

«Posso immaginarmi tutto perché non sono niente.
Se fossi qualche cosa non potrei immaginare».
Vacuità e autocreazione del soggetto in Fernando
Pessoa

Sulla scia delle paradossali auto-identificazione del "Nessuno" dell'Ulisse omerico, della letteratura anglo-germanica dei secoli XV e XVI, del "Parvo" vicentino, del Romeiro garrettiano, dell'antieriano sonetto "Homo" e di molti passaggi di Teixeira de Pascoaes, assistiamo nell'opera di Fernando Pessoa ad una sostanziale denuncia, quasi sempre sofferta, dell'inconoscibilità, negatività, insostanzialità o evanescenza di quel soggetto unitario e auto-evidente alla propria coscienza, che rappresentò l'innegabile presupposto di molta filosofia occidentale. Ora, se qui volessimo interpretare il passo del *Libro dell'Inquietudine* che costituisce anche il titolo del presente saggio, conviene che elenchiamo alcuni dei momenti più significativi di questa tensione tra un'ontologia della soggettività e la sua inesistenza o vacuità - cose tra loro distinte - che emerge particolarmente nella poesia omonima e nella prosa di Bernardo Soares. Lo faremo mantenendo come orizzonte della speculazione pessoiana¹, l'esperienza buddista della Vacuità intesa come la "trans-concettuale" natura ultima di tutti gli esseri e fenomeni in essa manifesti come interdipendenti e sprovvisti di entità o essenza propria².

¹ Cfr. per esempio il dramma *Sakyamuni* in F. PESSOA, *Obras*, vol. I, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1986, pp. 694-702.

² In relazione alla concezione buddista della Vacuità, sviluppato in particolare nel *Mahayana*, il "Grande Veicolo", cfr. l'antologia *la Perfection de Sapesse*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 tradotto dal tibetano da Georges Driessens sotto la direzione di Yonten Gyatso. Cfr. inoltre il libro del Dalai-Lama, *Tant que durerà l'espace*, Paris, Albin Michel, 1996, che consiste in un commentario al capitolo XI del *Bodhicharyavatara* di Shantideva, incluso in appendice (Cfr. SHANTIDEVA, *O Caminho para a iluminação. Bodhicharyavatara*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998). Altri commentari dello stesso fondamentale testo si incontrano in KENTCHEN KUNZANG PALDEN, MYNYAK KUNZANG SEUNAM, *Comprendre la Vacuité*, Peyzac-le-Moustier, Éditions Padmakara, 1993. Per una bibliografia più completa si veda la traduzione portoghese di SHANTIDEVA, *O Caminho para a iluminação. Bodhicharyavatara*, pp. 175-181.

A cominciare dal "tedio" giovanile derivante dal considerare ogni cosa come "vana", proseguendo per l'aspirazione a "non sentire niente" e al "sonno"- "vacuo" dell'"anima"³, al non sapere ciò che si è⁴ e al sapere che non si è "io"⁵; al sentire l'essere invaso dalla "vacuità"⁶ fino sia alla «coscienza di nulla volere né essere»⁷ sia a quella di non essere «né io né nessuno»⁸, si assiste, ad un certo momento persino nella poesia omonima, da un lato ad una singolare e simultanea intensificazione dell'esperienza della desertificazione e irrealtà del soggetto e dall'altro alla consapevolezza di di tutto ciò, evento questo che sembra far resuscitare lo stesso soggetto nell'atto e nel medesimo istante in cui si suppone di assistere alla sua fine.

³ Cfr. *Ivi*, pp. 156-157.

⁴ Cfr. *Ivi*, p. 170. Cfr. anche PESSOA, *Livro do Desassossego* in *Id., Obras*, vol. II, Porto, Lello & Irmão – Editores, p. 611.

⁵ Cfr. PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., pp. 170-171.

⁶ Cfr. *Ivi*, p. 206.

⁷ Cfr. *Ivi*, p. 215; cfr. anche il verso «Non voglio, né possiedo, né ricordo./ Non ho essere né legge» in *Ivi*, p. 219.

⁸ Cfr. *Ivi*, p. 245; cfr. anche «Non sono nessuno» in *Ivi*, p. 217.

