la existencia y como en la obra de Caeiro la superficie es la resistencia a la búsqueda de explicaciones:

Las burbujas de jabón que este niño se entretiene en soplar en una pajita son traslúcidamente toda una filosofía. Claras, inútiles y pasajeras como la naturaleza, amigas de los ojos como las cosas, son aquello que son con una precisión redondita y aérea, y nadie, ni incluso el niño que las suelta, pretende que sean más de lo que parecen ser. Algunas mal se ven en el aire lúcido. Son como la brisa que pasa y apenas toca las flores y que sólo sabemos que pasa porque algo se aligera en nosotros y acepta todo más nítidamente.¹⁵⁶

El aire, los ojos, las pompas de jabón son símbolos del privilegio por la proximidad de la superficie sobre la profundidad de las explicaciones e interpretaciones.

Los heterónimos de Pessoa hablan por sí solos: del sujeto como certeza al sujeto como multiplicidad; en Pessoa vemos la realización y posibilidad de habitar distintos estados del alma confiriéndoles una personalidad expresiva.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 83-85.

4. CONCLUSIONES

La pregunta actual por el sujeto es definitivamente un intento plural por comprendernos. Disciplinas como la filosofía, la antropología, la sociología, la historia, el psicoanálisis y la literatura continúan explorando posibilidades de comprensión y de interpretación que intentan mantener la interrogación abierta. En esta investigación se intenta dar tres perspectivas sobre el sujeto haciendo hincapié en la tarea siempre actual de la filosofía de releer y escuchar a los filósofos que nos anteceden y a nuestros contemporáneos. La pregunta por el sujeto necesita un doble movimiento de apertura: escuchar nuestra más cercana actualidad, nuestro contexto, nuestro momento; y también escuchar de nuevo, con oídos siempre dispuestos, los libros ya escritos pero no por ello acabados en sus posibles interpretaciones. La lectura es siempre una actualización y la hermenéutica el campo o terreno del que disponemos.

Aquí se destacan algunas conclusiones:

- Para reflexionar acerca del sujeto se hace importante una relectura de la obra de *Descartes* por cuanto significa un intento grandioso de autocomprensión abandonando la tradición medieval de autoreferirse como creación divina. Descartes en su *discurso del método* propone su camino para la autocerteza del pensamiento y las posibilidades del pensamiento. Sin embargo, en nuestro contexto se hace necesario tener en cuenta a la historia para nuestra comprensión y de allí nacen las críticas al sujeto cartesiano como un innatismo cultivado en la meditación pero excluyente del mundo exterior y de las determinaciones sociales, culturales e históricas.

En la actualidad la certeza y solidez del yo se ha puesto en tela de juicio gracias quizá a la discontinuidad de nuestras formas de vida en nuestro contexto y por la conciencia adquirida en la importancia de la historia y la cultura en nuestros actos. La libertad individual es inseparable de las condiciones de posibilidad de un momento histórico determinado. El sujeto como certeza es también el intento de propiciar un terreno sólido que nos permita luchar contra la incertidumbre y el sin sentido.

Sin embargo, se han escrito nuevas interpretaciones que han señalado como un lugar común los continuos ataques a la filosofía cartesiana como ingenua y dogmática.* Las nuevas interpretaciones muestran el carácter siempre abierto del diálogo permanente que es la filosofía.** En esta investigación, se ha señalado el momento del sujeto como certeza como un momento desenmascarado posteriormente, sin embargo, las preguntas siguen abiertas y una investigación para seguir siendo fructífera debe escuchar otras posibilidades que cuestionen sus argumentos ya que la filosofía no cierra el diálogo.

- Referirnos al sujeto es también reconocer la importancia de las valoraciones humanas a lo largo de la historia. Nietzsche lograr hundir sus raíces de sospecha en las tradiciones que nos han hecho posibles: la tradición clásica griega y la tradición judeo-cristiana. De esa manera, el filósofo alemán sostiene que el sujeto no es algo con posibilidad de ser definido sino que está siempre en posibilidad de ser otra cosa ya que las voluntades de poder y las valoraciones humanas siempre están en posibilidad de cambiar. La conciencia-lejos de ser una facultad personal-es un producto cultural no exento de ser cuestionado, criticado e incluso cambiado. Con Nietzsche aparece la posibilidad de ser otra cosa ya que la libre posibilidad de interpretaciones y las voluntades de poder dan determinados sentidos que pueden favorecer o entorpecer la vitalidad. Aquí ya no nos referimos al sujeto como certeza sino al sujeto como interpretación o, mejor, al sujeto perspectivista en cuanto no se debe comprender en el “autoencierro” sino en el “afuera” de los jeroglíficos de la historia de las valoraciones humanas; además, la voluntad para Nietzsche es muy compleja y no se reduce a una decisión de un agente que lleva como consecuencia su acción correspondiente; en la filosofía

* Para escuchar una interpretación de la obra de Descartes como un diálogo hermenéutico que no se puede limitar a una desacreditación del sujeto cartesiano se recomienda la obra *Aproximación hermenéutica a las meditaciones metafísicas de Descartes* de GARCÍA, Lucila.

