

***DESASOSIEGO/ DESASSOSSEGO EN TERESA DE ÁVILA Y
FERNANDO PESSOA.***

APUNTES PARA ENSAYAR UN INTRADUCIBLE

**TERESA OF AVILA'S *DESASOSIEGO* AND FERNANDO PESSOA'S
DESASSOSSEGO.**

NOTES TO EXPLORE AN UNTRANSLATABLE

Santiago Uría Fernández

Universidade de Santiago de Compostela

ABSTRACT

Drawing upon the work on untranslatables carried out by Barbara Cassin and Emily Apter, I will assume the pair *desasosiego/ desassossego* as a particular instance of untranslatability. So, in the first half of this essay the denotations of the term will be outlined through a close analysis of its uses in Teresa's *Libro de la vida* and *Moradas del castillo interior*, on the one hand, and Pessoa's *Livro do desassossego*, on the other. Thereafter, I will discuss its connotations according to Teresa and Pessoa, in order to work on *desasosiego/ desassossego* beyond its specific contexts, or as a theoretical frame of comparison. Thus, it will be the means for relating a cluster of literary and philosophical texts in the essay's second half.

Key words: Barbara Cassin, Emily Apter, Dictionary of Untranslatables, acedia, Iberian and Latin American Literatures.

RESUMEN

Con arreglo al trabajo de Barbara Cassin y Emily Apter sobre la noción de intraducibilidad, en este ensayo tomaré *desasosiego*, portugués *desassossego*, por un intraducible. En la primera parte del ensayo analizaré los contornos semánticos del término según Teresa de Ávila en el *Libro de la vida* y las *Moradas del castillo interior*, por un lado, y Fernando Pessoa en el *Livro do desassossego*, por el otro. Discutiré después sus connotaciones, a fin de utilizarlo como matriz comparativa más allá de sus usos específicos en la prosa de Teresa y Pessoa. De ese modo, en la segunda parte del ensayo vincularé el concepto de *desasosiego/ desassossego* a una constelación de textos literarios y filosóficos de distinta índole.

Palabras clave: Barbara Cassin, Emily Apter, Diccionario de los Intraducibles, acedia, Literaturas Romances.

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2023.

Fecha de aceptación: 12 de marzo de 2023.

Cómo citar: Uría Fernández, Santiago (2023): «*Desasosiego/Desassossego* en Teresa de Ávila y Fernando Pessoa. Apuntes para ensayar un intraducible», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 7: 1-27.

DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2023.7.001>

Desasosiego: «s. m. Inquietud, alteración, falta de reposo» (Diccionario de Autoridades) | *Desassossego*: «s. m. 1. Falta de sossego, de calma; excitação ou agitação. 2. Inquietação provocada por ansiedade ou por medo» (Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa) | Derivado del verbo *desasosegar*, compuesto del prefijo *des* «privación, inversión o exceso» y *asosegar* o *sossegar* «apacar, aquietar»; a su vez del latín vulgar *sessicare*, y este del latín *sessus*, participio pasado de *sedere* «estar sentado» (Diccionario de la Lengua Española) | Galego *desasosego*. Català *desassossecat*. Latín *inquietudo, turbatio, alteratio*.

I

En el *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (de aquí en adelante VEP), Barbara Cassin ha planteado una noción de intraducible muy útil para los estudios literarios: «Parler d'intraduisibles n'implique nullement que les termes en question, ou les expressions, le tours syntaxiques et grammaticaux, ne soient pas traduits et ne puissent pas l'être –l'intraduisible c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire» (Cassin, 2004: xvii). En otro lugar, los caracteriza como «síntomas de la diferencia de lenguas» (Cassin, 2014a: 12). Las definiciones no inciden tanto sobre la imposibilidad de traducir tal o cual palabra, giro, etc., o de traducir a secas, como en la índole inconclusa e inagotable, por eso mismo fecunda, de la(s) práctica(s) discursiva(s) de la traducción. En cuanto síntomas de la diferencia, o como índice y ocasión de la diversidad de lenguas, las manifestaciones lingüísticas del intraducible son dispares. Emily Apter, editora de la adaptación a lengua inglesa del VEP – junto a Jacques Lezra y Michael Wood – las sintetiza en «mistranslation, neologism, and semantic dissonance» (Apter, 2014: xv).

El supuesto nominalista que implica la noción de intraducible es que los conceptos no se dan abstraídos de la(s) lengua(s) en que se expresan; son ante todo palabras, palabras en lenguas. Como tales, se integran en redes terminológicas no extrapolables de una lengua a otra (Cassin, 2004: xviii). El VEP explora y hace explícitas esas diferencias a partir de nodos de intraducibilidad que, en el plano diacrónico, permiten «réfléchir aux passages, aux transferts et aux bifurcations»; y en el sincrónico «constituer un état des lieux [...], qui marquent dans une langue la cristallisation de thèmes et la spécification d'une opération» (Cassin, 2004: xviii). La comparación de las redes terminológicas en que se integran los vocablos destaca las distorsiones que definen «la historia y la geografía de lenguas y culturas» (Cassin, 2014b: 26). En tanto concepto operativo que articula la metodología del VEP, el intraducible es, en suma, una herramienta comparatista.

En *Against World Literature. On the politics of untranslatability*, Emily Apter ha indagado la dimensión «performativa» del intraducible como herramienta teórica de la literatura comparada. En la segunda parte de la obra, «Doing things with untranslatables», desarrolla cinco ensayos comparatistas a partir de una serie de intraducibles o *keywords* – denominación esta última que alude

a *Keywords. A vocabulary of culture and society* de Raymond Williams (1976), a la que el VEP se asimila en lo que atañe al interés por las implicaciones ideológicas de las palabras (Apter, 2013: 117). En uno de los ensayos, acerca del par *fado/saudade*, Apter subraya «the double function of mythmaking and critical distancing that distinguishes the Untranslatable's abilities» (2013: 138). Donde «abilities» se refiere, entre otras cosas, a la «intraducibilidad» que «impedes transnational fluency yet enables critical faculties nonetheless» (Apter, 2013: 138). En este sentido, Apter desplaza el intraducible más allá de sus usos específicos en una lengua dada, para convertirlo en matriz comparativa con la que abrir lecturas críticas en contextos sociopolíticos y literarios cruzados (Apter, 2013: 145).

En este ensayo tomaré *desasosiego*, portugués *desassossego*, por un intraducible. Se trata de un vocablo significativo en la prosa de Teresa de Ávila, particularmente en el *Libro de la vida* y en las *Moradas del castillo interior* – baste mencionar que el *Diccionario de Autoridades* (RAE, 1990) ilustra la definición de «desasosiego» con un ejemplo procedente del *Libro de la vida*. A su vez, el *Livro do desassossego*, de Fernando Pessoa, supone una vasta exploración del «territorio semántico» que comprende el sustantivo (Zenith, 2006: 14). *Desasosiego/desassossego* es una palabra común a las lenguas romances ibéricas y latinoamericanas – aunque, por lo demás, no me detendré aquí en el problema de sus traducciones a otras lenguas europeas. Comoquiera que sea, no figura en la edición francesa del VEP ni en su adaptación a lengua española¹.

En consecuencia, dedicaré los apartados II y III a desarrollar un análisis (con)textual del vocablo en el *Libro de la vida* y las *Moradas del castillo interior*, por un lado, y en el *Livro do desassossego*, por el otro, con el objeto de desplegar sus matices semánticos, así como sus variaciones. Utilizaré un conjunto de intraducibles del VEP, en especial los de lengua española y portuguesa que tratan ideas cercanas (*acedia, desengaño, saudade*), como referentes para explorar las connotaciones histórico-filosóficas asociadas al desasosiego, enlazándolo así a las redes terminológicas con las que entra o ha entrado en relación. Por tanto, el primer objetivo de este trabajo es ensayar una aproximación al concepto de desasosiego, un intraducible ausente en el VEP, que contribuya a delinear sus contornos lingüísticos y filosóficos. No tanto para trazar su historia (secuencial) como para esbozar su cartografía (elíptica).

¹ La edición en lengua española, a cargo de Jaime Labastida, se ha publicado con el título de *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles* (Cassin, 2018). La única aparición del sustantivo ocurre en la entrada «actor» como parte de una cita de la *Poética* aristotélica. Para el problema de las traducciones de las citas de autoridad en esta versión-adaptación del VEP, véase Prunes, Natalia; Agustina Weler (2017) – en general, son de interés los trabajos que recoge la sección monográfica *Comparando los intraducibles* del volumen 7 del *Anuario de Literatura Comparada* (Domínguez, 2017). Otros monográficos relevantes son *Translation and the Untranslatable* (Syrotinsky, 2015) y *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives* (Large, 2018).