Tuttavia, la suddetta situazione non è un vero vantaggio per il soggetto, visto che tale trascendentalità meramente negativa, inerente alla coscienza di «non essere nulla coscientemente»⁹, sembra convertirsi in un ultimo ostacolo al desiderio di liberazione dal «claustrò di essere io», sofferto come isolamento non fisico ma mentale, negativamente costituito a monito di tutto ciò che nell'essere v'è perduto¹⁰ perché alla fine «essere io è non essere»¹¹ e come si dice nel *Libro dell'Inquietudine*, «tutto quanto siamo è ciò che non siamo»¹² e ogni «cosa» muore quando si è¹³. Se poi la coscienza di sé, quantunque sia coscienza di se stessa come nulla, mantiene un io valutato come «sepoltura» e carcerazione – il poeta si domanda se potrà mai «qualche volta dissociare» da sé le sue «mani»¹⁴ – è naturale che dinnanzi a questo «orrore per l'inseparabilità della coscienza dalla vita» e «per il sentire l'anima sempre pensate», venga invocato un «abisso», un «caos», un «vento» che, sradicando il soggetto dal «pavimento dell'esistenza» e «dall'essere un luogo» di fondamento e determinazione ontica, riesca a dissolvergli e ad annichilargli il pensare e il sentire, trasformandolo in «sostanza dispersa e negata» di questa stessa istanza dissolutrice e del medesimo «nulla»¹⁵. Liberazione dalla coscienza e dall'essere a cui già nel *Libro dell'Inquietudine*, Bernardo Soares ambisce considerandola quale istanza *ulteriore* trascendente a ciò che si nega e alla stessa negazione; così come ambisce a quell'assurdo possibile impossibile che sarebbe il trascendere tutto l'essere e il non essere, intesi come un imprigionamento «in una cella infinita». Trascendimento visto come «una fuga al di fuori di Dio», immagine di tutto il principio e fondamento costitutivo dell'ontologico e antinomico ordine del mondo.

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 224.

¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 231.

¹¹ *Ivi*, p. 316.

¹² *Ivi*, p. 666. Cfr. anche «Siamo chi non siamo» (*Ivi*, p. 562).

¹³ «Che cosa muoio quando sono?» (*Ivi*, p. 611).

¹⁴ Cfr. PESSOA, *Obras*, vol. I, Porto, Lello & Irmão – Editores, p. 252 e 216.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 200-201.

Consideriamo questi passi: «Ah, chi mi salverà dall'esistere? Non è la morte che voglio, né la vita: è quell'altra cosa che brilla nel fondo dell'ansia come un diamante possibile in una buca in cui non ci si può calare»¹⁶

«E' una volontà di non voler avere pensiero, un desiderio di non essere mai stato niente, una disperazione cosciente di tutte le cellule del tessuto dell'anima. E' una sensazione improvvisa di ritrovarsi imprigionato in una cella infinita. Verso dove pensar di fuggire se la sola cella è tutto?»

«E allora mi prende lo sfrenato assurdo desiderio di una specie di satanismo precedente a Satana, che un giorno si trovi il modo di fuggire al di fuori di Dio e che ciò che vi è di più profondo in noi, smetta, non so bene come, di far parte o dell'essere o del non essere»¹⁷

Ciò a cui Soares mira in questa "stanchezza di vita tanto terribile" che non trova la sua cura nel "suicidio" nella "morte" o nell'"incoscienza", non è lo smettere di esistere, annullamento che sarebbe ancora di più un affermare in forma negativa quello che si desidera annullare, «ma una cosa molto più orribile e profonda; il rinunciare per lo meno ad essere esistito, fatto questo» dice «che non ha modo di verificarsi». Questa è "l'ambizione più negativa dello stesso nulla" in merito alla quale crede a "volte" di "individuare" qualcosa nel pensiero indiano; ritenendosi comunque «il primo a tradurre in parole l'assurdo infausto presagio di questa sensazione senza rimedio»¹⁸.

¹⁶ PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., p. 570.

¹⁷ *Ivi*, p. 601. un'immagine analoga a questa carcerazione, benché diversamente riferita all'assenza "di un Dio vero" sorge in *Ivi*, a pagina 570: «E' tutta la mancanza di un Dio vero che è il cadavere vacuo di un cielo alto e di un'anima rinchiusa. Carcere infinito, proprio perché sei infinito non si può fuggire da te!».

¹⁸ *Ivi*, p. 798.

D'altra parte tale niente essere, incluso del niente essere stato, invitante alla dissoluzione di tutto il desiderio, si manifesta nell'autore nelle sue intuizioni più flagranti. Così, per esempio, quando scrive: «Mi sono accorto in un intimo baleno che non sono nessuno . Nessuno, assolutamente nessuno [...]. Mi hanno rubato il poter essere prima che il mondo fosse»¹⁹. O anche quando interpreta quella visione istantanea della "verità" e di "sé medesimo" come un "momento lustrale" della rivelazione della "monade intima" la cui "luce improvvisa" tutto consuma, lasciandoci «nudi davanti a noi»²⁰. Lo stessa cosa, poi, accade quando riconosce che "le ore più felici" sono quelle in cui "nulla" si pensa, si vuole, si sogna, confidando di godere in quei momenti "senza amarezza, la coscienza assurda di non essere niente" nonostante il suo «retrogusto di morte e spegnimento»²¹.