** Teniendo en cuenta que las investigaciones sobre Descartes se han centrado en su aspecto filosófico-metafísico, se recomienda la obra: *El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes* de CARVAJAL, Johman, que se detiene en los avances que el filósofo también posibilitó para las ciencias experimentales y que no han sido tan estudiadas.

de Nietzsche la voluntad no desconoce una simultaneidad que compone elementos tanto biológicos como afectivos y culturales. Ante la falta de un yo sólido como centro, la voluntad está en una red de interdependencias de diferentes factores que la hacen posible.

- Si Nietzsche pone bajo la lupa al sujeto como certeza, Pessoa hace posible al sujeto como multiplicidad. Los heterónimos de Pessoa son la expresión artística de la posibilidad de cobijar varias personalidades que incluso pueden resultar contradictorias entre sí. La unidad del sujeto es despojada de su validez al ser conscientes de los distintos estados de ánimo que cobijan los momentos de la existencia. Tanto Reis como Campos, Caeiro y Soares tienen una escritura singular con unos contenidos que giran en su obra. Lejos de ser simplemente los nombres artísticos de Pessoa, simbolizan la riqueza de la despersonalización en cuanto flexibilidad para una mirada múltiple del mundo. El sujeto como multiplicidad reemplaza el yo sólido por un nosotros plural más acorde con la naturaleza y el continuo movimiento discontinuo del mundo. La despersonalización que es a su vez la multiplicidad, no se vive como angustia de unidad fragmentada sino como alegría de las diversas posibilidades de los sujetos para existir.
- Tres perspectivas sobre el sujeto es una manera de entender desde varias ópticas las posibilidades de ser. Lejos ya de intentar una última respuesta a la manera de encontrar una esencia, nuestra preocupación en la investigación es mirar de manera plural al sujeto que seguirá siendo interrogado e interpretado de diversas formas, para así, lograr unos lazos de confianza en la diferencia que resistan a la desconfianza generalizada que existe por el otro; los miedos reflejados en los muros de cemento y en nuestras decisiones cotidianas corresponden muchas veces a una mirada antitética y limitada del sujeto que concibe la diferencia como una distancia insalvable y peligrosa. En la diferencia de maneras de ser, en la pluralidad de lo que somos también existen

puntos comunes; no se trata de tolerar la diferencia sino de enriquecer las perspectivas.

- Más que respuestas definitivas, la investigación deja abierta las siguientes preguntas: ¿El yo sólido está en verdad en peligro y posibilidad de desaparecer? ¿Acaso no seguimos utilizando la palabra yo para señalar una identidad y una manera propia de estar en el mundo? ¿El lenguaje político actual de guerra contra el terrorismo no repercute en más violencia generando una exclusión y un miedo hacia el otro que crea una desconfianza gradual? ¿Hasta dónde nos determina la cultura y hasta donde existe un yo sólido singular? ¿Existe acaso la singularidad individual? Son preguntas muy generales pero seguirán escribiéndose nuevas interpretaciones acerca de ellas, al fin y al cabo, la filosofía es una conversación que sólo desaparecerá cuando la especie también lo haga.

BIBLIOGRAFÍA

- ATTALI, Jacques. El Titanic, el mundo y nosotros. En: *Le Monde*, 3 de julio de 1998
- BAUMAN, Zygmunt. Miedo líquido. Barcelona: Paidós Ibérica. 2007.
- DESCARTES, René. *Discurso del método*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1.983.
------. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Susaeta ediciones, 1.990.
- GERGEN, Kenneth J. El yo saturado. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.
- HOBSBAWM, Eric. Historia del siglo XX. Barcelona: Crítica, 2003.
- MAYOS, Goncal. *El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad*. En: *Pensamiento*. Sep-Dic, 1993, Vol. 49, No. 195, pp. 371 – 390.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2005.
------. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
------. *El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: La vida como literatura*. México D.F., Fondo de cultura económica, 1985.
- PAZ, Octavio. El arco y lira. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- PESSOA, Fernando. Poemas de Alberto Caeiro. Madrid: Visor Libros, 1995.
------. Poesía completa. Tomo II. Barcelona: Libros Río Nuevo, 1983.
------. Sobre literatura y arte. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. Descartes. Biografía. Madrid: Ediciones Península, 1996.

TOYNBEE, Polly. Free-market buccaneers. En: *Guardian*, 19 de agosto de 2005

VALLES, Alejandro. *El geómetra de la razón*. Bogotá: Alfaomega, 2002.

VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Ediciones Península, 1989.