

La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro*

Alberto Caeiro's philosophy without philosophy

Por: Juan Fernando Rivera Muriel

G.I. Filosofía y Literatura

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Email: ifjuanrivera@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de abril de 2013

Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2013

Resumen. *La obra del poeta Alberto Caeiro, "maestro" heterónimo de Fernando Pessoa, es una filosofía sin filosofía que pone en tela de juicio la tradición cultural que "viste" el pensamiento: filosofía, poesía, mística, religión. Lo hace ejerciendo un retorno a la Naturaleza en el que se implican la ausencia de significación, de conceptos, de estructuras de conocimiento y de prejuicios que tergiversan la mirada de las cosas, la vivencia de la Naturaleza y la sensación de la Realidad. Por tratarse de un desaprendizaje, Caeiro torna a lo simple, a lo tautológico, al no-pensamiento, casi a la ausencia de la palabra.*

Palabras clave: *Sensación, pensamiento, ver, filosofía, cosa, realidad, naturaleza.*

Abstract. *The work of the poet Alberto Caeiro, Fernando Pessoa's heteronymous "master", is a philosophy without philosophy. One that puts into question the cultural tradition that "covers" thought: philosophy, poetry, mysticism, religion. It does so by returning to nature in a way that implies an absence of meaning, concepts, knowledge structures and prejudices that distort the look of things, the experience of Nature and feel of Reality. Because it deals with an unlearning, Caeiro turns to the simple, to the tautological, not-thinking, almost to the absence of the word.*

Key words: *Sensation, thought, seeing, philosophy, thing, reality, nature.*

* El artículo es resultado de la investigación *Estética de la abdicación: la poética de Ricardo Reis*, financiada por el CODI-Vicerrectoría de Investigaciones y dirigida por el profesor Carlos Vásquez Tamayo; además está vinculado al Grupo de Investigación "Filosofía y Literatura" del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

El “yo” que hay en mí, amigo mío, mora en la casa del Silencio, y allí permanecerá para siempre, inadvertido, inabordable.

Khalil Gibrán, El loco.

Alberto Caeiro, el poeta maestro de la heteronimia pessoana, es un poeta que ha expresado la Naturaleza retornando a ella casi inexpresivamente. Sus palabras son ausencia de armonía sin caos, simpleza bella como flores sin conjunto que brotan desperdigadas en una pradera, manifestación única y traslúcida del instante vivido y jamás repetido; sus poemas tienen la realidad de las piedras en su singularidad: dicen lo puramente único, completo y absolutamente real de lo que el afuera ofrece como aparición plena a un alma que es sólo exterior. Alberto Caeiro es el regreso del hombre a la Naturaleza y a los dioses, niño pagano que es él mismo el paganismo,¹ aquel que vuelve a la “*religión universal que sólo los hombres no poseen*”: el sol, los montes, el luar, la lluvia, las flores, exterioridad absoluta y reconciliada con la sensación.

Su poética tan simple y pura, sin embargo, ofrece enormes retos. Para hablar de la poética de Alberto Caeiro hace falta ponerse guantes, utilizar pinzas y comillas, aguzar el pulso, los sentidos y el pensamiento, desarticular paradigmas, desechar sistemas, abandonar métodos e instrumentos y desvestirse de prejuicios. La razón para semejante prevención proviene de la dificultad que nos exige una nueva forma de expresión —para nosotros, que todavía hacemos parte de la herencia del pensamiento— que advierte en los conceptos y la moral tradicionales restos de la enfermedad que ha crecido a lo largo del pensamiento occidental; una enfermedad que Caeiro y también Antonio Mora, el teórico del paganismo en el universo heteronímico pessoano, reconocen como un alejamiento de la Naturaleza, incluso en los actos más simples de la vida.

En efecto, cuando se dice “pensar”, “sentir”, “ser”, “existir”, “ver”,² está atravesando por esas palabras una carga peligrosa de significación de toda una

1 “El paganismo” y no “un pagano”, porque Caeiro no pretende seguir religión alguna. Su religión es natural, más que pagana, antes que pagana. Escasamente invoca a los dioses, y cuando lo hace es sólo para referir algo inmediato y verdadero. Él es el paganismo por su mirada precultural, como se verá, y no pagano como adepto a esta religión antigua, de hecho “en ningún lugar Caeiro se refiere explícitamente al paganismo antiguo” (Bréchon, 1999: 239).

2 Recomiendo la lectura del agudo y lúcido estudio sobre la mirada en Alberto Caeiro en el artículo “¿Qué es ver?” de José Gil (2011).

tradición cultural en la que se involucran la mística, las religiones (particularmente la judeo-cristiana denominada por Mora como “cristismo”), la poesía y la filosofía. Al menos en Occidente estas tradiciones han *interpretado* las formas humanas de apertura al mundo y gran parte de esta interpretación ha estado supeditada a ideas, dogmas, emociones o conceptos, prejuicios que han servido de instrumentos para ofrecer a quienes las portan una relación con el mundo y una visión general de su conjunto; justamente de eso estamos enfermos todos: de establecer nexos y comuniones, de buscar un más allá de las cosas, de poner nuestra alma en todo y de hallar unidades indiferenciadas y objetivadas, positivamente “científicas”.

La obra completa de Alberto Caeiro está comprendida por cuarenta y nueve poemas de su obra principal titulada *El guardador de rebaños*; ocho poemas, atípicos a su espíritu, bajo el rótulo de *El pastor amoroso*, y una serie de unos setenta poemas no agrupados que recibieron justamente el título de *Poemas inconjuntos*. Además, algunos diálogos con los demás heterónimos que giran en torno de su magisterio, donde su voz sigue igual de clara y contundente como (en) sus poemas, como se advierte en *Notas para recordar a mi maestro Caeiro*. Y, en la obra llamada *El regreso de los dioses*, atribuida a Antonio Mora, se sustentan las bases de la “filosofía” sin filosofía de Caeiro.

En este artículo centraré la polémica de Caeiro con la tradición cultural, particularmente de Occidente, al tenor del poema 50 de los *Poemas inconjuntos*,³ remitiéndome sin embargo a otros poemas suyos. La razón por la que acudo a este poema es porque en él encontramos tanto una “filosofía”, como una “poética”, cuya crítica sin crítica redescubre lo que son las cosas, tal como veremos. A continuación, el poema original:

*Seja o que for que esteja no centro do Mundo,
Deu-me o mundo exterior por exemplo de Realidade,
E quando digo “isto é real”, mesmo de um sentimento,
Vejo-o sem querer em um espaço qualquer exterior;
Vejo-o, com uma visão qualquer fora e alheio a mim.*

3 En la edición que cito, la Edición bilingüe de Pre-Textos, traducida por Ángel Campos Pámpano, se han rotulado los poemas de *El guardador de rebaños* con números romanos y los de la serie *Poemas inconjuntos* con números arábigos. Seguiré la misma distinción en las citas a lo largo del texto.

*Ser real quer dizer não estar dentro de mim.
Da minha pessoa de dentro não tenho noção de realidade.
Sei que o mundo existe, mas não sei se existo.
Estou mais certo da existência da minha casa branca
Do que da existência interior do dono da casa branca.
Creio mais no meu corpo do que na minha alma,
Porque o meu corpo apresenta-se no meio da realidade.
Podendo ser visto por outros,
Podendo tocar em outros,
Podendo sentar-se e estar de pé,
Mas a minha alma só pode ser definida por termos de fora.
Existe para mim – nos momentos em que julgo que efectivamente existe
Por um empréstimo da realidade exterior do Mundo.*

*Se a alma é mais real
Que o mundo exterior, como tu, filósofo, dizes,
Para que é que o mundo exterior me foi dado como tipo da realidade?*

*Se é mais certo eu sentir
Do que existir a coisa que sinto
Para que sinto
E para que surge essa coisa independentemente de mim
Sem precisar de mim para existir,
E eu sempre ligado a mim-próprio, sempre pessoal e intransmissível
Para que me movo com os outros
Em um mundo em que nos entendemos e onde coincidimos
Se por acaso esse mundo é o erro e eu é que estou certo?
Se o Mundo é um erro, é um erro de toda a gente.
E cada um de nós é o erro de cada um de nós apenas.
Cousa por coisa, o Mundo é mais certo.*

*Mas por que me interrogo, senão porque estou doente?
Nos dias certos, nos dias exteriores da minha vida,
Nos meus dias de perfeita lucidez natural,
Sinto sem sentir que sinto,
Vejo sem saber que vejo,
E nunca o Universo é tão real como então,
Nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim,
Mas) tão sublimemente não-meu.*

Quando digo “é evidente”, quero acaso dizer “só eu é que o vejo”?
Quando digo “é verdade”, quero acaso dizer “é minha opinião”?
Quando digo “ali está”, quero acaso dizer “não está ali”?
E se isto é assim na vida, por que será diferente na filosofia
Vivemos antes de filosofar, existimos antes de o sabermos,
E o primeiro facto merece ao menos a precedência e o culto.

Sim, antes de sermos interior somos exterior.
Por isso somos exterior essencialmente.