Esperienza reiterata, sebbene qui non vi sia affatto traccia di un dolore indefinito o di un «fondo [...] di fallimento e di scoraggiamento»²² in quelle "ore-intervalli" in cui, dimenticati tutti i «propositi della vita, tutte le [...] direzioni desiderate», si gode «il non essere niente con una pienezza di calma spirituale». Questo avviene poiché per vari aspetti, "il non essere niente" giammai si traduce in Pessoa in uno *stato*, persistendo invece, come scrive sempre Soares, sotto forma di "ubriachezza"²³, il qual dato fa in modo che la libertà piena, vista come distacco da tutto – da noi e dagli altri, dalla verità e da Dio – sia appena aspirazione ad essere vissuta in un "piccolo intervallo"²⁴.

¹⁹ *Ivi*, p. 667

²⁰ *Ivi*, pp 598-599. Un'altra lettura non necessariamente contraddittoria, sarebbe quella in cui data la visione della verità e dell'unità intima dell'"anima", la "luce improvvisa" del reale tutto spegne, spogliandoci da tutto, inclusa la nostra intimità rivelata.

²¹ *Ivi*, p. 587.

²² *Ivi*, p. 800.

²³ Cfr. *Ivi*, p. 615.

²⁴ Cfr. *Ivi*, p. 882.

Quindi, la questione va a nostro avviso in tal forma articolata: colui che riconosce che ogni cosa "vita", "anima", "mondo" e "divinità" è "vana" e appassita, che "tutto è più vuoto del vacuo", che «tutto è un caos privo di senso»²⁵, non raggiunge lo scopo di convertirla nella reclamata soglia di saggezza, libertà, compiutezza, cogliendo piuttosto in ogni aspetto del reale se non che "tedio", ovvero la sensazione soggettiva di "noia", malessere" e stanchezza rispetto alla "vita", al "mondo" e "agli altri mondi", all'"eternità" e al "niente" . Tedio che è significativamente il dolore nell'anima della "vacuità delle cose e degli esseri" e inoltre della «vacuità dell'anima che sente il vacuo, che si sente vacuità e che prova per sé nausea e repulsione».

Rivisitando immagini già note possiamo dire che "colui che prova tedio si sente in definitiva catturato in una cella infinita, in uno stato di consunta libertà". Situazione senza via d'uscita poiché non lo possono "ricoprire" "mura" che non esistono, né tanto meno possono "le manette che nessuno ci ha posto, farci vivere a causa del dolore che creano".

Questo perché come lucidamente e impotentemente rivela Soares, il tedio in mezzo a tutta la magnificenza del reale – "cielo, terra, mondo" altro non è «se non l'io»²⁶; continuare ad avere, diremmo noi, sebbene si sia riconosciuta la vacuità universale e propria, la soggettiva incapacità di dissolversi in essa allegramente, spogliandosi di quest'ultima non accettazione della verità, che, in una tale prospettiva sarebbe il voler essere qualche cosa.

²⁵ *Ivi*, p. 655.

²⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 699-700.

Il motivo è che lo stesso soggetto, che in una visione quasi buddista mette in questione radicalmente il fondamento dell'*egoità*²⁷ – «Qualcuno conosce le frontiere della sua anima così da poter dire io sono?» – denunciando al contempo l'essenza universale di entità o essenza propria – «Siamo fantasmi di menzogne, ombre di illusioni e la mia vita è vana per fuori e per dentro»²⁸ – in un'affermazione di interdipendenza tra tutto l'essere e il fenomeno – «Niente è tutto coesiste»²⁹ – scorgendo la felicità nell'abdicazione "della personalità", simultaneamente ammette l'in-decisione, l'impotenza o il capriccio che lo mantiene nella scissione tra il "niente" e il "tutto": «Non voglio avere un'anima e non voglio rinunciare ad essa. Desidero quello che non voglio e rinuncio a ciò che non ho. Non posso essere né niente né tutto: sono il ponte di passaggio tra ciò che non ho è ciò che non voglio»³⁰.

Ricordando la pagina intima dove l'autore si confessa sgomentandosi al cospetto della sensazione di essere una «mera persona vacua»³¹ possiamo perciò dire che nel fondo di questa staticità intervallare tanto tipicamente pessoiana, vi si trova la paura di condurre sino alle estreme conseguenze, il riconoscimento della propria vacuità, d'altronde già classificata nell'esperienza buddista come un ostacolo alla piena realizzazione sapienziale³².

²⁷ Corsivo nostro [N. d. tr.]

²⁸ *Ivi*, p. 823.

²⁹ *Ivi*, pp. 715-716.

³⁰ *Ivi*, p. 885.

³¹ PESSOA, *Páginas Íntimas e de Auto-interpretação*, Lisboa, Edição Ática, p. 60.

³² Si vedano le vere storie dei monaci che respingono come insostenibile l'insegnamento della "vacuità profonda". In tal senso cfr. PATRUL RINPOCHE', *Le Chemin de la Grande Perfection*, Laugeral, Éditions Padmakara, 1997, p. 295.