En el apartado IV discutiré las connotaciones del concepto según los usos de Teresa de Ávila y Fernando Pessoa, a fin de hacer explícita la relación paradigmática (de oposición y semejanza, alternativamente) entre el desasosiego y la acedia, tal como sugieren los análisis textuales de II y III. A la vista de este resultado, asumiré el intraducible *desasosiego/desassossego* como matriz comparativa, o marco teórico, que lleve la discusión hacia otros (con)textos literarios, más allá de Teresa y Pessoa. De modo que, basándome en la semejanza entre desasosiego y acedia, bosquejaré un paralelismo entre el *desassossego* pessoano y dos sonetos de Garcilaso. A partir de ahí, vincularé el concepto a la ontología heideggeriana de la angustia (*Angst*) – sobre el trasfondo de las traducciones de *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*) de Jorge Eduardo Rivera y José Gaos a lengua castellana. El segundo objetivo es, por tanto, «ampliar» las «habilidades» de *desassossego* como marco teórico de lectura, con la intención de ensayar su potencial «performativo».

En el apartado V analizaré un caso afín al desasosiego teresiano implícito en la poesía de César Vallejo, especialmente en los *Poemas humanos* y los *Poemas en prosa*. Se tratará de mostrar una vía de «ampliación» del intraducible – o de sus «habilidades» – alternativa a la del apartado IV. Así, propondré una variante de desasosiego que extienda conceptualmente la vertiente teresiana del vocablo – como opuesto a la acedia. El planteamiento será sumario, pero dará lugar a unas anotaciones finales sobre los intraducibles y la literatura comparada que servirán a modo de conclusión provisional del ensayo.

Por lo tanto, el propósito general de este trabajo es ensayar una cartografía literaria del desasosiego, en ningún caso exhaustiva, a partir de sus contornos semánticos en la prosa de Teresa de Ávila y Fernando Pessoa, que desarrolle al mismo tiempo las posibilidades del intraducible como herramienta de la teoría y la crítica comparatista.

II

Una frase de Teresa de Ávila autoriza la entrada «desasosiego» del *Diccionario de Autoridades*: «El año de noviciado passé grandes desasosiegos» (RAE, 1990). Así mismo en la entrada de su forma verbal: «Las aflicciones del mundo me desasosegaban» (RAE, 1990). Ambas citas pertenecen al *Libro de la vida*, donde no faltan otros ejemplos de uso: «Ve de los deleites tan gran ceguedad y cómo con ellos compra trabajo, aun para esta vida, y desasosiego: ¡qué inquietud, qué poco contento, qué trabajar en vano!» (Teresa, 1982: Vida, §20, 28). En este pasaje, los «deleites» – en el sentido de «placeres sensuales» – se ponen como causa del desasosiego. *Desasosiego* tiene por eso, como en las citas precedentes, un sentido pasivo. Es un estado anímico de alteración que se sufre

por causas externas y se impone sobre la psique. Pero su origen es mundano («compra trabajo, aun para esta vida»), y por tanto independiente de la vida psíquica.

De ese modo, se enmarca en la teoría agustiniana de las pasiones – porque es una alteración anímica que se padece o se sufre, por analogía con las enfermedades del cuerpo, implícitas en la etimología de pasión – latín *passio*, de *pati*, «sufrir» (TLFi: *passion*). Por su parte, la etimología de *desasosiego* (falta de asiento) remite a la metáfora física de (un cuerpo en) movimiento, una idea que es común al léxico europeo que designa estados de ánimo bajo el paradigma pasional, porque «la agitación es la forma que toma la pasividad» (Sissa, 2018: *Pathos/Perturbatio*).

En otros pasajes del *Libro de la vida* se habla de «desasosiego interior y exterior» (Teresa, 1982: *Vida*, §31, 3), distinción construida sobre la agustiniana de hombre interior y hombre exterior (Dixon, 2003: 30), y basada a su vez en el dualismo alma/cuerpo: «estaba con sequedad u alboroto y desasosiego de alma» (Teresa, 1982: *Vida*, §24, 4). Con desasosiego interior se sugiere, pues, una actividad del alma, originada en ella misma o por ella misma; es ahora una dolencia de origen espiritual: «Sepan que el tiempo que estuve sin ella [sin la oración] era mucho más perdida mi vida; mírese qué buen remedio me dava el demonio y qué donosa humildad: un desasosiego en mí grande» (Teresa, 1982: *Vida*, §19, 11).

En cuanto interior, el desasosiego no es tanto una pasión como un afecto – latín *affectus*, «estado, disposición del ánimo» (TLFi: *affect*) – en el sentido específico que le atribuye Agustín de Hipona en la teoría de las pasiones. Designa entonces una dolencia (de la parte) racional del alma, en la que interviene la voluntad, aunque una voluntad «desviada» del objeto que le es propio o que es bueno (Agustín, 2010: XIV, 9). En consecuencia, el desasosiego se convierte en un sosiego viciado. Bajo este esquema, adquiere connotaciones morales (reprobables), evidentes en la última frase que he citado porque el desasosiego se da como el resultado de un «desvío» voluntario – el abandono de la oración. Algo que corrobora también la alusión irónica (retórica) del «buen remedio» y la «donosa humildad». La contraposición entre *sosiego* y *desasosiego* como dos extremos morales está implícita en numerosos pasajes del *Libro de la vida*: «Esta quietud y recogimiento de el alma es cosa que se siente mucho en la satisfacción y paz que en ella se pone con grandísimo contento y sosiego de las potencias y muy suave deleite» (Teresa, 1982: *Vida*, §15, 1) – por lo mismo, «deleite» tiene aquí la acepción positiva de «placer del ánimo», ya no sensual.

En los pasajes que he revisado hasta ahora, *desasosiego* es un vocablo genérico del léxico del «sentir». En función del contexto, se asimila tanto a una pasión como a un afecto. Cuando es un afecto, se opone al sosiego como su contraparte viciada, en correspondencia con la teoría de las pasiones de Agustín de Hipona. En cualquier caso, el vocablo tiene una acusada connotación

peyorativa. Podría integrarse, pues, en la red de conceptos que el VEP denomina «dysfonctionnement dans les rapports entre l'âme et le corps» (Cassin, 2004: Malaise), y que bajo el lema «malaise» agrupa términos como *acedia*, *saudade* o *spleen*.

Ahora bien, Teresa de Ávila no solo utiliza el vocablo para expresar alteraciones en la relación alma-cuerpo, sino también para describir un estado de zozobra específico en el recorrido del alma hacia la unión con Dios – de acuerdo al carácter dinámico de la mística carmelitana, en esto análoga a otras tradiciones (López-Baralt, 2005: 82). En dichos casos le atribuye un sentido peculiar, esencialmente no peyorativo y fuera del uso ordinario. Así este fragmento de las *Moradas del castillo interior*:

¡Oh!, pues ver el desasosiego de esta mariposita, con no haver estado más quieta y sosegada en su vida, es cosa para alabar a Dios. Y es que no sabe adónde posar y hacer su asiento, que como le ha tenido tal, todo lo que ve en la tierra le descontenta, en especial cuando son muchas las veces que la da Dios de este vino; casi de cada una queda con nuevas ganancias (Teresa, 1982: Moradas, v, 2.8).

El pasaje se refiere a una forma de unión todavía imperfecta – quintas moradas – en la que el alma se compara con una mariposa que acaba de abandonar la crisálida. En el símil se opone la quietud previa («con no haver estado más quieta y sosegada en su vida») al vuelo recién adquirido, en apariencia poco certero, que metafóricamente es motivo del desasosiego y el desasosiego mismo («y es que no sabe adónde posar y hacer su asiento»). Pero sobre todo se trata de una clase de desasosiego que causa admiración («es cosa para alabar a Dios»). En consecuencia, el vocablo designa antes un estado de regocijo súbito e intenso que una dolencia.