Dizes, filósofo doente, filósofo enfim, que isto é materialismo.
Mas isto como pode ser materialismo, se materialismo é uma filosofia,
Se uma filosofia seria, pelo menos sendo minha, uma filosofia minha,
E isto nem sequer é meu, nem sequer sou eu?

Nos encontramos frente a un poema central de una filosofía sin filosofía, cuya propuesta escapa al filosofar mismo volviendo sin vacilación al mundo como Naturaleza pre-vivida y, por supuesto, pre-concebida. Esto se advierte desde el principio del poema cuyo “pensamiento” relega radicalmente *lo interior de las cosas como centro constitutivo* de la Realidad aludiendo a la filosofía como forjadora de esta idea “enferma”. La crítica fundamental se centrará sobre la relación de los hombres con la Realidad exterior la cual, según el sentir de Caeiro, se ha desnaturalizado tanto que afirma que existe una esencia en el interior —tanto dentro del sujeto como dentro de los objetos— y que esa esencia es más real que la del Mundo... Pero Caeiro piensa la Realidad (y por eso la mayúscula) como absoluta y externa, abre los ojos sólo para ver que *existe* independientemente de un yo, límpida y libre sin ningún pensamiento.⁴ Tratemos de mirar esto en detalle.

Muchos pensadores, sobre todo filósofos, han afirmado que existe una interioridad de las cosas, han expuesto de múltiples modos que las cosas “tienen

4 En contraste, en su obra *Crítica de la razón pura*, Kant ofrece su modo de concebir nuestra apertura al mundo a partir de la sensación, y en particular, la síntesis que el entendimiento hace de ella (idealismo trascendental), y afirma que nuestra capacidad para recibirla es subjetiva. La representación media, esto quiere decir que necesariamente no tenemos acceso a la realidad “directa” o “absoluta”, sino sólo a *nuestra* representación de ella, es decir, sólo tenemos acceso a lo que nos es dado como *fenómeno*. Para esta filosofía que reconoce que “nada podemos percibir fuera de nosotros sino sólo dentro de nosotros mismos” (Kant, 2002: 350) es imposible conocer la realidad en sí misma de las cosas, aunque el filósofo no niega la posibilidad de una realidad “nouménica”, imposible como conocimiento para un sujeto y por lo tanto inexistente para nosotros.

un sentido interior”, que “guardan un sentido oculto” o que hay cosas que “trascienden la realidad sensible de los objetos”. Sin negarlo de modo absoluto, Caeiro asume desde su “pensar” una postura opuesta. El “pensar” de Caeiro —que no es propiamente un pensar, como se comprende tradicionalmente, y por eso las comillas— es una identificación de la cosa sin relación alguna, es un sentir casi inconsciente, consciente sólo de su inconciencia, un pensar-sentir a cuyos ojos sensacionistas asombra la “enfermedad” de aquel que piensa que las cosas tienen un sentido interno. De acuerdo con su mirada impoluta, quien así piensa está desnaturalizado. Pensar para él es estar enfermo de los ojos ya que el pensamiento “ve” apariencias que no existen en la objetividad de la Realidad absoluta, porque ella es el mundo mismo, el límite de un horizonte sin relaciones, la inmanencia y singularidad de un aquí.

Pero, tal como está escrita la primera parte del poema, con las palabras que son su contenido en que se dice lo que se dice y la manera en que se lo dice, queda abierta una increíble posibilidad: ¿está admitiendo Caeiro una Realidad en sí misma pero inalcanzable por los hombres? ¿Está admitiéndola y simplemente negándola porque afirma el puro y único aquí que no es yo sino cosa? ¿En qué consiste la diferencia entre dos realidades que se muestran en el poema?

Ya hemos visto que Caeiro abre este importante poema con una clara polémica: el centro del mundo, el llamado mundo interior. Esta polémica es negativa, no intenta penetrar en la verdad de la cosa por la vía del pensamiento, sino que se opone negándose a pensarla. Para un poeta del afuera absoluto como lo es él hay de entrada un gravísimo problema cuando se habla de un “adentro” de las cosas. Pero se sigue refiriendo el afuera, lo que a la vez reafirma el adentro. Caeiro no niega, pues, la interioridad: la relega y convertirá la suya en puro exterior. Esta difícil tarea, cuyo proceso veremos más adelante, se logra por un movimiento de paradojas muy “consecuente”, y de impenetrables tautologías. Por ahora el combate es contra la filosofía.

En el poema V Caeiro contrapuso la Metafísica, el pensamiento, el misterio y con ellos la “constitución íntima de las cosas” y el “sentido íntimo del universo” al afuera, al no-pensamiento, al ver, a la inequívoca luz del sol, a la verdad. Aquello que suponemos en las cosas es un artificio sobre la mirada limpia, entonces se entiende que Caeiro inicie un poema como el 50 con una polémica. Pero el problema no queda aún resuelto. Está claro que para plantear este comienzo, Caeiro ya había “medido” semejante equívoco para sus ojos. La expatriación que él hace del patriarcado del pensamiento pertenece de hecho a una rebeldía del niño-maestro

contra la paternidad de su herencia: la civilización. Rebeldía auténtica y verdadera que devuelve el pensamiento a la sensación. El mencionado “centro” no ha quedado sin embargo abolido. Su Realidad está indirectamente afirmada en sus propias palabras. Que nos diga en la segunda estrofa “me dio” refiriéndose a la Realidad, muestra que, en efecto, aunque no importe cuál o qué sea ese centro, le otorga no obstante posibilidad de existencia y la potencia del don. Tal como está escrito el poema, Caeiro estaría concediendo que se le ha otorgado la riqueza de la Realidad, en la que, digamos, a él sólo le importa su parte exterior, única real para él. Pero un análisis más detallado muestra un rasgo más enigmático, aun cuando advertimos la palabra “ejemplo” en un poeta como Caeiro. ¿“Ejemplo”? ¿Resuenan el *eidos* o el *paradeigma* platónicos por allí, o más bien la apariencia de ese paradigma?

El ejemplo es algo otro de aquello que es ejemplo. Por “ejemplo” entendemos una manifestación, un “modelo” —palabra utilizada en la traducción del poema— de otra existencia que es original. En este caso esa existencia parece ser la Realidad (con mayúscula) a diferencia de la realidad (con minúscula) que sería la realidad vulgar y cotidiana. ¿Cómo es posible? ¿Un poeta de la Realidad objetiva y absoluta hablando de “Realidad” como fuente primordial y por lo tanto interior? Hemos llegado en este poema justo a la conclusión contraria que plantea Caeiro a lo largo del mismo y de todos sus poemas. Todo indica, atendiendo a la claridad del poema, que Caeiro se está refiriendo a una Realidad distinta de una expresión o signo de esa Realidad, el ejemplo, el cual es el mundo exterior. Entonces sí hay una interioridad de las cosas y, peor aún para su propuesta, parece que esa interioridad es lo esencial, pues aparece con mayúscula...

No es de extrañar, una “filosofía” tan diáfana y atípica, un pensamiento tan despojado de la “lógica” encierra paradojas. De hecho el poeta sí habla de una Realidad “en sí misma” y sí está refiriéndose a una Realidad con mayúscula. Entonces ¿qué “entiende” Caeiro aquí por Realidad y por qué ella dona un ejemplo? La ambigüedad y la contradicción provienen justamente de la lógica con la que no dejamos de pensar, del pensamiento mismo como herramienta que utilizamos para intentar “comprender” lo que de suyo es impensable lógicamente y desde una estructura conceptual, mejor, un prejuicio, desde el que partimos. Pues bien, Caeiro parece haber logrado lo imposible en el núcleo de una óptica occidental: pensar sin lógica, y al hacerlo envolvió sin intención alguna nuestras mentes en un torniquete que es sólo nuestro. En efecto, las aporías se resuelven escapando de ellas, no intentando resolverlas. Una contradicción o bien se reconcilia, sólo para devenir nuevamente contradictoria (Hegel), o no se reconcilia y por lo tanto

permanece en pugna. Caeiro “sabe” que esto es así, reconoce intuitivamente el mecanismo de esos instrumentos y sabe que debe apartarse de ellos. Todos nuestros “métodos” (caminos) para “conocer” la Realidad son erróneos. Él reconoce con la astucia verdadera del instinto que no debe buscar otros caminos, sino descaminar los conocidos para acercarse primordialmente a la fuente que no pide buscar. *A esta ausencia de búsqueda la llama ver*. Ver es abrir las ventanas del pensamiento sin los velos de los prejuicios con que nos ha vestido la cultura (religión, mística, filosofía, poesía). Ver es retornar a la sensación desposeída, sin indagar en la visión, despojada de todo concepto, idea, relación, creencia, emoción; ver es simplemente ver, y cuanto más se ve tanto más se desconoce, tanto más hay que desaprender a conocer (aprendizaje del desaprender). Para poder ver nuevamente, hay que retornar a la visión precultural, prehumana, pagana y sin nombre en que no se preguntaba por lo visto. Caeiro es casi de los únicos que lo logran (Walt Whitman es otro de ellos), teniendo en cuenta que es un heredero de una tradición y está sumergido en una época: la nuestra; y lo hace, como Whitman, renaciendo a la inocencia. En ello reside la paradoja para nosotros, en que en una visión que no tiene supuestos desaparece el sujeto de la visión y la Realidad es absoluta. La sensación de la cosa se confunde con (no se funde con, ni distorsiona, ni interpreta, ni funda, ni construye) la cosa, entonces ella no es un objeto para un yo, perteneciente a una objetividad como conjunto, legitimada por categorías del pensamiento, sino una cosa singular sin Todo, sin pertenencia alguna, sin relación, relacionada sólo como diferente y única, es decir, la absoluta singularidad y el objetivismo absoluto de su puro existir sin nada más, como el animal que busca con el instinto su alimento sin pensar que es parte del mundo. Dado lo anterior, no hay que entrar en consenso con otros seres racionales y llegar a la conclusión sobre la realidad.