Il frammento riportato nel titolo del nostro studio, potrebbe tuttavia indicare un'altra direzione, facendo intravedere le tensioni e la complessità della problematica in Pessoa: «Posso immaginarmi tutto perché non sono niente. Se fossi qualche cosa non potrei immaginare»³³. Questo passaggio non datato, appare convergere con uno della poesia omonima redatta a partire dal 1930 e che abbozza uno degli aspetti fondamentali dell'esperienza eteronimica. Un corto poema di due versi del 1929 può introdurre la questione decisiva che qui presentiamo: «L'abisso è il muro che ho/ L'essere io non ha una misura». Non intendendo l'"abisso" come entità sostanziale e separatrice, ma piuttosto come infinita apertura, credendo che ciò che così si nega è l'esistenza di un "muro" reale (poiché in caso contrario l'io avrebbe effettivamente una delimitazione e una misura), sorgono due possibilità di interpretazione: o nell'assenza di un limite determinatore l'"io" effettivamente non esiste come tale, preso in una non-dimensione che lo identifica con il proprio abisso che nulla è, estraneo a qualsiasi determinazione ontologica, o, al contrario, in assenza dello stesso limite determinatore, l'io esiste privo di dimensione essendo unità totale e infinita. Nel primo caso è niente, nel secondo è tutto, in quanto si mantiene viva la sottile ma radicale differenza in cui l'infinitizzazione, ad una prima lettura è la sua dissoluzione, mentre ad una seconda è la sua apoteosi divinizzatrice.

³³ PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., p. 570.

Comunque, qualsiasi sia la sua natura, o appartenente all'io in quanto tale, o all'abisso del nulla essere nel quale svanisce, questa infinitudine sembra essere assunta all'interno dell'orientamento eteronimico dell'esperienza pessoiana come possibilità di indefinita moltiplicazione e capacità di divenire altro di suoi modi di essere. Così per esempio si evince da una poesia del 1930 in cui, in risposta all'ansia oltremodo tipica di Campos di «sentire tutto/ in tutte le maniere», il poeta, orientando l'attenzione sulla molteplicità delle cose del mondo, "schegge dell'essere", produce nella sua "anima" la stessa frantumazione «in pezzi/ E in persone diverse». In questo modo si spoglia della falsa credenza nell'unità e proprietà di un io-anima concepito come "ente", per identificarsi con le frazioni dell'imprecisa dispersione di sé, in una imitazione dell'universo considerata, al limite, come imitazione della creazione divina, a sua volta da intendere come *moralizzazione* dispersiva del proprio Dio che, in quanto mondo, è infinita unità tesa ad infinitizzarsi e moltiplicarsi: «In tal modo io mi uniformo/ a ciò che Dio ha creato,/ Dio agisce in forme diverse/ Diverse forme io sono.// E così imito Dio/ Il quale quando fece il mondo/ Tolsse ad esso l'infinito/ E persino l'unità»³⁴. Si tenga a mente che questa implicita formulazione dell'esperienza eteronimica, rimanda quest'ultima alla *mimesis* del medesimo atto creatore di Dio, inteso secondo un'accezione che è molto vicina all'emanatismo neoplatonico e che quindi è essenzialmente panteista.

In un'altra composizione dello stesso anno è ancora l'aspirazione a «sentire tutto in tutte/ le maniere» a tessere l'ideale di «non avere sostanza, solo modi/ solo deviazioni» in cui la sottrazione di un fondo stabile all'essere, permette al soggetto di cogliersi continuamente come altro da sé: «Anima contemplata di una strada/ che vira a casaccio/ Sia io una diversa lettura di me stesso»³⁵.

³⁴ PESSOA, *Obras*, vol. I, cit., pp. 282-283.

³⁵ *Ivi*, P. 302.

Già nel 1931 il poeta si ritiene "un evaso" da quell'imprigionamento in sé medesimo che corrisponde alla fase della nascita, stanco "dello stesso essere" e al contempo si considera "la montagna" dell'"anima" che lo ricerca, metafora, per quello che crediamo noi, dell'indagatrice unità della coscienza identificatrice, mirante a recuperare la furtiva capacità dell'essere a *metamorfizzarsi*.

La vita autentica è pertanto interminabile emancipazione dalla "catena" di "essere uno", dato che, come abbiamo già visto, «essere io è non essere»³⁶, o meglio costituirsi escludendo da ciò che si è tutto il resto, tutta l'alterità; vuoi quella dell'indifferenziato inglobante, vuoi quella del mondo da esso emergente. Fuga che, nel 1933 viene chiamata "viaggio" non verso l'esteriore, il quale, Bernardo Soares interpreta come un sintomo di mancanza di "immaginazione"³⁷, ma come il viaggio dell'"essere costantemente altro", metamorfosi mancante di finalità, di un'"anima" senza radici, insostanziale e che nel gioco dell'odissea autopartoriente, non vuole neppure appropriarsi di se stessa - «Non appartenere nemmeno a me!» - non fissabile e non oggettivabile in nessuna forma di egologica coscienza di sé³⁸. «Viaggio all'interno nel quale nasce lo stesso viaggiatore»³⁹, come in un altro contesto e con un senso un po' diverso ha scritto José Marinho, poiché per Marinho l'unica cosa che appartiene al viaggiatore è il «sogno del passaggio»⁴⁰, evanescente illusione della continuità ridotta a un divenire in un indefinito flusso di impermanenza.