No obstante, retiene parte de sus connotaciones negativas, en la medida en que esa alteración del ánimo obedece a un anhelo que produce disgusto o insatisfacción («todo lo que ve en la tierra le descontenta»). Además, el «descontento» va unido al padecimiento en sentido corporal y anímico – como se indica de forma explícita en el preámbulo a la morada sexta, «todo uno» con la quinta: «¡Oh, váleme Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece hasta que entra en la sétima Morada!» (Teresa, 1982: Moradas, VI, 1.1). El significado de *desasosiego* es por lo pronto paradójico. Denota cierto «deleite» espiritual, incipiente y sin reposo, del que se obtienen cada vez «nuevas ganancias» de fatigas y turbaciones.

A esta forma de desasosiego se refiere Teresa de Ávila de modo más conciso en el *Libro de la vida*: «querría dar voces en alabanzas el alma, y está que no cabe en sí; un desasosiego sabroso» (1982: Vida, §16, 2). La cita precedente vale por una definición del desasosiego en su sentido meliorativo, que llama sabroso. Un estado de júbilo («dar voces en alabanzas») que «no cabe en sí» parecen sus notas características. De ahí que sea menos la intranquilidad de una falta que la de un

exceso. Esa desmesura es típicamente la unión mística – «esta preciosa margarita de que hablamos» (Teresa, 1982: Moradas, v, 1.3) – que, aún si imperfecta, no puede efectuarse sino como dato excesivo, inefable por principio.

Un eco del deseo parece contenido en el adjetivo *sabroso*, de connotaciones eróticas por cuanto se relaciona con los sentidos y la sensualidad, aunque en el contexto su significado inmediato es «deleitable o agradable al ánimo». Y en cambio el erotismo queda implícito – por más que, desde un punto de vista doctrinal, los deleites sensuales que producen lo que Teresa de Ávila llama «desasosiego inquieto», refiriéndose a la acepción peyorativa del vocablo (según la teoría de las pasiones agustiniana), estén desprendidos del «desasosiego sabroso»².

En efecto, más adelante escribe: «No sosegava mi espíritu, mas no desasosiego inquieto, sino sabroso; bien se vía que era de Dios y que le había dado Su Majestad a el alma calor para disistir otros manjares más gruesos de los que comía» (Teresa: 1982: Vida, §32, 8). Aquí, la distinción entre desasosiego «inquieto» y «sabroso», entendidos como opuestos, es clara y tajante. Por otro lado, el pasaje se recrea en el léxico del «gusto» – sabroso, disistir (en el sentido de digerir), manjares, etc.³. En esta red semántica, «sabroso» mantiene las resonancias del par sabor-saber – del mismo étimo (*sapĕre*): sabroso es aquello que sabe.

De hecho, el adjetivo *sabroso/a* califica otros fenómenos espirituales que Teresa de Ávila consigna o atribuye a la «oración de unión», de la que trata desde la quinta morada en adelante, y a la que llama, con una expresión drástica, «muerte sabrosa» (1982: Moradas, v, 1.4). Y así, en las sextas moradas, denomina «dolor sabroso» a la herida que resulta de ser «tocado» por (el amor de) Dios, donde se confunde «pena, y tanta, con quietud y gusto» (1982: Moradas, VI, 2.6). El desasosiego «sabroso» designa, en definitiva, una forma de participar de la vida del «Espíritu», en la que se amalgama el júbilo de un encuentro inesperado con la impaciencia, si no desesperación, de una búsqueda en ciernes, en vilo.

Esta vertiente del desasosiego es inseparable del esquema de pensamiento teleológico de Teresa de Ávila, porque se inscribe en el itinerario de vías o grados que lleva de la purgación al

² Para una discusión de las interpretaciones psicoanalíticas de la sexualidad en Teresa de Ávila según Lacan, Irigaray y Kristeva, véase el capítulo 7 de *St. Teresa of Avila: Author of a Heroic Life* (Slade, 1995). Para un estudio sobre la función de las pasiones/afecciones en las *Moradas del castillo interior* ligado a su contexto histórico, véase «Pasión and afección in *Teresa of Avila and Francisco de Osuna*» (Carrera, 2007).

³ Francisco de Osuna, y como él otros «recogidos», utiliza con frecuencia esta familia semántica en el *Tercer abecedario espiritual*, de donde Teresa de Ávila la toma prestada (Tyler, 2011: 116). Por otra parte, Teresa distingue explícitamente entre «contentos» y «gustos» de la oración. Los contentos, dice, son «los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor, que procede de nuestro natural» (1982: Moradas, IV, 1.4). Los gustos, por el contrario, «comienzan de Dios, y siéntelos el natural y gozan tanto de ellos como gozan los que tengo dichos, y mucho más» (1982: Moradas, IV, 1.5).

deslumbramiento, y se revela por tanto como un momento del proceso anímico-espiritual de disolución y unión que es objeto de la experiencia mística. En cuanto tal, es la inquietud de un «alma» arrebatada, voraz, incompleta. Y señala el umbral – «aunque no sea sino llegar a la puerta», se lee en el capítulo primero de las moradas quintas – donde comienza la genuina vida espiritual, el «desposorio» que se verifica únicamente en la cima del trayecto de ascensión (1982: Moradas, VII, 2.5). Atravesado el umbral, la elevación es un «don divino» independiente de la ascesis, y en cambio no se desvincula del sufrimiento anímico y corporal sino hasta el éxtasis de las séptimas moradas (1982: Moradas, VI, 1.1).

Desde una perspectiva histórica, cabe interpretar el desasosiego como una deriva apasionada de la experiencia del desengaño (de los conversos o cristianos nuevos), donde el deseo es tan rotundo e íntimo como opresiva la realidad social. Teresa de Ávila fue, escribe Mercedes Allendesalazar, «una gran desengañada, pero una desengañada mujer, a quien nunca le faltaba el deseo» (2018: Desengaño).

El desasosiego se vincula entonces, como si fuera su contraparte, con la acedia – también acedia o acidia: «pereza, flojedad» y «tristeza, angustia, amargura» (RAE, 2014). En particular la de orden religioso. Según la entrada correspondiente del VEP, de José Miguel Marinas, esta «se caracterise par un dégoût prononcé pour la vie spirituelle et l'idéal érémitique, un découragement et un ennui profonds qui conduisent à un état de léthargie ou à l'abandon de la vie monastique» (2004: Acedia).

Patricio Peñalver describe en esos términos – «una precipitación a la calma apática, o pereza» (1997: 26) – las prácticas «quietistas» de los «alumbrados» o «dejados». Y añade, a manera de hipótesis, que «estos eran, casi siempre, desde luego en mucha mayor medida que los místicos, cristianos viejos, castellanos reaccionarios» (Peñalver, 1997: 26). Hipótesis que, de todos modos, hay que complicar, especialmente cuando se habla de una «sociedad policial de delatores» como la que urdió la Inquisición, en la que abundaban suspicacias y celos. De ahí que apenas extrañe que «los peores perseguidores de las prácticas reales o inventadas de los conversos fueron conversos» (Peñalver, 1997: 27).

Dicho esto, y siguiendo a mi vez el hilo de la hipótesis, no resulta descabellado aproximar los conceptos de acedia y desasosiego al problema de las castas sociales, al conflicto del linaje (cristiano/converso). En la economía psíquica de la vida religiosa, la acedia parece avenirse al conformismo del que tiene la «honra» (de la «sangre») asegurada, mientras que en el desasosiego resuena el anhelo inconforme de quien no puede asegurársela. Por decirlo en el lenguaje de Teresa de Ávila, entre la acedia y el desasosiego se impone el mismo intervalo que entre la «honra» de la

riqueza y la «honraza» de la «verdadera pobreza» (1982: Perfección, 2.6). Si la acedia es hartazgo y apatía, anulación de toda vida espiritual, el desasosiego dice una forma de la espiritualidad insatisfecha, pero inflamada en ansias por alcanzar sus últimas moradas.

III

En el *Livro do desassossego*, de Fernando Pessoa – o de sus heterónimos Vicente Guedes y Bernardo Soares – el desasosiego ocupa, como es obvio, un lugar central en el conjunto de fragmentos de que consta la obra⁴. No tanto por la frecuencia de uso del sustantivo, ni porque exista un tratamiento conceptual, sino porque los temas más recurrentes del libro (la imaginación, el tedio, la soledad, el sueño o la tristeza) se construyen como imágenes del desasosiego, son sus figuras: «Em cada pingo de chuva a minha vida falhada chora na natureza. Há qualquer coisa do meu desassossego no gota a gota, na bâtega a bâtega com que a tristeza do dia se destorna inutilmente sobre a terra» (Pessoa, 2008: 226). En este caso, el motivo panteísta del dios que se identifica con la totalidad se traslada a la persona. La voz narrativa se identifica, pues, con el todo (la naturaleza), y el desasosiego no es distinto del «batir» continuo de la melancolía, por donde asoma la conciencia de su propia futilidad («se destorna inutilmente sobre a terra»).

