

E S T U D O S

Anatta e Anicca nella poetica interstiziale di Fernando Pessoa

*A teoria da anattā,
juntamente com a
da anicca,
representam no âmbito
do ensinamento budista
talvez o que mais se
assemelha ao conceito
de askesis filosófica
formulado no Ocidente
por uma certa tradição
de pensamento
tendo como raízes
Heraclito, Platão, Hegel
e Nietzsche.*

Antonio Cardiello
Univ. Pádua / Univ. Lisboa

Che lo si voglia definire in accordo con le parole di Eduardo Lourenço, il “simbolo della modernità poetica portoghese”¹ – per la paternità di tutta una serie multifaccettate quanto coesenziali teorie estetiche, poi germinate in una sequela sinfonica di avanguardismi, in cui generazioni di intellettuali hanno attinto a piene mani – o addirittura, secondo il parere di Alain Badiou, come “la condizione possibile della filosofia”², per aver, agli occhi dei filosofi di professione, scardinato e consegnato al dominio del dubbio, mediante l’allestimento di una produzione letteraria *eccedente*, la millenaria granitica opposizione tra platonismo e antiplatonismo, non vi possono essere incertezze di sorta nell’attribuire alla figura di Fernando Pessoa, l’apposizione di poeta decisivo ed ineguagliabile all’interno dell’universo culturale lusofono. Anche e soprattutto se il nostro sguardo devia verso il singolare fenomeno della straripante fuoriuscita di materiale inedito inerente alla sua mitica arca, che a poco più di 70 anni di distanza dalla sua morte, con periodicità, affiora in superficie senza alcun accenno di attenuazione, per consegnarci un’Opera *in fieri* ben lungi dal considerarsi definitiva; ove i contenuti, e i molteplici approcci che li introducono, si mescolano e si contraggono, rinnovandosi di continuo.

¹Cfr. EDUARDO LOURENÇO, *Pessoa e Portugal e Portugal e Pessoa*, in AA. VV., *A Arca de Pessoa*, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa 2007, p.28.

²Cfr. ALAIN BADIOU, *Uma tarefa filosófica: ser contemporâneo de Pessoa*, in Id., *Pequeno manual de inestética*, tradução de Joana Chaves, Instituto Piaget, Lisboa, 1988, pp. 11-29.

ANTONIO CARDIELLO

Rimanendo circoscritti ai domini tanto "prediletti" dall'autore, delle scienze umane e di quelle occulte, ciò si traduce concretamente nella formulazione di una raccolta babelica di versi e annotazioni, – soltanto per il filone filosofico-religioso, il numero di documenti dello spoglio ancora non dato alle stampe è dell'ordine di circa cinquecento – che il grande pubblico ha cominciato a conoscere sotto le sembianze di nuclei tematici quali la denuncia della necessità di ricodificare categorialmente l'Uomo e le sue facoltà cognitive, avente come corollario il rovesciamento del piano logico-dimensionale del binomio realtà-irrealtà, mediante l'assunzione dell'onirico, del Mito e della follia come istanze sovrastrutturali all'esistenza; quali la fondazione di una nuova religione legata alla primitività greca e l'investitura messianica di guide culturali e spirituali di un popolo, tributate ai poeti, per ritrovarli in seguito interpretati secondo prospettive più disparate, almeno quanti sono i campi del conoscere, nelle cui direzioni Pessoa orientò le sua curiosità intellettuale.

Avviene così, per affinità o dirette o indirette, che il suo nome sia, di solito e con legittimità, accostato ad un ventaglio di tradizioni inglobante il dionisismo, lo gnosticismo e il neoplatonismo; il paganesimo greco e latino, la Patristica e la teologia apofatica dei mistici cristiani medievali; l'empirismo, l'idealismo tedesco e lo spiritualismo; l'esistenzialismo, la fenomenologia e la psicoanalisi; il positivismo, il post-strutturalismo e la teosofia. Meno ripetutamente accade invece che si sottolineino le connessioni con forme di pensiero orientale come il buddismo – "frequentate" e studiate a più riprese e in modo non superficiale dall'autore, spesso incrociandole o sovrapponendole ad impianti dottrinali di matrice occidentale – ad essere franchi, nient'affatto marginali, come è largamente esperibile sfogliando i reperti bio-bibliografici pessoiani e come tenderemo di evidenziare nelle seguenti pagine.

E lo faremo prendendo in esame uno dei principi teorici probabilmente più rappresentativi di questa religione eterodossa, che molti qualificano soprattutto come una via di conoscenza e di comprensione, calata nell'ambito etico dell'agire umano e avente un fine soteriologico; uno snodo tematico le cui implicanze prevalentemente onto-gnoseologiche, in un certo qual modo possiamo "riscontrare" all'interno della poetica pessoiana: la teoria dell'*anatta*³. Vediamo come.