Qui ritroviamo il nostro titolo - «Posso immaginarmi tutto perché non sono niente. Se fossi qualche cosa non potrei immaginare» - e, in funzione della duplice possibilità di lettura del corto poema del 1929 - «L'abisso è il muro che ho/ L'essere io non ha una misura» di conseguenza anche una sua doppia lettura, tenendo conto sia quanto in relazione alla citata odissea metamorfica ci ha già detto la poesia omonima, sia cosa ci potrà ancora dire il *Libro dell'inquietudine*. E l'effetto generato è che se *il non essere niente* che è condizione della possibilità di *immaginarsi tutto*, è l'"abisso" infinito della a-determinazione onto-logica, sarà in esso che, come se fosse una specie di sua protodeterminazione

³⁶ *Ivi*, P. 316.

³⁷ Cfr. PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., p. 570.

³⁸ Cfr. PESSOA, *Obras*, vol. I, cit., pp. 370-371. Sempre sopra il viaggio interiore ed esteriore cfr. PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., pp. 866-874.

³⁹ J. MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 65.

⁴⁰ Cfr. PESSOA, *Obras*, vol. I, cit., p. 371.

razionale, integrato eventualmente nella comunità di tutte le possibilità, il soggetto pessoiano – che si *rende possibile* ed è nella misura in cui si immagina sotto forma di modi di *qualche cosa* che intrinsecamente non è, autocreandosi identità e determinazioni nel fondo senza fondo della sua assenza assoluta⁴¹ – finisce con lo sfociare. Se però il medesimo *non essere niente*, adesso non più assoluto ma relativo, risulta *il non essere niente di finito* dell'io-unità-totale e infinita dell'io divino, che non è *alcuna cosa* poiché è già tutto, somma determinazione dell'essere e del possibile, *l'immaginarsi tutto* sarà appena un gioco fenomenico della produzione o comprensione di sub-identità modali della sua identità assoluta, la quale manifesta la sua semplice identità così da essere tutte le cose. Nel primo caso, il soggetto di cui parla Soares sarebbe soltanto una modalità possibile dell'"abisso" infinito, che eventualmente manifesta tale infinitudine nell'indefinito potere di auto-invenzione immaginativa. Nel secondo, quel soggetto sarebbe, o pretenderebbe di essere, tale e quale all'io divino delle metafisiche e delle teologie tradizionali, che in linea con l'eterodossia esoterico-romantica e panteista, concepisce l'intero universo come una manifestazione delle sue possibili modalità. Vediamo quello che in merito a questa relazione tra *l'essere niente* e *l'immaginarsi tutto*, indica il *Libro dell'Inquietudine*. Confessando che in lui «ciò che vi è di primordiale è l'abitudine e la predisposizione a sognare», Soares sostiene che il sognatore è colui che vede la "vera realtà" delle cose; colui che vede "la vita immaterialmente" indifferentemente dentro e fuori di sé, in una idealità depurata dal tributo che si paga alla materia per il fatto di esistere.

⁴¹ Ricordando la potenza autocreatrice dell'anima mentre si dirige verso l'ineffabile assoluto ed in cui tra l'altro permane, nella visione neoplatonica che va da Plotino a Meister Eckhart passando per Damascio. In merito ad un passo di quest'ultimo Joseph Combés afferma: «[...] senza perdere la sua permanenza, Essa fa di se stessa qualsiasi cosa voglia» (J. COMBÉS, *L'un humain selon Damascius*, *Études néolatoniciennes*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989, p. 197. Cfr. un brano pessoiano in cui il soggetto assume per sé il ruolo di *causa sui* generalmente riservato al divino.: «Se volessi dire che esisto, direi "Sono!". Se volessi dire che esisto con un'anima separata, direi: "Sono io!". Ma se volessi sostenere che esisto come entità che verso se stessa si dirige e da se stessa prende forma, che esercita direttamente da sola la funzione divina di creare se stessa, come avrei da usare il verbo "Essere" se non convertendolo immediatamente in forma transitiva? E allora trionfalmente, antigrammaticalmente supremo, annuncerò "Sono-me!". In questo modo avrò pronunciato una filosofia con due piccole parole». (PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., p. 619).