Pero las metáforas del desasosiego son heterogéneas: «Um decorrer fora do Tempo, uma extensão que desconhecia os hábitos da realidade do espaço... Que horas, ó companheira inútil do meu tédio, que horas de desassossego feliz se fingiram nossas ali!» (Pessoa, 2008: 70). El pasaje transcurre como un sueño donde Soares recuerda a la mujer que amó, o que podría haber amado, pero que se presenta como una fabulación originada en las horas de tedio («Que horas, ó companheira inútil do meu tédio»). El mundo onírico en el que se deleita es un trasunto del desasosiego: feliz en cuanto ficticio; desgraciado en cuanto efímero y no poseído.

El desasosiego se vincula al desengaño amoroso en otros «trechos» en los que Soares se dirige, de igual modo, a una mujer imaginaria, de suyo inalcanzable: «Sê o Crepúsculo Invisível e que as minhas ânsias e desassossegos sejam as tintas da tua indecisão, as sombras da tua incerteza» (Pessoa, 2008: 57). Como evidencia el pasaje, la destinataria es, sin embargo, y antes que cualquier

⁴ Pessoa consideró a Soares un semi-heterónimo (Zenith, 2006: 18). Por su parte, Teresa Sobral Cunha atribuye el *Livro do desassossego* a Vicente Guedes y a Bernardo Soares – en la colección *Letra Pessoaana* de Relógio d'Água (Pessoa, 2008). En la edición de Assírio & Alvim, Richard Zenith se la atribuye sólo a Bernardo Soares, aunque matiza que, independientemente de las atribuciones, «tudo é, afinal de contas, Fernando Pessoa» (Zenith, 2006: 19). Para Ángel Crespo, por último, Soares es más bien un pseudónimo: «Nel diario íntimo e intermittenente che è il *Libro del turbamento*, [...] Fernando Pessoa si confessa sotto la maschera trasparente dell'assistente contabile Bernardo Soares» (Crespo, 2014: Capítulo XVII).

otra cosa, una abstracción de las ansias y desasosiegos de Soares/Pessoa, las tonalidades («tintas») y «sombros» de sus propios sentimientos. Luego la imagen especular de sí.

En otro lugar del mismo fragmento («Nossa Senhora do Silêncio»), la metáfora se configura expresamente en torno a un espejo de agua bajo luz de luna: «Debruço-me sobre o teu rosto branco nas águas nocturnas do meu desassossego, no meu saber que és lua no meu céu para que o causes, ou estranha lua submarina para que, não sei como, o finjas» (Pessoa, 2006: 426-427). El desasosiego se asocia ahora, de forma explícita, a la conciencia o la autoconciencia («no meu saber que és lua [...] para que o causes»). Aunque el «rostro branco» de la luna es una metáfora del rostro amado (soñado), el narcisismo queda sugerido, se diría que inopinadamente, como causa y fingimiento del estado de postración. Entre las dos lunas, la celeste y la «submarina», se tiende el sutil espejo de narciso sobre el que Soares, o Pessoa, se inclina a contemplarse («Debruço-me [...] nas águas nocturnas do meu desassossego»).

Tras la multiplicidad de imágenes subyace una tensión constante, mantenida, entre el anhelo y su imposibilidad: «Sofri em mim, comigo, as aspirações de todas as eras, e comigo passearam, à beira ouvida do mar, os desassossegos de todos os tempos» (Pessoa, 2008: 423). Si la imaginación es el único medio para trascenderse a sí mismo, para convertirse en todas las cosas («as aspirações de todas as eras»), es también la constatación de la irrealidad del ser, siempre ilusorio y decepcionante; tenue como el recuerdo de un rumor de olas («comigo passearam, à beira ouvida do mar, os desassossegos de todos os tempos»).

El anhelo de trascendencia que se experimenta como fracaso y refugio del ego se repite por doquier: «Tudo em mim é a tendência para ser a seguir outra coisa; uma impaciência da alma consigo mesma, como com uma criança inoportuna; um desassossego sempre crescente e sempre igual» (Pessoa, 2008: 329). El desasosiego reside en la incapacidad para asumir al «otro» – entendido como «un alter ego [...] del que se trata de poner distancia y de comprender la diferencia», derivado del latín *alter* (Cassin, 2018: Otro/Prójimo). Pero la misma incapacidad conduce a la simulación inquieta del «yo» que, en tanto origen y límite de la realidad, se desdobra en cualquier otro «yo» imaginario – donde «otro» se identifica con «ajeno», del latín *aliēnus*, a su vez de *alius*, e implica por ende «una variación contingente de la identidad personal» (Cassin, 2018: Otro/Prójimo). Baste recordar una afirmación grandilocuente del «trecho» «Vía láctea»: «Repare-se que a minha objectividade é absoluta, a mais absoluta de todas» (Pessoa, 2006: 451). De ahí la fantasía de una identificación transitoria, acaso superficial, con todas las cosas y todos los seres.

De ahí también la proximidad del tedio: «E um requinte gasto a desassossego e a dolência, aproxima essa sensação complexa da inquietação que os prazeres causam na ideia de que fugirão,

e a dolência que os gozos tiram do antecansaço que nasce de se pensar no cansaço que trarão» (Pessoa, 2006: 397-398). De forma intrincada, este pasaje compendia las tensiones temáticas que recorren obsesivamente el (libro del) desasosiego. Es la tensión entre el gozo y la dolencia, la inquietud y el cansancio, el desengaño y la añoranza, la soledad y la salvación, la gratuidad y el sentido. En pocas palabras, la tensión irrevocable entre imaginación y existencia. Se desprende de la imbricación de las metáforas, en cambio, que no son exactamente opuestas, como ninguno de los pares que he enumerado, porque la existencia solo puede ser imaginada y la imaginación, viviente.

La misma tensión puede formularse en otros términos, tal vez más precisos porque definen el núcleo de lo que caracteriza a una estética del desasosiego como la que despliega la obra: la ambición de trascenderse a sí mismo ante la imposibilidad (querida o sufrida) de salir de sí: «A perfeição estudada dos meus versos por completar em palavras deixa pobre a precisão de Virgílio e frouxa a força de Milton [...]. Quantos Verlaines fui!» (Pessoa, 2006: 252). De un lado, la fantasía de la obra perfecta que subsume, y trasciende, a todas las obras. De otro, la aceptación de su perfecta banalidad, puesto que ninguna trascendencia rebasa la clausura sobre sí que se le atribuye al «yo»: «Ninguém compreende outro» (Pessoa, 2006: 298).

La ambigüedad es, por tanto, constitutiva de las metáforas del desasosiego en las que se recrea Pessoa, inscribiéndose en el paradigma existencial de la *saudade* – junto a otros vocablos que, en el ámbito lingüístico del galego y del portugués, designan cierto estado (equivoco) de abatimiento moral, como *morriña*, *señardade* (galego) o *soidade/soledade* (galego/portugués). Según Fernando Santoro, la *saudade* es un sentimiento «[d]otado de una ambigüedad estructural» que «se encuentra en la unión de dos afectos que exhiben la ausencia: el recuerdo de un pasado preciado que ya no existe, el anhelo de esa felicidad que falta» (Santoro, 2018: Saudade). El *desassossego* pessoano es, pues, una (re)elaboración del sentimiento «saudoso» en términos intelectuales. En cuanto postura metafísica, pretende ser la conciencia de los límites de la realidad frente a la infinitud del sueño, de la inutilidad de la imaginación frente a lo ilusorio del mundo. Pero es una conciencia que se demora y disuelve en la (re)producción de ambages: «Do meu quarto andar sobre o infinito, no plausível íntimo da tarde que acontece, à janela para o começo das estrelas, meus sonhos vão por acordo de ritmo com a distância exposta para as viagens aos países incógnitos, ou supostos, ou somente impossíveis» (Pessoa, 2006: 339).

Pese a todo, el ensimismamiento narcisista prevalece como la premisa de la que se sigue la multiplicación de imágenes. De modo que la escritura deviene al mismo tiempo cura de sí (antídoto contra la soledad y el tedio) y falta de cuidado (abandono de sí mismo): «eu erguí, ó meu amor, no

silêncio do meu desassossego, este livro estranho como portões abertos numa casa abandonada. Colhi para escrevê-lo a alma de todas as flores, e dos momentos efêmeros de todos os cantos de todas as aves, teci eternidade e estagnação» (Pessoa, 2006: 434).