Exista o no un centro del mundo, un interior de las cosas, Caeiro lo rechaza, en una actitud naturalista e intuitiva, pues el cuerpo, que para él es más real que el alma, le muestra que es más real algo cuando se muestra de pleno. Es más, digámoslo sin tapujos, ya sabemos que ese centro sí existe: es descentramiento; ya sabemos con Caeiro que ese interior sí existe: es exterior, es espacio; ya sabemos que su alma es sensación de algo exterior. Preocuparse por dicho “centro” es para Caeiro descaminar y errar, pues la preocupación por semejantes problemas es una abstracción del pensamiento, y este termina por olvidar la Realidad objetiva que es el mundo exterior, completo y natural. Entonces, lo único que tenemos, que ya es tanto, aquello que nos es dado es ella, la Realidad, ejemplo no de otra cosa que de sí misma. Ya lo hemos reconocido: la palabra “ejemplo” la ha tenido que usar Caeiro para criticar. Y si acaso hubiera que “comprobarla” remitiéndose al entendimiento, al

“sano” sentido común, esta sanidad diría, si lo fuera tal, que si el yo está hecho de tal modo que lo que capta es ese ejemplo, entonces lo natural, lo propio de su visión, es sumergirse en la superficie de ese modo de ver sin buscar razones ni trascendencias, y sin indagar o pensar lo que ello sea en el “fondo”: el fondo es la superficie. El sentido común mismo se derrumbaría ante esta visión porque al ver la Realidad pura afirmada en su peculiaridad irrebasable deja de ser “común”, es siempre diferente y única (ontología de la diferencia).

Por su puesto, el trasfondo de todo esto es el hallazgo pessoano que sabe que “la inconsciencia es el fundamento de la vida” (Pessoa, 2002: 15, fragmento 1), hallazgo que Pessoa reconoció dolorosamente desde muy temprano con el preheterónimo Alexander Search buscando sin éxito la Realidad suprema, el espíritu puro, que se materializará sólo en Alberto Caeiro y cuyo análisis realiza en prosa poética explícitamente Bernardo Soares en el primer fragmento del *Libro del desasosiego*. Este hallazgo se ratificará a lo largo de toda su obra: somos “decadentes” cuando pensamos, es lo que su consideración confirma. Para Soares, “la Decadencia es la pérdida total de la inconsciencia” (Pessoa, 2002: 15, fragmento 1), así que el hombre, cuanto más piensa desde el *ego cogito*, cuanto más se trenza en las redes del yo, más se aleja de la salud de la Naturaleza. Por eso, sano es el sentido que dice que acepte esa Realidad tal cual es, porque es lo que de manera inmediata, fija, certera y segura es dado. ¿Pará qué habría de requerirse del entendimiento si el cuerpo ya ha mostrado con su claridad en los sentidos que esto es así, sin deducciones ni vericuetos? Quien lo demanda es el afán objetivo de la ciencia. Esta otra ciencia, la “ciencia” del ver, no es una ciencia que busca la universalidad positiva. Es por esto que Caeiro no critica la filosofía con más filosofía. Su instinto devuelve su pensamiento al sentir, particularmente a la visión. Su pensamiento es visión: “*Pensar una flor es verla y olerla*” (Pessoa, 2000: 83, poema IX),⁵ y con ella escapa a la Decadencia, casi como un niño que vive sin saberlo. La sanidad del cuerpo es superior a la del entendimiento, y ella nos lleva (en el modo de ver caeirano y en el de Ricardo Reis, el heterónimo sabio, discípulo de Caeiro) a una ética de la aceptación que reconoce la perfección natural de las cosas sin indagarlas, sabiduría pagana y filosofía antifilosófica.

Estamos ante una “lógica” de lo natural. En ella basta seguir el curso natural del mundo sin un pensamiento de él. El mundo nos es dado, podemos sentirlo,

5 “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 ha hecho para pensar en él / (pensar es estar enfermo de los ojos), / sino para mirarlo y estar de acuerdo...” (Pessoa, 2000: 49, poema II).

podemos pensarlo, pero no ha sido dado para ser sentido ni para ser pensado, como la nariz no está hecha para poner los anteojos. Estos se adaptan a aquella, como el pensamiento y la sensación al mundo. Es menester seguir su rumbo atendiendo a su pulso inconsciente en nosotros: la inocencia del instinto. Sin embargo es necesario, porque tenemos alma pensante —y esto es paradójico—, ser conscientes de su inconsciencia en nosotros, para retornar a ella. Sólo que en la actitud inmaculada de Caeiro, en su soñar con claridad y sin despertar, esto se logra fácilmente; nosotros, los herederos de los prejuicios debemos realizar un esfuerzo ingente para tocar si quiera la Realidad de esa manera.

Atendiendo a este único sentido de la Realidad, ¿cómo entender⁶ los versos de la primera estrofa? Veamos los tres últimos versos:

*Y cuando digo “esto es real”, incluso de un sentimiento,
lo veo sin querer en un espacio cualquiera exterior;
lo veo con una visión cualquiera fuera y ajeno a mí.*

Ya se ha esbozado: lo real está aquí en relación con el no-querer, la susodicha inconciencia. Esta no es la mirada que indaga, que ausculta, que inspecciona. Recordemos que lo real lo hemos definido en relación con la sensación absoluta del afuera del cuerpo, por los sentidos en su inmediata y esencial relación sin relación con la cosa, mezclados en ella, más aun, siendo ella, por fuera de toda *adecuatio* porque no hay sujeto cognoscente que se acople a ningún objeto, por existencias de cosas que no necesitan de nada para ser, sino que simplemente son. El sentimiento es asimismo tan natural como la Realidad misma, nos es inherente querámoslo o no. Para Caeiro es también problemático que le atribuyamos un carácter interno al sentimiento. Para él, el sentimiento, así como el alma, pertenecen al cuerpo, pues nacemos con sentimientos y ellos se van desarrollando en nosotros, los tenemos “*como una flor tiene perfume y color*” (Pessoa, 2000: 53, poema IV).

6 Valga la tachadura del término, que es en verdad una negación del concepto. Este está atravesado por una tradición metafísica, lo que para Caeiro equivale a ser falso. Jacques Derrida en su obra *De la gramatología* ya nos ha propuesto una salida del ámbito de la metafísica, del logocentrismo imperante. Derrida tacha varios conceptos metafísicos a partir de los cuales se mide la “verdad” y, según dice, lo hace porque estando entrañablemente implicados en estas formas de ver y concebir el mundo, no se pueden eliminar de golpe, y no hay más alternativa que seguir utilizando un lenguaje influenciado, pero bajo su tachadura se afirman desde una negación que pretende otro modo de uso. Asimismo Martin Heidegger ha tenido que emplear toda una nueva terminología en *Ser y tiempo* en un intento por escapar de los conceptos categoriales de la tradición metafísica. Yo diría que Caeiro, con su actitud crítica de la filosofía, hace algo similar, una especie de tachadura de lo antinatural en un intento por devolver(se) la claridad de la visión de la realidad que tanto ha sido obnubilada por los prejuicios del pensamiento, “vestiduras” del alma. Sólo que todo no se puede tachar, pero hay que señalar la diferencia al menos con las comillas.

Del mismo modo en que se ha concebido un “centro” del mundo, se ha comprendido el sentimiento allá, en el fondo del alma. ¿Y no se manifiesta el sentimiento exteriormente en la expresión? Más aún, ¿no mueve el sentimiento al cuerpo, no conduce muchos de sus actos, y no se siente verdaderamente en la carne con una fisiología que llena, transforma y afecta? ¿No es esto tan real como la patencia de una flor en su color, sólo que de otro modo? Si se soporta la tristeza, la angustia, o si se hunde uno en la alegría, es cierto que esto ocurre como dentro del alma, pero los actos son otros bajo su influjo, y el cuerpo y la corporeidad lo expresan. Las pasiones y los sentimientos mueven el resorte del cuerpo de tal modo que se advierte en los actos, y un sentimiento que no se manifiesta ni se siente en el cuerpo deja de ser sentimiento. En esencia, también el sentimiento y la sensación pertenecen al cuerpo, más que a esa vaguedad que se ha llamado alma, etérea, más un referente mental, o pertenecen al alma cuando ella se identifica con aquel, porque esta se halla indisociablemente instalada en el cuerpo y es su vida y es él, y es su yo natural y sin imposturas existiendo por encima de lo que sabe.