Soares, tuttavia, sogna anche di comporsi e ricomporsi trasfigurandosi in conformità alla forma ricercata, in un processo che significamente denomina *illusione di sé*. Mantiene pertanto nel termine "illusione", il senso etimologico di *gioco creatore* proveniente remotamente da alcune interpretazioni assegnate alla parola *Maya* nell'induismo, successivamente ripreso in lingua casigliana⁴² e assimilato in Portogallo dal pensiero poetico di Teixeira de Pascoaes⁴³, contrariamente alle dominanti accezioni di "errore" ed "inganno" che ha assunto nella onto-gnoseologia occidentale. Creatore di una "oggettività [...] assoluta" e partendo dalla data realtà, il sognatore, nel suo "delirio ininterrotto", la rende inoltre intersecabile "agli altri sogni" interiori, puramente immateriali.

⁴² Cfr. J. MARIÁS, *Breve tratado de la ilusion*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 10-37.

⁴³ Cfr. il nostro *Princípio e Manifestação no Pensamento Português Contemporâneo. Metafísica e Teologia Da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Faculdade de letras da Universidade de Lisboa, 1999 (dissertazione di Dottorato ciclostilata).

Quantunque siamo in presenza di una relazione non molto chiara, quello che ci interessa è che Soares attesta, in conclusione, di risultare "come qualcuno" che, nel momento in cui intravede la diversità del reale esteriore e scorge i corpi degli esseri transeunti, al medesimo tempo sente "dentro di sé le anime di tutti", ritenendole da se stesso indistinte⁴⁴. Questa esperienza è resa esplicita in un altro passo ove narra come ad ogni suo cambiar di casa, "si ritrova col vivere" dentro di sé simultaneamente "tutte le vite" dei precedenti inquilini, sia "vedendole dal di fuori" sia "*sentendole dal di dentro*": «Sono il padre, la madre, il figlio, il cugino, il domestico e il cugino del domestico allo stesso tempo e tutti insieme [...]»⁴⁵. Le personalità multiple che crea dentro si sé sognando, nondimeno acquisiscono autonomia e il suo creatore sente nel crearle, come un distruggersi in cui l'esteriorizzarsi interiore converte l'interiore in pura esteriorità, in un teatro vivo di *persone* diverse: «Tanto mi sono esteriorizzato dentro di me, che dentro di me non esisto se non esteriormente. Sono la scena viva dove passano svariati attori che recitano svariate rappresentazioni»⁴⁶. D'altra parte se è vero che la propria "personalità" sembra evaporare in un continuo *divenire altro*, è altrettanto vero che Soares osservando tale fenomeno, non si dimentica di essere sempre Egli stesso, ciò a cui sta assistendo: «Quello a cui assisto è uno spettacolo con un altro scenario. E ciò a cui assisto sono io»⁴⁷. Consapevolezza, certo, di non poco conto, fatta di terrore, stupore e interrogazione, incapace di oggettivare la dispersa ma resistente identità enigmatica nell'"intervallo" possibilista della coscienza di sé: «Mio Dio, Mio Dio, a chi assisto? Quante persone io sono? Quali di queste sono io? Che cos'è questo intervallo che c'è tra me e me?»⁴⁸

Svestito dal "proprio essere" ma non da un esistere che sa come rivestirsi, l'io si conserva in una mutabilità di mascheramenti di un'impossibile non-egologica nudità⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., p. 555-557.

⁴⁵ *Ivi*, p. 872-873 [Corsivo nostro]

⁴⁶ *Ivi*, p. 733.

⁴⁷ *Ivi*, p. 727.

⁴⁸ *Ivi*, p. 728.

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 719.

La propria condizione, valutata ora come umana, di essere «molti, [...] una prolissità di se stessi», di apparire come un "essere" "vasta colonia" "di molte speci" sospinto e nascosto nell'"ombra unica" del "corpo"⁵⁰, così come per un verso permette di confermare che «niente possediamo, [...] nemmeno noi stessi» perché niente siamo, dall'altro, visto che tale niente essere è un finire col risultare e col diventare noi tutti un tutt'uno nel vuoto sempre pieno di un soggetto-tutti-i-soggetti di un nessun-tutto-il-mondo, implica anche il riconoscere che «eterni transeuti per noi stessi non c'è paesaggio se non quello che siamo», non essendoci alla fine altra alterità se non quella che si riconduce all'identità omnicomprensiva di un io-tutti gli io: «Quali mani stenderò e verso quale universo? L'universo non è mio: sono io»⁵¹.

Alla luce dunque di ciò, benché siamo in presenza di sfumature e tensioni tipiche di un'esperienza e di sistemi di pensiero complessi come nel passaggio in cui il "transeunte di tutto" e della "propria anima", non appartenendo a niente, non desiderando e non essendo niente, risulta "centro astratto di sensazioni impersonali" e «specchio caduto, sensibile, rivolto verso la varietà del mondo»⁵² – varietà, si dirà, non assolutamente prodotta ma accolta in una soggettività onnisciente perché personale e meramente speculare – crediamo di essere nel giusto quando riteniamo che il progetto e la tensione maggiore della vita e dell'opera pessoiana si manifesti nella denuncia di Soares, ovvero che uno dei suoi "sogni" ancora irrealizzati, sicuramente il supremo, è esattamente quello di «essere [...] Dio»; un Dio senza dubbio panteista, creatore di un multiplo totale e interiore, per il quale "tutto" sia un "popolo-io" e nei confronti del quale fosse identico e differente, "essenza e azione" dei suoi "corpi", "anime", "terra" e "atti". Realizzare tale sogno potrebbe significare forse morire a causa della dismisura del "sacrilegio" e dell'«eccessiva usurpazione del potere divino di essere tutto»⁵³.