En este fragmento, titulado «Peristilo», la densidad retórica de la escritura aumenta de forma gradual, en particular por el recurso a las figuras de dicción: «Cisne de desassossego rítmico, lira de horas imortais, harpa incerta de pesares míticos — tu és a Esperada e a Ida, a que afaga e fere, a que doura de dor as alegrias e coroa de rosas as tristezas» (Pessoa, 2006: 435). La prosodia de la frase se desliza sobre el juego de paronomasias y aliteraciones («afaga e fere», «doura de dor as», «a Esperada e a Ida», «as alegrias e coroa de rosas as tristezas») como se entrecorta por la distribución del asíndeton y la anáfora («cisne / lira / harpa», «a que» / «a que»). De hecho, el «cisne de desassossego rítmico» que clama la oración no es otro que ese juego retórico por el que se condensan, bajo sinécdoque, las pretensiones del canto del poeta. El desasosiego se transforma entonces en prurito estético, en suntuosidad lingüística, en divagación complaciente.

En cuanto tal, es una manifestación de la acedia en su sentido posmoderno, entendida como «délectation esthétique» (Marinas, 2004: Acedia). El desasosiego pessoano es paralelo a la noción de «tedio opulento» bajo la que Eugenio D'Ors concibió la *Oceanografía del tedio*. Su protagonista, llamado (auto)irónicamente Autor, se entrega a la contemplación de objetos anodinos – una bombilla, por ejemplo – desde el asiento en que convalece:

En dos secciones hay cuatro hilos paralelos. Otras dos secciones tienen un hilo cada una. Una barrita transversal, negra, liga los elementos en tres de estas secciones, y no en la otra. En cada barrita negra hay tres botones blancos. Y en el cristal de la bombilla, tres reflejos pequeños de sol... Es magnífico (D'Ors, 1921: 31).

En el *Livro do desassossego* tampoco faltan las descripciones minuciosas del contemplador que yace. Aunque en general tomen la forma de la elucubración o la ensoñación, como ocurre en el siguiente pasaje:

Se me erguesse da cama, e visse por detrás dos vidros frios, sei bem que, no alto ar isolado, o luar é de branco cinzento azulado de amarelo esbatido; que, sobre os telhados vários, em desequilíbrios de negrume de uns para outros, ora doura de branco preto os prédios submissos, ora alaga de uma cor sem cor o encarnado castanho das telhas altas. No fundo da rua, abismo plácido, onde as pedras nuas se arredondam irregularmente, não tem cor salvo um azul que vem talvez do cinzento das pedras. Ao fundo do horizonte será quase de azul escuro, diferente do azul negro do céu ao fundo. Nas janelas onde bate, é de amarelo negro (Pessoa, 2006: 154).

También en *Palomar*, de Italo Calvino, las descripciones prolijas de las percepciones de su protagonista desatan la fruición estética característica de la acedia posmoderna. En el trozo que

sigue, el narrador glosa el movimiento de la ola que embebe al «signore Palomar» mediante un ejercicio metódico de écfrasis:

La gobba dell'onda venendo avanti s'alza in un punto più che altrove ed è di lì che comincia a rimbocarsi di bianco. Se ciò avviene a una certa distanza da riva, la schiuma ha il tempo d'avvolgersi su se stessa e scomparire di nuovo come inghiottita e nello stesso momento tornare a invadere tutto, ma stavolta spuntando da sotto, come un tappeto bianco che risale la sponda per accogliere l'onda che arriva (Calvino, 1994: Lettura di un'onda).

La descripción ocupa aún varios párrafos. Comoquiera que sea, tanto *Palomar* como el *Livro* tienen a la quietud desasosegada de sus respectivos protagonistas como base del artificio verbal – y en ambas, el gusto por el exceso retórico lo es del discurso fragmentario. Así se afirma en el último capítulo – con el nombre de «Come imparare a essere morto», no exento de ironía (paródica) – en el que se relatan las conclusiones de Palomar tras sus investigaciones sobre el problema del conocimiento del mundo: «se prima gli pareva che s'aspettassero qualcosa l'uno dall'altro, lui e il mondo, adesso non ricorda più cosa ci fosse da aspettarsi, in male o in bene, né perché questa attesa lo tenesse in una perpetua agitazione ansiosa» (Calvino, 1994: 307). Las expectativas que Palomar deposita en el mundo se describen como un estado anímico de espera en «perpetua agitazione ansiosa», asimilable al *desassossego* de Guedes/Soares/Pessoa cual si fuera su paráfrasis; salvo que, en este último caso, las expectativas se aproximan a un etéreo conformismo.

El tono lúdico de Calvino y D'Ors contrasta con el temple amargo de Pessoa como dos secuencias posibles de la acedia posmoderna: levedad/gravedad, o bien, en términos estilísticos, (auto)ironía por metáfora autorreferencial. Cabe situar al *desassossego*, pues, junto a conceptos existencialistas del periodo de entreguerras del XX europeo, como la *nausée* de Roquentin – en Sartre – o la *étrangeté* de Meursault – en Camus. Considerado en su totalidad, el (libro del) desasosiego constituye una exploración metafórica de lo que Heidegger denomina «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*) (2001: §29). Sería entonces una variante de la «angustia» (*Angst*) (Heidegger, 2001: §40), no ya mero «temple anímico» (desasosegado), sino preocupación o pesadumbre ante la propia existencia. En palabras de Pessoa, «esta inerte permanência em que jazo da minha mesma e plana vida» (Pessoa, 2006: 68).

Las metáforas del desasosiego se multiplican en el *Livro* como reflejos especulares de máscaras fingidas, imaginarias, plegadas sobre sí hasta el más allá de sí mismas, apuradas de realidad hasta la creación de irrealidades. Esa ambigüedad constitutiva, manifiesta como un flujo de imágenes de perfiles borrosos, o de formas «líquidas», hacen de él un ejemplar temprano del paradigma literario en el que se desarrollará la posmodernidad: el del individuo situado en el

«marketplace» que, provisto de una igualdad formal (ilusoria) – la que presupone el contrato de intercambio «voluntario» de bienes y servicios, tras el que se ocultan las desigualdades reales, etc. – se abisma en (el vacío de) su autoexploración (explotación) estética.

IV

La «salida de sí» – de la interioridad en cuanto «sujeta» a la identidad (racional) del individuo – es en Teresa de Ávila una exigencia del rapto místico. Que implica, por otro lado, la actuación sobre el mundo del que se ha renegado previamente. A tal respecto, el desasosiego «sabroso» ocupa el lugar señalado de una apertura o transformación – la del «alma» en «Espíritu» – que mantiene la experiencia mística ligada a la experiencia del cuerpo, como gozo y dolor. La relación de Teresa con el lenguaje es por eso, señala José Miguel Marinas, de «invención simultánea de una palabra y de un espacio de vida» (2018: Sujeto, Recuadro 7).

Es así que el *desassossego* de Pessoa difiere del concepto teresiano no porque «nem o *desasosiego* do espanhol consegue ser tão desassossegado» (2006: 13-14), como quiere Richard Zenith – en lo que parece una mistificación del vocablo, cuando no un arrebató de nacionalismo lingüístico – sino porque aquel tiene por núcleo la reclusión del yo, el «pour-soi» sartreano que, en la medida en que no admite exterior alguno, conduce a la «invención de sí»: la escritura consiste entonces en apropiarse del – propio – ser. Aunque no se trate, según Béatrice Jongy, refiriéndose a textos de Pessoa, Kafka y Rilke, «de se connaître, mais d'échapper au moi qui leur a été attribué pour révéler dans l'écriture leur être authentique» (2011: 22). La escritura instituye, fabricándola, la ficción de la interioridad, pero de una interioridad subsidiaria del «yo», asumida en fin como identidad tenazmente «suya» – y muy a pesar de la (pretendida) multiplicidad de máscaras.