¿Qué se entiende por “interior”? Así como el centro es invisible y nunca cierto para el cuerpo desde la mirada vestida, en esencia, una irrealidad para él ante la cual no tiene sentido indagación alguna porque toda indagación a su respecto es ya error, lo interior es una enfermedad de la visión en la que se suele distinguir lo exterior. Centro e interior son modos de concebir, maneras de pensar, y se contraponen aquí a la Realidad desnuda y verdadera, que es la misma, pero que en nosotros se halla diferenciada, Realidad que para Caeiro es verdadera porque se adhiere a la pátina de lo que somos sin la necesidad de un pensamiento, se accede a ella al percibir la verdad por los sentidos que nos la procuran. De todo acto permanente e intransferible resultan extravíos.

La conciencia asociada a esa interioridad es rechazada por Caeiro. Aquí dice “lo veo sin querer”, y en el poema 16 afirma “*Todo esto es absolutamente independiente de mi voluntad*” (Pessoa, 2000: 235, poema 16). Mientras la tradición filosófica (sobre todo moderna) suele sumir la mirada en una relación del ver, en una intencionalidad, o más aún, en una la voluntad de saber lo que se ve desde el entendimiento, Caeiro advierte que el cuerpo ya “sabe” de manera inmediata y sin cognición, y por lo tanto verdadera, que hay una relación sin nexo entre la cosa y la mirada, y de modo general, entre la cosa y su sensación. Así dice “*comer un fruto es saber su sentido*” (Pessoa, 2000: 83, poema IX). Esa intencionalidad es la que tradicionalmente nombra la cosa, la cual deviene otra en su nominación. Por eso en

Caeiro las palabras son sólo cosas porque están despojadas de toda significación,⁷ pero las cosas reales y sin nombre no adolecen su denominación ni su sensación, lo más cercano que se llega a su absoluta e inconsciente realidad es la sensación que se tiene de ellas sin indagación.

*¿Por qué había de llamar hermana mía al agua, si no es mi hermana?
¿Para sentirla mejor?
La siento mejor bebiéndola que llamándole cualquier cosa (...)
y si ella es el agua lo mejor es llamarle agua;
o mejor aún, no llamarle nada,
sino beberla, sentirla en las muñecas, mirarla
y todo sin nombre alguno* (Pessoa, 2000: 38).

La conciencia en el pensamiento deja de ver realmente al buscar la comprensión de algo que no lo ha requerido sino que se ha mostrado pleno. Immanuel Kant, para poner un ejemplo, afirma en el famoso parágrafo dieciséis de la *Crítica de la razón pura* lo siguiente: “El yo pienso *tiene* que poder acompañar *todas* mis representaciones” (Kant, 2006: 153, §16) (Cursivas mías). ¿Será posible que no se pueda ver sin la conciencia de que se está viendo? ¿Será que el pensamiento racional embarga de tal modo la visión que es imposible ver algo sin dejar de saber que soy yo quien ve ese algo y, por lo tanto, sin ver naturalmente como un animal o un niño? El que *todas* mis representaciones *tengan* que estar acompañadas de la interioridad de mi conciencia no da pie para una mirada plena, como la del poeta-niño Caeiro (o la del poeta-niño Whitman), porque entonces existe en medio la estructura del pensamiento que desnaturaliza lo visto y la sensación se convierte en una “representación”; el ver es pensado y termina interiorizándose, es decir, dejando de ser ver, en vez de abandonarse por completo a la exterioridad de lo visto, verdadero y auténtico modo de ver. Se diría que necesariamente siempre se ve desde un punto de vista y a partir de una estructura que permite ver. Pero el punto

7 “Yo, gracias a que tengo ojos sólo para ver; / veo ausencia de significación en todas las cosas; / lo veo y me amo, porque ser una cosa es no significar nada. / Ser una cosa es no ser susceptible de interpretación” (Pessoa, 2000: 219, poema 11). Robert Bréchon, estudioso de Pessoa y autor de una de sus mejores biografías, a saber *Extraño extranjero, una biografía de Fernando Pessoa*, escribe en ella, en relación con este tema en Caeiro: “Llevado al límite, entonces, un ‘poema’ debería ser apenas una enumeración de ‘cosas’ reales, como un paisaje o un bodegón donde todo se ofreció únicamente a la vista. El poema perfecto sería pura denominación, sin nada que conmueva, sugiera, haga pensar, imaginar o soñar. El método de Caeiro—para tomar partido por las cosas—consiste en ponerse frente a ellas, sin que nada se interponga entre éstas y su mirada ‘azul como el cielo’, cuya perfecta transparencia acepta, como un dato fundamental, su perfecta opacidad. Las cosas no tienen entrañas, se resumen en su apariencia. Tampoco el poeta tiene entrañas, se resume en su mirada” (Bréchon, 1999: 232).

de vista es ratificado una y otra vez por Caeiro como diferencia⁸ y la estructura es, permítaseme la expresión, purificada por él. La abstracción es del pensamiento.

No creo que *todas* mis representaciones *tengan* que estar trenzadas por el carácter interior de mi conciencia. Suele ocurrir, y tal vez las más de las veces, que uno se abandona en la visión y se pierde por completo en el sentir. Quien alguna vez, en un día despejado, se ha echado sobre un prado y termina por contemplar sin intenciones el azul del cielo sabrá que ocurre allí un abandono en esa visión. El continuo eco interior, el inquieto reverberar de la conciencia desaparece si uno se hunde en la bóveda celeste, entregándose al antojo pleno de la mirada. ¿Estoy en este punto acompañado de mi conciencia, de mi personal e intransferible “yo pienso”? Si ello fuera así, como a veces ocurre, veríamos el azul a través de una mediación, pero el sentir es relación inmediata, “imbricación” y “anclaje”⁹ irrefutables, o mejor aún para Caeiro, ausencia de esa relación. Ocurre que está uno mezclado en el azul, que uno se confunde con él, que soy yo mismo mientras

8 “*Tengo la costumbre de andar por los caminos / mirando a la derecha y a la izquierda / y de vez en cuando mirando para atrás... / Y lo que veo a cada instante / es lo que antes nunca había visto, / y me doy buena cuenta de ello*” (Pessoa, 2000: 49, poema II); “*y todos mis poemas son distintos, / porque cada cosa que hay es una manera de decirlo*” (Pessoa, 2000: 88, poema 16).

9 Estos conceptos son utilizados por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Aunque son conceptos y siguen siendo parte de una filosofía, por un lado hacen más justicia de la cosa mirándola desde su relación con la realidad del cuerpo, la percepción, y por otro lado, se hallan en buena medida despojados de la tradición de la filosofía moderna desde una fenomenología crítica; basta leer el capítulo sobre el “*cogito*” en esta obra para advertir una nueva interpretación no subjetiva del yo en el cuerpo. Del mismo modo, basta leer algunas líneas de su propuesta crítica sobre la percepción contra la “sensación” del intelectualismo, del psicologismo y de la ciencia, para encontrar conexiones sanas con Caeiro: “*Si ahora nos volvemos, como se hace aquí, hacia la experiencia perceptiva, observamos que la ciencia no consigue construir más que un simulacro de subjetividad: introduce unas sensaciones que son cosas allí donde la experiencia demuestra que existen ya unos conjuntos significativos; somete el universo fenomenal a unas categorías que solamente se entienden acerca del universo de la ciencia. Exige que dos líneas percibidas, al igual que dos líneas reales, sean iguales o desiguales, que un cristal percibido tenga un número determinado de lados, sin ver que lo propio de lo percibido es la admisión de la ambigüedad, lo ‘movido’, el dejarse modelar por su contexto. En la ilusión de Müller-Lyer una de las líneas deja de ser igual a la otra sin ser ‘desigual’: es diferente. Eso es, una línea objetiva aislada y la misma línea dentro de una figura dejan de ser; para la percepción, ‘la misma’. En estas dos funciones solamente la puede identificar la percepción analítica, o sea, una percepción no natural*” (Merleau-Ponty, 1985: 33). Aunque Caeiro, con su espíritu que busca instintivamente la inocencia, se distingue de esta fenomenología por tratarse de un pensamiento sobre la percepción —en efecto, aquí se habla de “conjuntos significativos” y se utilizan conceptos—, en verdad la fenomenología de Merleau-Ponty tiene más el carácter de la descripción de lo que aparece y basa su interpretación en datos recogidos sobre el propio cuerpo en casos médicos, experimentos neurológicos, entre otros. Intenta acercarse lo más posible a la ambigüedad del cuerpo desde su “horizonte de percepción” que es una verdad innegable del mismo. Por todo ello, considero sana su relación con Caeiro, aunque la postura del poeta sea una anti-filosofía. De hecho, la de Merleau-Ponty es en buena medida una anti-metafísica.

veo el azul que es visto por mí. Se está perdido en una sensación exterior que vino a tocar la pulpa de la mirada sin quererlo, porque simplemente se abrieron los ojos como ventanas a lo que estaba ahí. Y esto ocurre con muchas más sensaciones en las que “veo sin querer” y en las que igualmente “siento sin sentir que siento”. Porque el fondo de la vida es inconciencia. Cuando uno abre los ojos, se tiene enfrente algo visto conscientemente o no, y se sume uno en esa sensación toda. Si se indaga, terminarán imponiéndose categorías en vez de ver lo singular y acabado (pues no es posible ver la totalidad pensada), que ese es el todo de la sensación. La perspectiva muestra siempre un lado de la cosa, quíéralo un yo o no, y ese lado sin ubicuidad es ya completitud.