Questa rivelazione ci spinge a considerare più coerente con l'opera in generale la seconda via di lettura; sia quella

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 705.

⁵¹ *Ivi*, p. 872

⁵² *Ivi*, p. 568-569.

⁵³ «Creare dentro di me uno stato con una politica, con partiti e rivoluzioni, ed essere io tutto questo, essere io Dio nel panteismo reale di questo popolo-io, essenza e azione dei suoi corpi, delle loro anime e della terra che calpestando e degli atti che compiono. Essere tutto, essere loro e non essere loro. Ahimè! Questo è uno di quei sogni che non riesco a realizzare. Se lo realizzassi forse morirei, non so perché, ma non si dovrebbe sopravvivere a questo; estremo è il sacrilegio commesso nei confronti di Dio, eccessiva è l'usurpazione del potere divino di essere tutto» (*Ivi*, p. 731).

dell'«Abisso è il muro che ho/ L'essere io non ha una misura», sia quella dell'affermazione che abbiamo utilizzato per il titolo: «Posso immaginarmi tutto perché non sono niente. Se fossi qualche cosa non potrei immaginare».

Quello che si intravede nell'opera pessoiana sotto il fondo di una auto-rigettata vacuità del soggetto che soffre per la sua inerente limitazione ma anche per il suo perdersi perdendola, è la fuga in avanti o verso l'alto della pretesa titanica di infinitizzarsi nell'assunzione di un io divino e assoluto, che sebbene venga riconosciuto come un' accessibile possibilità per la comunità dei soggetti, alla fine esige la sua dimenticanza in una coscienza assimilatrice di tutto il resto, nell'onirico-immaginativa attività della sua identità-unica e assoluta. Non un vuoto di identità, istanza che il poeta ravvisa mentre si trova nell'atto di rigettarla, ma un'identità vuota soltanto formalmente in quanto condizione delle possibilità di una piena appropriazione, dentro di sé, di tutto il resto; in cui, in un'ontofagica assolutizzazione del soggetto, il poter immaginarsi tutto fosse tanto il potere di immaginare, quanto l'individuo che immagina. Come del resto emerge quando sostiene: «Una delle mie preoccupazioni costanti è il capire come è possibile che altra gente esista; come è possibile che esistano anime che non siano la mia e coscienze estranee alla mia coscienza, la quale proprio perché è coscienza, mi sembra essere l'unica»; Sì, gli altri non esistono...»⁵⁴.

Il fallimento della completa esperienza della vacuità propria e universale come suddetta incarakterizzabile istanza che ogni cosa "i(r)mana"⁵⁵ e traduce in interdipendenza, estranea alla scissione soggetto-oggetto e alle antinomie della coscienza mentale (in consonanza alla saggezza buddista del grande Veicolo), si converte dunque in un soggetto mentalmente ipercosciente che è lo stesso Fernando Pessoa come Soares inoltre attesta in uno stadio di invalicabile imprigionamento nella propria coscienza: «Sono sempre qui dentro, nel casale delle alte mura della mia coscienza di me»⁵⁶.

"Muro" che si sa "abisso"; apertura ed insostanzialità se ricordiamo la poesia del 1929, ma che si contrae e si solidifica come limite per il soggetto che, rifiutando di inabissarsi, rimane recluso tra pareti che non esistono, schiavo dell'estrema finzione

⁵⁴ *Ivi*, pp. 681 e 683.

⁵⁵ Abbiamo deciso di riportare nel testo il termine così com'è indicato nella versione portoghese. Questo per non alterare il gioco di parole ideato dall'autore, tra il verbo "imantar" [emanare] e "irmanar", [affratellare] non riproducibile in italiano,. [N. d. tr.].

⁵⁶ PESSOA, *Ivi*, cit., 809.

di esistere in un io che riconoscendosi come "nulla", senza tuttavia rinunciare ad autocollocarsi come referente universale, finisce per ontificarsi come asse portante di una totalità nullificata⁵⁷. Non avendo neppure la minima consolazione di possedere un'adeguata autocoscienza, poichè, consapevole che "conoscersi è errare", persiste nell'errore avviando la metodica coscienzializzazione «dei modi per arrivare a conoscersi», il «registro cosciente dell'incoscienza delle nostre coscienze», il «disconoscersi coscientemente»⁵⁸.