No es menos cierto que el desasosiego teresiano forma parte del proceso de construcción de un «mundo interior», que resulta, además, acusadamente personal. Sin embargo, emerge como producto del desasimiento de las «potencias» (imaginación, intelecto, etc.) que custodian, a la vez que traicionan, el acceso a las moradas primeras de la «fortaleza interna», facultades que son precisamente las que sostienen la identidad individual (racional); como si, por vía de paradoja, el efecto fuese igual a su cancelación. En este orden de ideas, la facultad de imaginar, anulada en el itinerario de ascensión mística, se recupera en la escritura como índice y ficción de la experiencia. El «mundo interior» es un relato del desprendimiento (de sí) que «trata no tanto de decir lo imposible sino mantenerse dentro de los límites del decir» (Marinas, 2018: Sujeto, Recuadro 7).

Contrasta por tanto con el (*Livro do*) *desassossego*, donde el «mundo interior» es ante todo un espacio íntimo erigido como invención y trascendencia de sí. Cuya razón de ser consiste – y se

agota – en el «yo» por el «yo». De ahí que la escritura ronde insistentemente la (idea de) vacuidad, abstrayéndose de contenido en pos del inexpresable «fondo» íntimo, o identitario, de la persona. De ahí también que la ficción que alberga sea antes imaginaria – en el doble sentido de «irreal, fingida por la fantasía» e «imagen de sí misma» (RAE, 2014) – que imaginativa – si esta se entiende como capacidad de pensarse en el pellejo del otro.

La divergencia conceptual del vocablo en Pessoa y Teresa de Ávila es patente en la relación variable que guarda con la acedia. Se desprende de los análisis previos que el desasosiego y la acedia entran en una relación paradigmática determinada: en su sentido religioso, la acedia se opone al desasosiego (Teresa de Ávila): y así, frente al hastío, el anhelo; frente a la apatía, los «gustos»; frente a la calma, la turbación; frente a la tristeza, el dolor. En su sentido posmoderno, por contra, la acedia se asimila al desasosiego (Fernando Pessoa), que designa entonces, ambiguamente, un afán estético de (auto)complacencia transida de tedio y hastío. Hay en el concepto, en suma, un desplazamiento semántico del goce «espiritual» (corporizado) al goce estético (intelectualizado), y del anhelo a la desazón.

En cuanto semejante a la acedia – como «déléctation esthétique» – el desasosiego pessoano se sitúa ideológicamente en las estribaciones del Romanticismo – el arte como refugio y atalaya, expresión sublime del ego (del genio) que se eleva, héroe moderno, por encima de sus circunstancias – desde la que se abre paso la predilección posmoderna por la esfera del gusto individual (identitario). La representación literaria se entiende así en términos de expresión de la interioridad – invención romántica frente a la *imitatio* renacentista, que designaba la imitación de moldes literarios «clásicos» (Echevarría, 1993: 195). Con todo, la impronta romántica del concepto lo aproxima a los sonetos de Garcilaso en algunos de sus aspectos temáticos más característicos⁵:

Por otra parte, el breve tiempo mío
y el errado proceso de mis años,
en su primer principio y en su medio,

mi inclinación, con quien ya no porfío,
la cierta muerte, fin de tantos daños,
me hacen descuidar de mi remedio.
(De la Vega, 1985: 42)

Las dos estrofas, del Soneto VI, entroncan con el *desassossego* por cuanto hablan de una inercia anímica a la apatía o la tristeza («mi inclinación») anclada en la consciencia ineludible del error y la finitud («el errado proceso de mis años», «la cierta muerte») que desemboca en el

⁵ Como trataré de mostrar enseguida, la semejanza no es azarosa. Elena Varela, Pablo Moíño y Pablo Jauralde han vinculado el verso endecasílabo con el proceso de acumulación capitalista (Varela, 2005).

abandono de sí («me hacen descuidar de mi remedio»). Hastío y acedia. De ahí que el uso del verbo «descuidar», como del sustantivo «cuidado», ambos del latín *cogitare* «pensar» (RAE, 2014), sea elocuente aun si puntual en la obra de Garcilaso. Una aparición señera del vocablo se encuentra en la segunda estrofa del Soneto I:

mas cuando del camino ‘stó olvidado,
a tanto mal no sé por do he venido;
sé que me acabo, y más he yo sentido
ver acabar conmigo mi cuidado.
(De la Vega, 1985: 37)

El «olvido» o la ignorancia remiten al extrañamiento de sí («no sé por do he venido»). Además, el giro «más he yo sentido» denota lamento no menos que aflicción. De manera que, en el último verso, la falta de «cuidado» se refiere a la muerte – en sentido recto y figurado – al desprecio del bienestar anímico y a cierta inquietud por el destino espiritual – porque deja oír, como en sordina, la cura de almas. El conjunto de temas no es ajeno al *Livro do desassossego*. Bastará con traer aquí un pasaje que discurre en estrecho paralelismo con las tres estrofas de los sonetos I y VI que acabo de citar: «Sei que fui erro e descaminho [...]». Más adelante, Pessoa agrega: «sou como um viajante que de repente se encontre numa vila estranha sem saber como ali chegou». Y concluye: «E, por fim, tenho sono, porque, não sei porquê, acho que o sentido é dormir» (Pessoa, 2006: 65-66).

Por lo tanto, es posible hablar de «escritura del desasosiego» para referirse a una clase de escritura – o, mejor dicho, al lugar enunciativo de una clase de escritura – donde la desazón ocupa el espacio «privilegiado» de la interioridad, pero de una conciencia solipsista y privada, tan ajena al exterior como extraña a sí misma. Un concepto que procede de las traducciones al español de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) de Martin Heidegger expresa justamente la naturaleza de ese lugar de enunciación. Me refiero a la «condición de arrojado», perífrasis que Jorge Eduardo Rivera adopta para traducir «Geworfenheit» – y que José Gaos traduce por «estado de yecto» (Heidegger, 1997; 1993: §38). El concepto describe una de las estructuras fundamentales del ser del *Dasein*: la de hallarse en cualquier caso entregado a su ser, al «ahí» de su existencia – a partir de la definición de existencia como «el ser mismo con respecto al cual [como suyo propio]⁶ el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera», y del *Dasein* como ente que «tiene que ser en cada caso su ser como suyo» (Heidegger, 1997: §4). Una condición, por tanto, que sugiere la soledad del «ser» del *Dasein* consigo

⁶ La apostilla entre corchetes es de Jorge Eduardo Rivera.

mismo. Al punto que este, su ser, se experimenta como lo más íntimo y cercano – ópticamente – y en cambio se revela como lo más extraño y lejano – ontológicamente (Heidegger, 1997: §5).

La «condición de arrojado» depende de un conjunto de determinaciones que apuntan invariablemente al solipsismo y, por ende, proporcionan también las bases filosóficas de lo que he llamado «escritura del desasosiego». Una breve exposición de los eslabones conceptuales que Heidegger desarrolla en la analítica existencial del *Dasein* dará buena cuenta de ello, muy especialmente en relación al concepto de «angustia» (*Angst*) y de lo que podría considerarse su contraparte ontológica, el «cuidado» (*Sorge*) o «cura», según José Gaos (Heidegger, 1997; 1993: 1ª Sección, Cap. VI; David, 2004: *Sorge*).

En la «disposición afectiva» (en tal o cual estado de ánimo) el *Dasein* se halla puesto ante sí mismo, por eso ha debido encontrarse desde siempre en la condición de arrojado (entregado a su existencia). Esto es lo que Heidegger denomina bajo el concepto de «apertura» (*Erschlossenheit*) – José Gaos lo vierte como «estado de abierto» (Heidegger, 1997; 1993: §28). Pero esta apertura, puntualiza Heidegger, suele darse de modo que lo abierto por la «condición de arrojado», es decir, el «que es» de su Ahí (el *factum* de la existencia) se evite o esquive, en la medida en que el *Dasein* vive regularmente en el «estado interpretativo» (Rivera) o «estado de interpretado» (Gaos) del «uno» (*das Man*) (Heidegger, 1997; 1993: §5 & 1ª Sección, Cap. IV) – vale decir del «hombre-masa», según la expresión de Ortega; de una manera u otra, la tesis es que el ser humano interpreta su existencia a través de ideas recibidas o consabidas que ocultan su posibilidad de ser más «original».