Del mismo modo, la propia visión da cuenta clara, segura, certera e inmediata del espacio. En efecto estar afuera de un yo quiere decir para el poeta ser real y aparece con claridad a los sentidos: “*Ser real quiere decir no estar dentro de mí / De mí persona de dentro no tengo noción de realidad*”. De hecho, no sería posible pensar que se siente algo si no hubiese un afuera a partir de lo cual se lo sintiese. También Kant ha convertido el espacio en nuestra “forma de la intuición pura” o en nuestra “forma del sentido externo” (Kant, 2006: 66, §1), lo cual quiere decir que es la condición de posibilidad de un sujeto cognoscente. Pero antes de pensar sentimos, y hemos estado allí antes de que llegase un sujeto a indagar por conceptos o a imponer sus condiciones racionales.¹⁰ Con una estructura, se dirá, sí, pero que se acopla a la cosa, y olvida el acoplamiento como la pluma deslizándose en el aire que no sabe de él. En un espacio como ese se representan objetos y termina siendo *nuestra* una intuición cuya realidad no depende de unos sujetos.¹¹ Ya hemos visto que no en *todos* los casos acompaña al ser humano la conciencia y ciertamente no en todos lo debe acompañar. Antes que *nuestra* conciencia, que implica la relación de un sujeto fundante con un objeto fundado, hay una expropiación de la hegemonía de un yo sobre ella. La conciencia de Caeiro es más bien una conciencia corpórea, pero aún de esto se queja el poeta “(...) *me falta la sencillez divina / de ser todo sólo exterior*” (Pessoa, 2000: 93, poema XIV).

Ese espacio exterior, objetividad absoluta y plena de realidad sin necesidad de nadie —porque “*sin ti todo correrá sin tí*” como afirma Campos (Pessoa, 1998:

10 “Sentí antes de pensar: tal es el destino común de la humanidad, que yo experimenté más que nadie”, afirma Rousseau en su *Confesiones*. Este autor, que Pessoa conoció y con el que ha entrado en conflicto, alberga sin embargo muchas conexiones, al menos con Caeiro, en cuanto a la relación que se da entre ellos con la Naturaleza.

11 José Gil equipara el ver de Caeiro a “una suerte de intuición intelectual de los sentidos” (Gil, 2011: 218), lo que aclara la relación sin relación del pensamiento caeirano que es visión: “*Yo ni siquiera soy poeta: veo*” (Pessoa, 2000: 235, poema 16).

19)—, es un espacio en el que las cosas no se repiten (lo mismo que el tiempo). Es un espacio “cualquiera”, el que hay allí ahora mismo, tan existente, exterior y particular que me basta tender la mano y percibirlo de ese modo. No hay necesidad de pruebas racionales elaboradas, pues este simple gesto es contundente y cierto en la verdad del cuerpo que no se equivoca como el pensamiento. En la riqueza de lo que se ve, que no se agota, no hay falsa apariencia desde la mirada limpia, el aparecer se confunde con el ser y en el espacio se halla todo lo que es.

Es necesario aclarar que el pensamiento, que también es parte de la naturaleza humana, no ha sido negado por Caeiro. Lo que él critica es que se halla extraviado de su curso natural en que termina por anteponerse a ella, y que haya negado la certeza de la sensibilidad para afirmar una verdad interior en que esta certeza lo es de una conciencia. En todo caso es difícil abandonar el sustrato del que parten todas las certezas: el mundo. El pensamiento, afirmado por la introspección de un “sujeto”, ha tenido que cavilar y crear para sí un “exterior” como forma, y ha tenido que deducir una “objetividad”, camino intrincado de la ciencia. Para poder hacer “corresponder” la naturaleza con los problemas de su yo, se ha distanciado de esta dentro de sí y ha tenido que buscarse y “establecerse”. Caeiro apunta a una esencia pura y primigenia, antes de toda ciencia, esencia que nunca nos abandona: la certeza primera que tenemos de las cosas, la certeza de que el mundo existe y su afirmación con el cuerpo. El cuerpo mismo es una “prueba” de esta certeza y no hay manera de dudar de ella porque es absoluta, inmediata y plena. Cuando se duda de algo así es porque se ha desandado del cuerpo por los vericuetos del adentro. “*El mundo no se ha hecho para pensar en él / (pensar es estar enfermo de los ojos) / sino para mirarlo y estar de acuerdo*” (Pessoa, 2000: 49, poema II). Dudar (pensar) es “*correr las cortinas / de mi ventana (pero no tiene cortinas)*” (Pessoa, 2000: 57, poema V). “*Las cosas no tienen significación: tienen existencia. / Las cosas son el único sentido oculto de las cosas*” (Pessoa, 2000: 149, poema XXXIX). La propuesta de Caeiro es vivencial y revolucionaria: es un retorno a la certeza por fuera del pensamiento, pues este terminará por hallar algo oculto en las cosas. La máxima prueba de esta revolución es su propia existencia sin filosofía que reconcilia todas las batallas de la razón.

Aún Hegel, que ha erigido una compleja y magistral fenomenología de la conciencia (*Geist*), admite que lo primero que se revela a la conciencia (y por ello lo más auténtico) es el puro ser, esto es, que el mundo simplemente es. Pero basta leer los dos párrafos siguientes del capítulo sobre “La certeza sensible” de su obra *Fenomenología del espíritu*, para advertir que pronto interviene la duda, el

espíritu inquieto. Desde la perspectiva de Caeiro, debimos permanecer allí, en la “certeza sensible”, pues el escepticismo de la conciencia arruina la certeza al punto que termina por desnaturalizar la manera en que el individuo se relaciona con el mundo, duda que llega en Descartes a serlo de la propia existencia, lo que termina por impedir que se dé lo más simple y auténtico: creer en el mundo porque se (lo) ve. Aunque este no es el caso de Hegel, sí lo es el de los escépticos.

Creer no es aquí una fe ciega. En Caeiro uno cree porque ve la realidad de la cosa, pues la cosa es la realidad más plena que podemos tener, ejemplo absoluto de la Realidad. Creo en el cielo azul porque ¿cómo dudar de esa realidad inmensa que ante mí aparece, que me colma y me implica de lleno?

*Quien está al sol y cierra los ojos,
empieza a no saber lo que es el sol
y a pensar muchas cosas llenas de calor.
Pero abre los ojos y ve el sol
y ya no puede pensar en nada
porque la luz del sol vale más que todos los pensamientos
de todos los filósofos y de todos los poetas* (Pessoa, 2000: 57, poema V).

Sin duda el cielo y la luz del sol son más reales que lo que encuentro dentro de mí, que sin embargo también es real pero que a menudo se equivoca, porque lo interior, como el sueño, tiene menos realidad que el exterior, y entonces es secundario respecto del mundo, del espacio, del afuera. Un sueño existe para mí, una idea existe en mí y lo que no existe por sí, lo que depende de otro para existir, es menor en su grado de perfección.¹² El mundo es de facto y no depende de mí. Soy yo quien dependo de él. Depende el yo de un aval del pensamiento unitario e intransferible, de una “constitución”, y de dónde proviene ella sino del exterior. El espacio es así pura realidad sin mí, y yo soy una realidad, parte de ella como cuerpo, y menor como alma, de modo que el pensamiento es menor también. Menor en “grado” de realidad, como admite Caeiro ante Fernando Pessoa, respecto de los sueños, en el magistral diálogo acerca de la realidad en *Notas para recordar a mi maestro Caeiro*.¹³

12 “Miro, y las cosas existen. / Pienso y existo sólo yo”(Pessoa, 2000: 273, poema 39).

13 (...) “¿Cómo considera un sueño? ¿Un sueño es real o no?” “Considero un sueño como considero una sombra”, respondió Caeiro inesperadamente, con su acostumbrada presteza divina. “Una sombra es real pero es menos real que una piedra. Un sueño es real —si no no sería sueño— pero es menos real que una cosa. Ser real es ser así” (Pessoa, 2000: 346).