Contrariamente a quello che scrive Leyla Perrone-Moisés, una delle più interessanti interpreti di Pessoa, la sua "grande" e "unica" "questione" non ci pare di conseguenza essere «sempre quell'identità vagheggiata e frantumata»⁵⁹ bensì un eccesso di presupposizione di identità e di pretesa di coscienzializzazione e totalizzazione che gli fa riecheggiare in termini funebri l'intero presentimento o esperienza della sua reale vacuità e inconoscibilità.

Se rigettasse quell'intimo "niente" come un essere già "tutto", probabilmente ciò lo porterebbe a decentrarsi e a perdersi incontrandosi nell'esuberante molteplicità degli esseri e dei fenomeni del mondo, senza aver bisogno di immaginarli dentro sé o a partire da sé e senza ridursi a mero punto di partenza della solipsistica reinvenzione del mondo, come teatro interno dove *Uno* solo è il palco, l'autore, lo sceneggiatore, i personaggi e lo spettatore. Questo in un intreccio in cui sintomaticamente vengono sistematicamente esorcizzate tutte le emergenze dell'alterità reale, come la vita e l'amore, emergenze dotate della stessa vacuità non filtrata dell'immaginazione demiurgica del sognatore solitario e che potrebbero essere più che interni soprassalti riconvertibili in letteratura, ovvero, reali rotture del «casale dalle alte mura»⁶⁰ della coscienza egologica; inviti ad un "abisso" non pensato ma vissuto⁶¹.

Ma per quanto l'intelletto gli segnalasse il cammino che simultaneamente rifiutava di seguire, forse per non lasciare che la

⁵⁷ «Ed io, veramente io, sono il centro che è tale solo per una geometria dell'abisso; sono il niente intorno al quale questo movimento gira solo per il fatto di girare, senza che questo centro esista. Io, proprio Io, sono il, pozzo senza pareti, ma con la viscosità delle pareti, il centro di tutto con il nulla attorno» (*Ivi*, p. 668).

⁵⁸ *Ivi*, p. 564.

⁵⁹ L. PERRONE-MOISÉS, *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1982, p. 72.

⁶⁰ PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., p. 809.

⁶¹ Cfr. il senso del notevole "Poema de Caetano a fingir-se de Ofelia" in A. DA SILVA, *Do Agostinho em Torno do Pessoa*, Lisboa, Ulmeiro, 1990, p. 21.

vita lo accompagnasse e lo seguisse, contrariamente a quanto promette, Pessoa con il suo «Posso immaginarmi tutto perché non sono niente» non si inserisce nella pura alterità dell'istanza zero di quel "niente" (*ouden*) per eccesso, trascendente e "superiore all'uno", che porta il pensiero al "vuoto" dell'"indicibile" "ineffabile" – nel neoplatonico Damascio – dal quale procede ineffabilmente tutta la manifestazione⁶² e che un Stanislav Breton reinterpreterà nella nozione di "niente immaginario" affine a quella di "illusione" come gioco creatore⁶³ e prossimo all'esperienza della vacuità; non come un fine indifferenziato e statico, ma come gioco infinito e dinamismo manifestativi, tanto nel buddismo tantrico quanto in particolare nel suo culmine che è il Mahamudra e lo Dzong-Chen⁶⁴.

E forse, poiché Pessoa, più che *persona* non smise mai di essere Pessoa, il suo "niente" continua ad essere più o meno un *a-ontoteleogico* e trans-soggettivo fondo e fonte di manifestazione universale, principio e fondamento primario, sebbene negativo, di un'attività demiurgica di un soggetto nostalgico di una *causa sui* divina. Uno zero inferiore all'uno; spettro, quest'ultimo, della metafisica, del monoteismo e del monopsichismo occidentale e orientale, che un testo indiano designa come "Maya", illusione non riconosciuta come tale⁶⁵.

Per tutto questo – e ci sia concessa la precarietà di ognuno di questi giudizi che naturalmente vanno giudicati nel loro giudicare – la genialità letteraria di Pessoa non può che essere il verso di un rovescio di un non meno grandioso insuccesso sapienziale.

Paulo Alexandre Esteves Borges

⁶² Cfr. DAMASCIO, *Traité des Premiers Principes*, vol. I, *De l'Ineffable et de l'Un*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 7-8.

⁶³ Cfr. S. BRETON, *ÊTRE, Monde, Imaginaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, pp. 135-172. Come dice l'autore introducendo la questione: «Nous retiendrons [...] la liaison sur la quelle on insiste entre le "rien", l'"imaginaire" et l'"illusion". Illusion, c'est-à-dire pour nous un certain jeu d'apparences ou de marionnettes, un jeu quand même. Il se peut que ces trois ne fassent qu'un[...]».

⁶⁴ Cfr. per esempio K. RINPOCHÉ, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 52-56, e C. TRUNGPA, *Jeu d'illusion. Vie et enseignement de Naropa*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 135-170.

⁶⁵ «La nature de l'Illusion (Mâyâ) est [représenté par] le nombre un» (A. DANIÉLOU, *Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Flammarion, 1994, p. 25).