Por el contrario, el modo «eminente» de la «disposición afectiva» es la angustia, porque esta abre el ser del *Dasein* a su posibilidad de ser más propia. En primer término, abriéndolo a la «desazón» (*Unheimlichkeit*) de encontrarse en un mundo que se presenta bajo la nota del «no-estar-en-casa» (*Un-zuhause*) (Heidegger, 1997: §40). A causa de la angustia el *Dasein* singulariza su existencia, situándose en el «solus ipse» (Heidegger, 1997; 1993: §40) que, en último término, le permite asumir, reconocida ya como propia, su más radical posibilidad de ser, el «estar vuelto hacia la muerte» (*Sein zum Tode*) (Heidegger, 1997: 2ª Sección, Cap. I). De donde el cuidado extrae su justificación como auténtico «ser del *Dasein*» (Heidegger, 1997: 1ª Sección, Cap. VI) al mismo tiempo que se cierra el círculo hermenéutico.

En cuanto lugar enunciativo que descansa sobre la conciencia de sí, la escritura del desasosiego se vincula con la noción de «yo» que elaboró la Modernidad. El VEP arroja luz sobre la genealogía lingüística y filosófica de esta noción. En dos artículos complementarios, *Áme* y *Je*, Étienne Balibar muestra los deslizamientos conceptuales del «yo» en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (*An Essay Concerning Human Understanding*) de John Locke, obra en la que se opera la

secularización de la «interioridad agustiniana» con la invención de una red conceptual en torno a *mind*, *consciousness* y *self*, los «puntos inextensos» sobre los que se construirá la nueva doctrina (o figura) de la identidad personal (Balibar, 2004: Je & Âme).

Por una parte, Locke identifica *self* – vocablo que traduce en lengua inglesa el «moi» de Descartes y Pascal – con *consciousness*, pues designa la representación de «sí» (*self*) para «sí mismo». Por otra, asocia *self* a la idea general de propiedad, expresada por el adjetivo *own* («propio») y el verbo *to own*, cuya intensión semántica va de «poseer» a «admitir/reconocer» (OED: Own, 1 & 3). La aproximación de *self* y *own* es posible, entre otras cosas, por «l'équivalence entre *my self* et *my own* quand le sujet de l'énonciation s'adresse à lui-même ou se désigne par ce qu'il a de plus propre» (Balibar, 2004: Je). El resultado es que *self* designa entonces lo más propiamente «mío», la representación reflexiva del «yo» para el «yo», o «mundo interior» – propiedad privada de la conciencia. Los efectos de tal concepción se dejan notar en Heidegger: no es accidental que el sentido del ser del *Dasein* se tematice desde el «ser-cada-vez-mío» (*Jemeinigkeit*) – José Gaos lo traduce por «ser, en cada caso, mío» (Heidegger, 1997; 1993: §9) – hacia el problema del tiempo y la finitud.

En suma, el desasosiego comporta una escritura del «yo» que, sobre el precedente literario de las *Cartas* de Séneca y las *Confesiones* de Agustín, construye e interpela al sujeto no sólo como individuo sino también como (sujeto) «individualista» – tomo la formulación de Spivak (1999: 116) – en correspondencia con el sentido político de la acumulación del capital y el desarrollo de las teorías contractuales de la sociedad. Desasosegada es, en fin, la escritura concernida con la construcción del individuo como interioridad privada, y por eso como posibilidad privilegiada del «ser» – en tanto ser «suyo». Como manifestaciones de la escritura del desasosiego cabe interpretar los sonetos de Garcilaso, el Hamlet de Shakespeare, los pensamientos de Pascal, los cantos de Leopardi o, claro, el libro de Pessoa.

V

Como término para designar un estado anímico en el que confluyen, tras el uso teresiano, la esperanza y la desesperación, el desasosiego aparece implícita pero constantemente en la obra de César Vallejo. En «Hallazgo de la vida», un texto recogido en los *Poemas en prosa*, se evoca la experiencia de júbilo ante el encuentro inesperado de un nuevo o segundo nacimiento: «¡Señores! Hoy es la primera vez que me doy cuenta de la presencia de la vida. ¡Señores! Ruego a ustedes dejarme libre un momento, para saborear esta emoción formidable, espontánea y reciente de la vida, que hoy, por la primera vez, me extasía y me hace dichoso hasta las lágrimas» (Vallejo, 2009:

188). A más del sentido meliorativo, el texto reproduce el matiz de «exceso» del desasosiego «sabroso»; connotado por la inquietud que produce la condición imponderable de la existencia: «Nunca, sino ahora, supe que existía una puerta, otra puerta y el canto cordial de las distancias» (Vallejo, 2009: 190).

La contigüidad de los dos matices no se hace explícita sino en la última línea del poema: «¡Dejadme! La vida me ha dado ahora en toda mi muerte» (Vallejo, 2009: 190). Pero el continuo entre esperanza y desesperación se repite en otros lugares, como en estos tres versos extraídos de «Quiere y no quiere su color mi pecho», de los llamados *Poemas humanos*: «Así, casi no soy, me vengo abajo / desde el arado en que socorro a mi alma / y casi, en proporción, casi enaltezcome» (Vallejo, 2009: 255). O en estos otros: «Casi toqué la parte de mi todo y me contuve / con un tiro en la lengua detrás de mi palabra» (Vallejo, 2009: 215). La esperanza, como la desesperación, están moduladas adverbialmente –«casi enaltezcome», «casi no soy», «casi toqué la parte de mi todo» – es decir, cada una de ellas transcurre entre la premisa (la pérdida) y la promesa (el encuentro), entre la amenaza y el anhelo.

Sin embargo, en la obra de Vallejo la finitud no se inscribe en el relato escatológico del cristianismo, de manera que si en Teresa el desasosiego es ansia de disolverse en la unión – y la unión por antonomasia es la ultramundana – en Vallejo es ansia de comunicarse con «el prójimo con mangas, cuello y ojos» (Vallejo, 2009: 261), adhesión a la vida, zozobra en el umbral de la muerte. El poema «Quisiera hoy ser feliz de buena gana», de los *Poemas humanos*, traslada el énfasis a este sentido, así sus versos finales:

¿a qué hora, pues, vendrán con mi retrato?
¿A qué goces? ¿Acaso sobre goce amortajado?
¿Más temprano? ¿Quién sabe, a las porfías?
A las misericordias, camarada,
hombre mío en rechazo y observación, vecino
en cuyo cuello enorme sube y baja,
al natural, sin hilo, mi esperanza...
(Vallejo, 2009: 222)

La esperanza que «sube y baja», como las mareas, se alterna con la inquietud que transcurre, sin solución de continuidad, entre el gozo y la muerte («¿Acaso sobre goce amortajado?»). Pero antes que implicar la conjunción de extremos, como ocurre en el concepto teresiano, el desasosiego acoge ahora, más bien, el arco anímico, dinámico, que va de la esperanza a la desazón, del goce al dolor. Un neologismo de Santiago Alba Rico es pertinente para señalar esta peculiaridad; antes que «sabroso», el de Vallejo es un desasosiego «zózobre» o de «zózobres» (Alba Rico: 2022). Pues la

«agitación» no es ya el momento transitorio y excepcional de un proceso dado, sino que se relaciona con un estado de cosas – la enfermedad y la muerte, el destierro y la pobreza, etc.

La etimología de *zózobra* – del latín *sub* «debajo» y *supra* «encima» (RAE, 2014) – remite al vaivén de la nave que peligra por los fuertes vientos. Su sentido figurado es «inquietud, aflicción y congoja del ánimo, que no deja sosegar, o por el riesgo que amenaza, o por el mal que ya se padece» (RAE, 2014). Alba Rico acuña el adjetivo *zózobre* para designar, por analogía con *naufrago*, el estado anímico de quien «busca desesperadamente una grieta por la que salir a algún placer pequeño, positivo y liviano» (Alba Rico, 2022). Los cuatro versos que siguen, de los *Poemas humanos*, abundan en la idea, colocando uno junto a otro, en contigüidad, los pequeños placeres en el horizonte de la muerte – el del moribundo Vallejo que evoca, al mismo tiempo, el recuerdo de los muertos:

con mi muerte querida y mi café
y viendo los castaños frondosos de París
y diciendo:
Es un ojo éste, aquél; una frente ésta, aquella... [...]
(Vallejo, 2009: 216)

Frente a los «grandes naufragios», añade Alba Rico, la historia «la hacen, pena a pena, gozo a gozo, los pequeños zózobres» (2022). Los naufragios que padece Hamlet o canta Leopardi contrastan, pues, con los gozos y penas de Vallejo y Teresa. Pero «zózobre» o «sabroso», el desasosiego apunta al conflicto de clase o de casta, a la materialidad de un estado anímico radicado en ese conflicto y radical al cuerpo, distinguible del desasosiego de Pessoa, que tiende más bien a la introspección alucinada, por momentos lúcida, del «yo», y anticipa las narrativas de la subjetividad posmoderna – intimismo, auto-alienación, nihilismo, narcisismo; por nombrar solo algunas de las más recurrentes.