Pero la pugna no acaba. En toda la segunda estrofa hay una alusión muy fuerte a la concepción filosófica que sostiene que la conciencia es lo más cierto y seguro antes que el mundo exterior. Encontramos esta referencia en el llamado “padre de la Modernidad”. Es justamente Descartes quien sostiene lo contrario al “pensar” de Caeiro, porque para aquél la realidad sólo puede estar, al menos en principio, en un “yo pienso”. Su búsqueda de la ciencia segura y su intención de hallar unas bases firmes sobre las cuales construir con solidez su edificio metafísico, su interés por la certeza clara y distinta lo conducen (método) por un camino racionalista. Este camino, que a ojos de Caeiro es una enfermedad de la visión, lo lleva primero a dudar de todo y a suponer la figura de un Genio maligno omniengañador. Figura que resulta refutada por la indudable verdad del *ego cogito*, punto inequívoco e irrefutable, camino de certeza para la ciencia. Porque aquel que duda de todo no puede dudar de que está dudando, entonces es. En efecto, tiene que existir para poder dudar, tiene que ser puesto que duda. Como la duda es una forma de pensamiento, entonces la existencia es primordialmente alma. Pero ella, que fundamentalmente es racional, también vive en un mundo y la realidad de este mundo será probada a continuación. Ahora, cabe preguntarse: ¿por qué Descartes duda de todo? Porque los sentidos son engañosos y a menudo nos equivocamos, porque es natural confundir el sueño con la realidad; pero, ¿debemos proceder de esta forma, y sólo de esta, para alcanzar la “verdad” y saber que existimos? Miremos con detenimiento.

Hasta ahora hemos visto que si hay algo que sea evidente es la realidad del mundo, ejemplo claro de Realidad, tal como lo muestra el cuerpo a través de los sentidos, o una y la misma cosa para la mirada que ha superado la vestidura del sujeto. Para una “ciencia” del ver, sea lo que sea que esté en el interior de las cosas, la Realidad sin ejemplo alguno, no interesa ningún fondo ni ninguna esencia porque ejemplo y Realidad son lo mismo, sólo que diferenciados en el pensamiento humano. Para ella es un absurdo la búsqueda de un interior, porque si fuera más verdadero que el exterior, de seguro el mundo no se habría presentado fundamentalmente como afuera. El manto de misterio y de “apariencia” (no-verdad) de la cosa, el detrás de la realidad,¹⁴ que es concedida por una indagación por lo invisible, cubre la patencia de la cosa y, buscando su verdad, se contrapone a ella y la niega.

Dudar es un desvarío porque es no saber ver, y es pernicioso querer encontrar más. Afirmar que los sentidos nos engañan es un prejuicio. Nuestra naturaleza no

14 “¿Qué es lo que hay por detrás de la realidad?”, pregunta Fernando Pessoa (en una actitud de indagación filosófica) a Caeiro. “¿Por detrás de la realidad? (...) Por detrás de la realidad no hay nada” (Pessoa, 2000: 347).

es de suyo imperfecta. Es la investigación científica la que duda de la plenitud de la realidad dada, puesto que aspira a la objetividad. Los sentidos ofrecen una realidad directa y diáfana. Los sentidos aparecen como engañosos para quien duda de ellos. Para quien busca la verdad en otra parte, en un “adentro”, en un “detrás”, o en un afuera que se mira a través de instrumentos, los sentidos tienen que ser de suyo engañosos. Engaña el prejuicio de que los sentidos engañan. El cuerpo está anclado e imbricado en el mundo, como el corazón en un organismo (Merleau-Ponty, 1985). Quien quiere ardientemente ver el misterio de la cosa, termina por no ver la cosa. El sentir de Caeiro es calmo y sabe *aceptar*, por reconocer sabia y casi inocentemente que la realidad ya es perfección. Justamente así piensa el panteísmo spinozista refiriéndose a las cosas singulares: “por realidad entiendo lo mismo que por perfección” (Spinoza, 1983: 102), y el canto infantil y alegre de Whitman: “Inútil es querer perfeccionar” (Whitman, estrofa III, *Canto a mí mismo*). Justamente así aceptan los sabios, sin querer más de las cosas. Por eso Caeiro no busca la realidad de la cosa, porque ya la tiene alrededor. Por eso Spinoza no piensa en una eternidad en el más allá, porque reconoce que esta ya es la eternidad. Por eso Whitman canta a la vida porque sabe que “*nunca habrá más perfección que esta que tenemos / ni más cielo / ni más infierno que este de ahora*”. Buscar ocultas “verdades” detrás de las “apariencias” se antoja para Caeiro una empresa de desvarío.¹⁵

El desvarío del pensamiento, así extraviado, completamente dubitativo del mundo y de sí mismo, no tiene más camino que hallar la verdad dentro de sí que es lo único que encuentra seguro, pues este acompaña de tal modo la mirada que difícilmente se desata de ella, y la confunde. Sin embargo, ¿dónde está el mundo? ¿Será posible que primero exista una entidad autorreferida primordialmente sobre el mundo? ¿No es la limitación del yo quien así lo considera? ¿No dice el “sano” entendimiento que hacemos parte de un mundo que primordialmente es, y que no necesita de nuestra constitución? El mundo es mundo en el cual yo soy o no. Pero esto ocurre en las primeras meditaciones cartesianas de la obra *Meditaciones metafísicas*. La conclusión a la que Descartes llega, de un yo primordial, no podría existir en medio de una nada de irrealdad o de confusión. Este yo que luego descubre el mundo es, desde el punto de vista de la realidad caeirana, imposible. Ser es ser en el mundo, aunque se trate de un yo. Aunque el mundo sea engañoso sigue siendo cierto que es, pero sabemos que no es engañoso. Y si existe un yo,

15 *El misterio de las cosas, ¿dónde está? / ¿Dónde está que no aparece / al menos a mostrarnos que es misterio? / ¿Qué sabe el río de eso y qué sabe el árbol? / Y yo, que no soy más que ellos, ¿qué sé de eso? (...) Porque el único sentido oculto de las cosas / es que no tienen ningún sentido oculto*” (Pessoa, 2000: 149, poema XXXIX).

¿no es para estar en un mundo? ¿No es más real este mundo si se me presenta primero y siempre y no tuve que pensarlo, descubrirlo, construirlo o encontrarlo? Pues el mundo me da cuenta de su realidad una y otra vez a cada instante, en su eterna novedad que permanece sin embargo siendo, mientras *el yo sólo es mientras estoy pensando*. Resulta osado el extremo de pensar que el mundo no es sin alguien que se lo represente. Hegel lo atribuye a un momento por el que pasa la conciencia, pero es un momento que ella misma supera. Parece que algunas filosofías no lo superaron. A los ojos de Caeiro, al mundo le es absolutamente indiferente que yo sea o no.

Como tal, la Realidad no requiere ser pensada, nos es simplemente *dada*, aunque tampoco requiera ser vista. Pero nuestro cuerpo cuenta con sentidos desde que nacemos, se adapta a ella y después, mucho después, aparece el pensamiento. Entonces la percibimos subjetivamente cierta y terminamos por pensarla. Caeiro ve que basta lo primero, como el animal en la Naturaleza, para ser pleno. Lo segundo, aunque es natural, es un artificio si se olvida lo primero y, en su caso específico, es fuente de “tristeza” (poema I). El pensamiento requiere del sentir, pero, ¿requiere el sentir del pensamiento (racional)? Así como el mundo no requiere ser sentido ni pensado, en ese orden de ideas, el sentir sólo requiere del mundo, mas no del pensamiento (humano), y este requiere de ambos, pero no es requerido. Sigue habiendo mundo si no se lo siente. Se sigue sintiendo si no se piensa, aunque no se sienta sin mundo. Del mismo modo sigue habiendo mundo y sensación por fuera del pensamiento, pero este sólo es a condición de que existan los dos primeros. Entonces, por qué otorgarle a él un carácter primordial? Primordial es la Realidad como pura existencia (inconsciente), lo demás viene después. Por supuesto que para Kant o para Descartes, el pensamiento sí sería primordial. Pero Caeiro nos lleva a su punto contrario: saber de la existencia es saber de ella sin saber que uno existe: “*Sé que el mundo existe, pero no sé si existo*”. Soy sin saber. Esto es ser cuerpo sin conciencia, ser conciencia sólo como cuerpo. Mi cuerpo, igual que la patencia del mundo, se muestra *primero* que mi alma. No puedo dudar de él por ser realísimo. En cambio mi alma, y mis ideas y sueños en ella, son menos reales. Dudaría más de estas que de aquel. Primero veo el estanque, luego toco el agua y siento su humedad, después pienso lo que sea el agua y en la sensación de lo húmedo. Mi reflexión sobre el agua y su sensación puede ser cualquiera, pero mi sensación del agua es única y real, lo mismo que el estanque ante mi mirada. Son únicos e irrepetibles: “*Y lo que veo a cada instante / es lo que nunca había visto, / y me doy buena cuenta de ello (...) Me siento nacido a cada instante / a la eterna novedad del mundo*” (Pessoa, 2000: 49, poema II).

De acuerdo con esto, prescindir de los sentidos porque ellos “nos engañan” es, perdón por la expresión, un error de fundamento. Descartes mismo no admite levantar un edificio sobre falsos principios. Tal vez su edificio se erigió sobre la aparente seguridad de sus prejuicios, aparente seguridad de la claridad y distinción, a las que llega la introspección y que no es aprehendida por el cuerpo. No es lo mismo afirmar que los sentidos nos engañan que afirmar que ellos perciben desde una perspectiva, que sólo ofrece un lado de la cosa, y cuenta con una ambigüedad implícita para la ciencia. Pero, por fuera de la ciencia, no hay ambigüedad. Vemos que los sentidos jamás podrían dar cuenta de la “verdad” de la cosa si entendemos por “verdad” la verdad de la ciencia. Pocos realmente se sumergen en una introspección tan cuidadosa de su interior como lo hizo Descartes; así, casi nadie alcanza la “verdad” que él deduce. No tiene mucho sentido que la verdad sea para unos pocos, a menos que se haya impuesto una tiranía del pensamiento, y este no es el caso de la ciencia, al parecer.

La historia de la filosofía moderna muestra cómo tras la filosofía cartesiana el interés científico por la verdad deviene metamorfosis de la verdad caeirana. ¿Tenía Descartes la verdad del mundo? ¿Dónde queda esa evidencia de nuestro cuerpo, esa realidad con la que, por así decir, venimos provistos? Conoce más verdades quien viaja como “Argonauta de las sensaciones” (Gil) inagotables y únicas como las cosas del mundo, que aquel que en su cuarto tan sólo *medita* en su interioridad pensada —esto es también a favor y en contra del autor del *Libro del desasosiego*, viajero infinito—. Y ello se da porque el cuerpo es medida, y nuestra sensación de él la verdad. Y en él está la verdad porque también es real y verdadero, él “*se presenta en medio de la r(R)ealidad / y puede ser visto por otros, / y puede tocar a otros*” (paréntesis y resaltados míos). Su cuerpo, cuanto menos le pertenece aunque es él, es más real, como la Realidad; cuanto menos le pertenece, reconociendo que le es “prestado”, más real se muestra, porque de hecho le es impersonal y absolutamente objetivo. En esta diferencia absoluta y desprendida, Caeiro es completa y abiertamente libre, despojado de toda aprehensión filosófica, y su filosofía es realidad sin filosofía, sus poemas palabras-cosas, su vida sólo existencia. Su única relación con las cosas es la diferencia, parte dentro de otras partes, en medio de ellas sin conjunto, sin todo, sin nexo. Porque todo nexo es pensamiento, todo conjunto es comprensión, el bosque es una abstracción, sólo hay este o aquel árbol, cada uno diferente.

Queda lo que sea mi alma. Siendo real, únicamente puede ser “definida” por lo real: “*sólo puede ser definida por términos de fuera*”, lo que ratifica su grado inferior de realidad, o su realidad plena cuando sólo es exterior. Ya lo dijimos, esta sólo es a condición de la absoluta realidad del mundo. Sin embargo, buena parte

de la filosofía ha pensado a partir del dualismo radical del mundo. La vanidad inherente al pensamiento y su carácter fundamentador ha sido común en el camino de la filosofía. Nietzsche, el “último pensador de la metafísica” según Heidegger, interpreta esto como la “historia de un error”. El alma, la Idea (platónica) y en relación con ella la noción de “verdad” han sido, según Nietzsche, un error desde Sócrates y Platón. La inmersión en el alma donde se halla la esencia eterna y absoluta heredada como enseñanza por Sócrates ha producido, de acuerdo con Nietzsche, una enfermedad cultural: la necesidad de otro mundo “más allá”, y por ende, el olvido del mundo real (platonismo). Una vez establecido el dualismo alma-cuerpo, la “verdad” se ha relegado a lo intangible. Desde entonces el mundo ha caído en una suerte de destierro y ha terminado por ser considerado como “inferior”. La supuesta superioridad pertenece entonces al otro mundo, y en él se halla el máximo grado de la jerarquía, la Unidad de todo. Esta *lógica*, que no deja de afirmar una perfección superior, una perfección por lo tanto no nuestra, según el pensador alemán ha puesto patas arriba la realidad, confundiéndola, creando una alterna e inexistente, a los ojos de él y de Caeiro.

Es la misma pugna que existe entre el cristianismo y el paganismo. Del mismo modo, el fenómeno que pertenece al ámbito de la filosofía, ocurrió en la interpretación del cristianismo. Este promete un mundo verdadero, un “reino de los cielos” que sólo es alcanzado por aquellos que han sido “buenos”. El olfato de Nietzsche es agudo para detectar allí el instinto de un pueblo cuando genera e impone valores. La “verdad” se encuentra en un más allá hacia el que se debe tender, y en el mundo es fácil toparse con la perniciosa no-verdad del pecado. Ya se entiende por qué Caeiro, como Nietzsche, se opone a estas tradiciones. Ante los ojos puros de aquel, ellas han tergiversado la Realidad. Una verdad que se oculte en otro mundo es sintomática; su latencia, cuya revelación pertenece a unos cuantos elegidos de la introspección, termina por desmontar la importancia del cuerpo. Una verdad que no se patenta desde un comienzo como verdadera es sospechosa. Pero abrimos los ojos y despejamos las sospechas. ¿Qué sospecha puede haber en la claridad del sol? Nietzsche desmiembra así la metafísica: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (Nietzsche, 1989: 52); al salir de las aporías, Caeiro queda con la naturaleza sin conceptos.¹⁶

16 A propósito de lo anterior, escuchemos las palabras de Robert Bréchon: “¿Qué nos queda cuando la ironía del poeta limpia la casa de su conciencia? Todo aquello que la insistente palabra fetiche de Caeiro designa: la *naturaleza*, cualidad de todo lo que pertenece al mundo sensible, visible, infrahumano; la *Naturaleza* con mayúscula, el ser inmanente que sostiene y dota de vida el resto” (Bréchon, 1999: 231).

Este anuncio del fin de la metafísica es justo lo que encarna Alberto Caeiro. Caeiro sólo pudo aparecer después de un mundo en ruinas que abonó su mirada limpia tras siglos de estar obnubilada por la cultura. Caeiro abre los párpados cerrados de una tradición. En él se expresa que *no queda más que el mundo real*. El alma, “*mi persona de dentro*”, entidad vaporosa, constitución a partir de un mundo, pasa a ser sólo una pequeña parte de mí, y el mundo es modelo de una Realidad no trascendente, el mundo deviene mundo nuevamente. El “otro” mundo es un error, “*un error de todos*”, y el alma metafísica el error conjunto de cada hombre, “*tan solo el error de cada uno de nosotros*”, error que sólo reside en nosotros y no en la verdad del mundo. Porque fui arrojado al mundo no *para* conocerlo y comenzar a buscar su verdad y su integridad, sino provisto *con* verdades para vivir a partir de ellas y estar de acuerdo. Deshecho el todo, el mundo verdadero aparece en irreductible pluralidad cuyas verdades específicas son más en su singularidad acabada: “*cosa por cosa, el mundo es más verdadero*”.

No me ha quedado más que arrojarme y entregarme a la verdad del mundo tras la mirada limpia de Caeiro. La conciencia, que creía que había otra realidad, ha que quedado suprimida de su búsqueda, pero no ha suprimido la Realidad de las cosas, sólo su velo. Los binomios mundo superior e inferior, “más allá” y “más acá”, sentido interno y externo, desaparecen dejando únicamente la neutralidad de las partes, “*los días verdaderos*”, la “*perfecta lucidez natural*”. A partir de ello, Caeiro desciende a (desanda, desaprende) los límites del auténtico vivir. Retorna al corazón mismo de la Naturaleza siguiendo un instinto, como lo hiciera Lao-Tsé en la leyenda del fin de sus días, perdido en el Tao. Caeiro puede entonces sentir “*sin sentir que siento*”, ver “*sin saber que veo*”, en esa sana inmediatez, puesto que, en el nivel de la llanura de la Realidad, no la ve ni por debajo ni por encima: se siente *Ella* porque camina a su nivel, él *es* la Realidad misma sintiendo y mirando. Placidez sin conciencia de la autenticidad desinteresada, entrega feliz en la inmanencia, perfección de una lucidez sin razón, paganismo vivido sin ambages como el polvo de la carretera al que le es indiferente ser pisado o no, o la tranquilidad de la carreta de bueyes que, vieja, es simplemente tirada y olvidada (poemas XVI, XVIII y 4).

Ahora, quien retorna así a la Naturaleza, no la posee, no es un “*maître*” sobre ella. Frente a aquellos que creen tener y quieren establecer un dominio sobre ella, Caeiro concluye: el Universo es tan no-mío. “*No-mío*” quiere decir: realidad independiente de mí en la cual, sin embargo, estoy inmerso. Realidad sobre la cual no ejerzo dominio, porque nunca lo he ejercido y siempre me sobrepasa. “*No-mío*”, es decir: tan lejanamente ajeno, impropio, inasible, indiferente, indomeñable, pero a su vez siempre ante mí, cercano, dado y siendo yo sin yo. No puedo hacer pactos con

él, no puedo asir su Todo. No puedo apreciar su totalidad porque precisamente ella se me presenta desconocida y misteriosa, y lo que es de tal modo no me debe parecer verdadero desde este nuevo mirar que oye “atentamente con los ojos” (Pessoa, 2000: 345). Más verdadero es para él esta flor que la incomprensible infinitud de la que *me hago* idea. Pero además no soy “*maître*” porque me es imposible someter ese Universo. Él, esa Realidad en curso, arrastra con un destino desconocido, una dirección impensada e impensable más allá de los dioses (Reis). No podemos igualar sus fuerzas, no podemos vencer su impetuosidad porque nuestros actos se borran como huellas en la playa: “*Si aquí de un manso mar mi honda huella / tres olas la borran / ¿Qué me hará el mar en que la otra playa / es eco de Saturno?*” (Pessoa, 1995: 27). La aceptación del mundo es, así, la máxima sabiduría de Reis, discípulo de Caeiro, pues devuelve con justicia la potencia al mundo, y pone al hombre en su lugar ante aquél.