Del naufragio a la zozobra, de la introspección al cuerpo, o del «yo» al «otro», se anudan en *desasosiego/desassossego* tramas de significado cambiantes que, como he tratado de mostrar, se despliegan en contextos lingüísticos, sociales y filosóficos concretos, a la vez que despliegan las posibilidades del intraducible como herramienta «performativa» de la teoría y la crítica. En términos generales, puede decirse de los intraducibles lo que Spivak afirma de las lenguas (maternas) y la traducción en la encrucijada poscolonial: «the [...] key to the social formations within the space where the texts were produced» (Spivak, 2022: 160). O un «medio» posible del análisis comparatista para des-esencializar y con-textualizar lenguas y culturas. Si, como sugiere Emily Apter, la noción de intraducibilidad en el sentido que propone el VEP «gives rise to an idea of comparative literature as a discipline that derives its raison d'être from the constant updating and revision of vocabularies



of cultural reference; the better to serve as a kind of self-translating machine of the humanities» (Apter, 2013: 39), este ensayo no es otra cosa que una serie de apuntes en esa dirección.

BIBLIOGRAFÍA

a) Primaria

Calvino, Italo (1994): *Palomar*, Milano, Mondadori.

De la Vega, Garcilaso (1985): *Poesías castellanas completas*, edición de Elías L. Rivers, Madrid, Castalia.

D'Ors, Eugenio (1921): *Oceanografía del tedio. Historias de las esparragueras*, Madrid, Calpe.

Pessoa, Fernando (2008): *Livro do desassossego*, edición de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Relógio d'Água.

Pessoa, Fernando (2006): *Livro do desassossego. Composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*, edición de Richard Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim.

Teresa de Jesús, Santa (1982): *Obras completas*, edición de Efrén de la Madre de Dios; Otger Steggink, Madrid, BAC, 7ª edición.

Vallejo, César (2009): *Obra poética completa*, Madrid, Alianza, 2ª edición, 1ª reimpresión.

b) Secundaria

Academia das Ciências de Lisboa (2001): *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Verbo.

Agustín, San (2010): *La Ciudad de Dios*, traducción de Salvador Antuñano Alea, Madrid: Tecnos.

Alba Rico, Santiago (2022): «Zozobra (Homeopatías V)», en *CTXT. Contexto y acción*. [<https://ctxt.es/es/20220101/Firmas/38458/zozobra-naufragio-santiago-alba-rico-robinson-crusoe.htm>] (último acceso: 12/09/2022).

Allendesalazar, Mercedes (2018): «Desengaño», en *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, México, D.F., Siglo XXI.

Apter, Emily; Jacques Lezra; Michael Wood (eds.); Barbara Cassin (dir.) (2014): *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.

Apter, Emily (2013): *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*, London, Verso.

Balibar, Étienne (2004): «Âme», en *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil & Le Robert.

Balibar, Étienne (2004): «Je», en *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil & Le Robert.

- Carrera, Elena (2007): «*Pasión and afición in Teresa of Avila and Francisco de Osuna*», en *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 84: 2: 175-191 [<https://doi.org/10.1080/14753820701237381>] (ultimo acceso: 11/09/2022).
- Cassin, Barbara (dir.); Jaime Labastida (ed.) (2018): *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles* (dos volúmenes), México D.F., Siglo XXI.
- Cassin, Barbara (coord.) (2014a): «L'énergie des intraduisibles – La traduction comme paradigme pour des sciences humaines», en *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*, Paris, Editions Rue d'Ulm & Presses de l'École Normale Supérieure.
- Cassin, Barbara (2014b): «Traduire les intraduisibles: un état des lieux», en *Cliniques méditerranéennes*, 2014/2 (n° 90): 25-36.
- Cassin, Barbara (dir.) (2004): *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil & Le Robert.
- Crespo, Ángel (2014): *La vita plurale di Fernando Pessoa*, traducción de Brunello N. De Cusatis, Milano, Bietti.
- David, Pascal (2004): «Sorge», en *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil & Le Robert.
- Dixon, Thomas (2003): *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*, Cambridge, University Press.
- Domínguez, César (2017): *Comparando los intraducibles*, en *1616: Anuario de Literatura Comparada*, 7: 23-27 [https://revistas.usal.es/dos/index.php/1616_Anuario_Literatura_Comp/article/view/18572/18803] (último acceso: 14/09/2022).
- Echevarría, Roberto González (1993): *Celestina's brood. Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American literature*, Durham & London, Duke University Press.
- Gaos, José (2013): «Índice de traducciones», en *Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger*, México D.F., FCE, 4ª reimpresión.
- Heidegger, Martin (1993): *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México D.F., FCE, 2ª edición, 6ª reimpresión.
- Heidegger, Martin (1997): *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin (2001): *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid, Trotta.

- Institut de la Langue Française (2000-): *Trésor de la Langue Française informatisé*, París, ATILF & CNRS & Université Nancy 2 [<https://www.cnrtl.fr/definition/>].
- Jongy, Béatrice (2011): *L'invention de soi. Rilke, Kafka, Pessoa*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.
- Large, Duncan; Motoko Akashi; Wanda Józwickowska; Emily Rose (eds.) (2018): *Untranslatability. Interdisciplinary perspectives*, London, Routledge.
- López-Baralt, Luce (2005): «El dinamismo místico en la cima del éxtasis. La «supraesencia del alma» de Rusbroquio, el «corazón» de san Juan de la Cruz y el «qalb» de Ibn 'Arabī», en *Fuentes neerlandesas de la mística española*, edición de Miguel Norbert Ubarri; Lieve Behiels, Madrid, Trotta.
- Marinas, José Miguel (2004): «Acedia», en *Vocabulaire européen des philosophies*, París, Seuil & Le Robert.
- Marinas, José Miguel (2018): «Sujeto, recuadro 7. El cuerpo del sujeto: Montaigne y santa Teresa», en *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, México D.F., Siglo XXI.
- Oxford English Dictionary Online (2022): «Own, v.». Oxford, University Press [<https://www.oed.com/view/Entry/135513?rskey=KVfx3a>] (último acceso: 11/09/2022).
- Peñalver, Patricio (1997): *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal.
- Prunes, Natalia; Agostina Weler (2017): «Una reflexión sobre la pluralidad de voces: traducción, adaptación e invención de las citas de autoridad en la versión en castellano del *Vocabulaire Européen des Philosophies*», en *1616: Anuario de Literatura Comparada*, 7: 107-124 [https://revistas.usal.es/dos/index.php/1616_Anuario_Literatura_Comp/article/view/18576] (último acceso: 12/09/2022).
- Real Academia Española (1990): *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos.
- Real Academia Española & Asociación de Academias de la Lengua Española (2014): *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa.
- Santoro, Fernando (2018): «Saudade», en *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, México D.F., Siglo XXI.
- Sissa, Giulia (2018): «Pathos/Perturbatio», en *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, México D.F., Siglo XXI.
- Slade, Carole (1995): *St. Teresa of Avila: author of a heroic life*. Berkeley, California University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*, Cambridge & London, Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2022): *Living translation*, edición de Emily Apter; Avishek Ganguly; Mauro Pala; Surya Parekh, London & New York & Calcutta, Seagull Books.

- Syrotinsky, Michael (ed.) (2015): *Translation and the Untranslatable*, Edinburgh, University Press.
- Tyler, Peter (2011): *The return to the mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, London & New York, Continuum.
- Varela Merino, Elena; Pablo Moíño Sánchez; Pablo Jauralde Pou (2005): *Manual de métrica española*, Madrid, Castalia.
- Williams, Raymond (1976): *Keywords. A vocabulary of culture and society*, Oxford, University Press.
- Zenith, Richard (2006): «Prefácio», en Pessoa (2006): 9-25.



SOBRE EL AUTOR

Santiago Uría Fernández

Estudió Filosofía y Literatura Europea. Vivió ocho años en la Ciudad de México, donde fue profesor asociado de Historia de las Ideas en el ITAM y el Instituto Mora, entre otros. Actualmente escribe su tesis doctoral en Literaturas Comparadas por la Universidad de Santiago de Compostela, y coescribe junto a Sebastián Uría el guion de su primer largometraje, *Mil ourelas*.

Contact information: santiago.uria@rai.usc.es