El Universo se me escapa siempre “*sutilmente*” de las manos. Es sutil porque carece de intenciones, existe apenas en un puro devenir. Cada cosa y cada ser le somos indiferentes, en su diferencia continua es plenitud de inconciencia. Las intenciones, buenas o malas, violentan, tratan de encausar, pretenden dirigir. Fue la intención la que se lanzó a la búsqueda de la “verdad”. Es ella la que busca razones y fines, lo cual es tan absurdo para Caeiro como “*pensar en la salud / o llevar un vaso de agua a los manantiales*” (Pessoa, 2000: 59, poema V). Es también la intención una de las fuentes de la moral. Para Caeiro, el Universo carece de intenciones porque carece de pensamiento y de imperfección (la perfección o imperfección es un juicio del pensamiento, aquel es perfecto sin pensamiento tan sólo siendo). La intención tiende a modificar el Universo con el pensamiento (diferente al deseo que es tendencia natural, aunque él también ha sido víctima de un descamino en el hombre). Tiende a tal o cual cosa, aspira a esto o a aquello, idealiza, y queriendo ser “justo”,¹⁷ “objetivo”, dictamina, tiraniza, impone. En su dictaminar ha puesto sus propios vicios, sus inclinaciones, su óptica.

Esta óptica, mal de ojo, implica con mucho lo que es determinado por el pensamiento. La intención, como un parásito que nace de sí mismo, lo domina y deja su marca sintomática: vicios, ardores, estigmas. Querer modificar es una necesidad. De ahí, se torna una empresa difícil sacar la cosa límpida y virginal, fuera de las tenazas del yo.

17 Para Caeiro, el Universo carece de justicia: “*He cortado la naranja en dos, y las dos mitades no pudieron quedar iguales / ¿Para quién habré sido injusto, yo que voy a comerme las dos?*” (Pessoa, 2000: 215, poema 9). Su justicia no es perfección, es lo que “*debe ser*”, como el ave que pasa y olvida (Pessoa, 2000: 157, poema XLIII).

Cuando digo “es evidente”, ¿quiero acaso decir “sólo yo es quien lo veo”?
Cuando digo “es verdad”, ¿quiero acaso decir “es mi opinión”?
Cuando digo “allí está”, ¿quiero acaso decir “no está allí”?

De hecho, es imposible. Todos estamos determinados, incluso por el medio ambiente.¹⁸ Pero una cosa es estar determinado por la Naturaleza, y otra por nuestras propias ideas, que se alejan de ella. Son estas las que la anti-filosofía de Caeiro ataca.¹⁹ Son estas las que desdibujan la realidad. Pero la realidad ya es plena incluso en su horizonte perceptivo, y la vida sin filosofía ya es digna de “culto”.

Ninguna filosofía puede entonces dar cuenta de la Realidad que me ha sido dada porque sencillamente ninguna es tan real como esta misma. Si alguna fuera más real que Ella, no sería filosofía sino Realidad, y no la pensaríamos sino que la viviríamos, y aparecería nítida en el ser sin necesitar de un consenso. Ni el materialismo ni ninguna filosofía pueden ser tan reales como la Realidad misma porque son filosofías. Porque todo decir y todo pensar humanos, por elevados que sean, serán siempre inferiores frente a la plenitud impensada de la Realidad. Quizá el propio materialista, como cualquier filósofo, pensó que tenía certeza sobre la Realidad del mundo. Pero, ¿cómo puede tener certeza un decir sobre el mundo si lo esencial es siempre indecible por ser no-mío? ¿Cómo puede *mi* filosofía conocer la Realidad y decirla si, siendo mía, es pequeña, imperfecta, limitada? ¿Cómo puedo aprehender lo que no me pertenece? ¿Conoce mejor la Realidad quien la define o quien la siente? ¿Sabe más del agua quien la define que quien la bebe?

Ni la ciencia, ni la filosofía, ni la mística, ni la poesía conocen las cosas desde el momento en que empezaron a definirlas. Definirlas es no conocerlas. Sentirlas es dejarlas ser en nosotros. Definir el agua es como hablar de materialismo, o de empirismo, o de idealismo. Es una búsqueda que termina o en el error de una filosofía, o en la indeterminación de una verdad que no halla fondo y que produce la angustia de la búsqueda del pensamiento de aquel que interroga. Quien, como

18 Montesquieu pensaba que la determinación del pensamiento se debe en buena medida a cambios de clima: “Las necesidades en los diferentes climas han dado origen a los distintos modos de vida, y éstos, a su vez, han dado origen a los diversos tipos de leyes” (Montesquieu, 1977).

19 Es interesante preguntarse por la naturaleza poética de un Caeiro noctámbulo, por ejemplo. ¿Cambiará como el Caeiro que se molesta un poco bajo la lluvia? Sin duda habría de ser diferente. De hecho, es fuera de Caeiro en quien encontramos otras personalidades climáticas en Pessoa: Bernardo Soares, Álvaro de Campos y Fernando Pessoa él mismo, no habitan comúnmente la luz matutina. Un ejemplo claro de esto es su magistral obra *El marinero*, drama nocturno. Es en él, y durante la noche, cuando se agudiza la falta de realidad de la persona (*pessoa*) de adentro.

Caeiro, simplemente sabe sentir sin buscar razones, sabe la verdad y es feliz.²⁰ En últimas, esta filosofía sin filosofía es también una ética. Ética sin reglas que enseña sin lecciones a ser feliz.

Bibliografía

1. BRÉCHON, R. (1999) *Extraño extranjero*. Madrid, Alianza Editorial.
2. CRAGNOLINI, M. B. (2000) *Nietzsche en Heidegger: contrafiguras para una pérdida*. Conferencia en la Universidad de San Pablo. (Grupo de Estudios Nietzsche). Disponible en: www.nietzscheana.com.ar/comentarios/nietzsche_en_heidegger.htm
3. DERRIDA, J. (1998) *De la gramatología*. Trad. O. del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI.
4. DESCARTES, R. (2001) *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa.
5. GIL, J. (2011) ¿Qué es ver? *Estudios de filosofía*, Medellín, Vol 44, diciembre, pp. 205-218.
6. HEGEL, G.W.F. (2002) *Fenomenología del espíritu*. México, F.C.E.
7. HEIDEGGER, M. (2009) *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta.
8. KANT, I. (2006) *Crítica de la razón pura*. Trad. P. Ribas, Madrid, Taurus.
9. LAO-TSÉ. (1972) *Tao te King*. México, Editorial Diana.
10. MERLEAU-PONTY, M. (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta de Agostini.
11. MONTESQUIEU, C. L. (1977) *Del espíritu de las leyes*. México, Porrúa.
12. NIETZSCHE, F. (1989) *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.
13. NIETZSCHE, F. (2002) *Genealogía de la moral*. Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.

20 Véase el cuento *Una promesa olvidada* de Jaime Alberto Vélez, donde la felicidad silenciosa de la viejecilla enseña no aprender a leer y escribir, es decir, no aprender de la cultura, pues en la naturaleza está todo.

14. PESSOA, F. (1992) *Obra poética*. Tomos I y II. Ed. Bilingüe. Trad. M. Ángel Viqueira, Barcelona, Ediciones 29.
15. PESSOA, F. (1995) *Odas de Ricardo Reis*. Ed. Á. Campos Pámpano, Valencia, Pre-Textos.
16. PESSOA, F. (1998a) *Arco del triunfo*. Madrid, Editorial Hiperión.
17. PESSOA, F. (1998b) *Tabaquería*. Madrid, Editorial Hiperión.
18. PESSOA, F. (1998c) *No, no es cansancio*. Madrid, Editorial Hiperión.
19. PESSOA, F. (2000) *Poesía completa de Alberto Caeiro*. Con prefacio de Ricardo Reis y "Notas para recordar a mi maestro Caeiro". Ed. Á. Campos Pámpano, Valencia, Pre-Textos.
20. PESSOA, F. (2002) *Libro del desasosiego*. Trad. E. Cuadrado, Barcelona, Acantilado.
21. PESSOA, F. (2004) *Ficciones de interludio*. Trad. S. Kovadloff, Buenos Aires, Emecé Editores.
22. PESSOA, F. (2006) *Drama en gente*. Trad. F. Cervantes. México, F.C.E.
23. ROUSSEAU, J.-J. (1999) *Las confesiones*. México, Océano.
24. SPINOZA, B. (1983) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. V. Peña, Buenos Aires, Orbis.
25. WITHMAN, W. (1978) *Canto a mí mismo*. Trad. L. Felipe, Buenos Aires, Losada.