Incentrata sul presupposto che ciò che chiamiamo riduttivamente "sé", "soggetto", individuo, sia al contrario una formazione complessa, una struttura articolata polivalente costituita da cinque tipi di aggregati (*khandha*) (aggregato delle forme materiali, aggregato delle sensazioni, aggregato delle percezioni, aggregato dei condizionamenti, aggregato della coscienza), la teoria dell'*anatta* attesta l'impossibilità della pretesa da parte di qualunque realtà (*dhamma*), di affermarsi come un'entità autonoma, isolata indipendente, come puro "in sé". Un'impossibilità che inoltre, costringe tali realtà a riconoscere che, per potersi dare e dire come "sé", devono in qualche modo ricorrere al confronto con ciò che è diverso da loro; deve accorgersi, che per poter esistere, deve fondarsi su ciò che *non* sono. A questo riguardo, tuttavia, vi è da fare una precisazione fondamentale: tale teoria non si limita a sostenere che ogni cosa è relativa a un'altra, ma mostra come ogni cosa sia intrinsecamente costituita da altre cose. In generale ogni realtà è un termine di una relazione che non esiste prima, dopo o in-

³Riportiamo qui la trascrizione ortografica del termine secondo la lingua pali. D'ora in avanti per la trascrizione di ogni altra parola recuperata dal suo contesto buddista originale, si seguirà tale disposizione ortografica.

dipendentemente dalla relazione stessa; a sua volta nessuna relazione esiste prima, dopo o indipendentemente dai "suoi" termini. Per il Buddismo la tesi secondo cui non è sostenibile l'esistenza di alcunché di separato, va assunta nella forma più radicale: non si dà mai qualcosa di separato, perché non si può mai riscontrare situazione – né logica, né fisica né metafisica che non comporti una qualche forma di relazione. Ogni realtà non si costituisce *prima* autonomamente e *poi* entra in relazione con altre realtà, ritenute a loro volta come già costituite autonomamente; ma si costituisce nella sua origine, nel suo sviluppo, e nelle sue trasformazioni, sempre e necessariamente in relazione con altre realtà.

L'estensione universale del principio della relazione intrinseca, emerge in modo del tutto chiaro ed inequivocabile nella formulazione più sintetica della coproduzione condizionata (*patīcasamuppāda*) che costituisce assieme alla teoria dei *khandha*, un ulteriore grande apparato teorico messo in piedi dal Buddismo originario per mostrare la realtà insostanziale di ogni sé riassumibile dall'espressione: «Quando c'è questo, c'è quello; quando appare questo, appare quello; quando questo non c'è, quello non c'è; quando scompare questo, scompare quello.»⁴

Ora, tutto questo processo di condizionamenti diventa umanamente insopportabile se – come avviene nella maggioranza dei casi – si accompagna all'ignoranza (*avijjā*) che produce attaccamento (*upādāna*). L'ignoranza, difatti, creando l'illusione che vi sia qualcosa di sostanziale e di permanente, crea le premesse perché sorga e si sviluppi ogni sorta di attaccamento: attaccamento all'oggetto delle sensazioni; attaccamento al desiderio di possederlo; attaccamento al desiderio di consumarlo; attaccamento al desiderio di utilizzarlo in vista di uno scopo; attaccamento allo scopo; e infine ma soprattutto attaccamento all'*io* come soggetto del sentire, del possedere, dell'utilizzare e del finalizzare, fonti primarie del malessere o dolore psicosomatico che affligge ciascun essere vivente. Quando però si accompagna ad una retta visione, in grado cioè di riconoscere la natura insostanziale (*anatta*) e impermanente (*anicca*), in una parola, *vuota*, della realtà tutta, sia oggettiva che soggettiva, e la conseguenziale infondatezza proprio del dogma della contrapposizione antinomica tra soggetto e oggetto, allora si trasforma in saggezza (*paññā*). Una saggezza, per la verità, che poco o nulla differisce nel senso, dall'accezione adottata da alcuni tra i più "illuminati" "pensatori della relazione" della cultura filosofica occidentale come Eraclito, Platone, Hegel e Nietzsche. E che, crediamo, appartenga ad un ceppo sapienziale comune a quella di Novalis, quando questi, con lo scrivere «la filosofia è un'arte di comporre e ricomporre se stessi, un'arte di specificare e generare se stessi»⁵ ci suggerisce come il filosofare sia una frammentazione e una ricostruzione di sé; di un sé che non può mai considerarsi strutturato e definito una volta per tutte, un sé che di conseguenza non può arrogarsi né una particolare autonomia né un'assoluta indipendenza da ciò che lo circonda e, appunto, lo definisce.

Con l'esercizio filosofico, cioè, secondo il poeta romantico, noi specifichiamo, *riveliamo* noi stessi, addirittura ci *generiamo*. In altre parole, la filosofia sarebbe una sorta di iniziazione a sé, un'arte di iniziarsi a se stessi, un percorso introspettivo e non quindi una mera tecnica o una disciplina scientifica, e in quanto tale non può essere che iniziazione a sé tramite l'*altro*; sempre iniziazione a sé e ad altro da sé, all'altro con sé.

⁴ *Majjhimā Nikāya*, tr. it. K. E. Neumann e D. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari, 1980, 115, § 11.

⁵ *Novalis Frammenti*, tr. it. Ervino Pocar, Rizzoli, Milano, 1991, p. 42, fr. 28.

ANTONIO CARDIELLO

Ma la dimensione dell'altro, implica la presenza della *differenza*; di una differenza non estrinseca, bensì, al contrario insita nel sé, presente nell'identità di sé con sé: l'iniziazione a se stessi si verifica, perciò, con l'attraversamento della differenza presente in seno all'identità e implica ciò che potremmo definire una violazione del principio di non contraddizione in chiave esperienziale.

Per riprendere quanto detto poco sopra, l'epifania del sé e dell'altro da sé, risiede nella relazione, ma proprio per questo motivo non può pretendere di ripiegarsi su se stessa, trasformandosi in qualcosa di statico: al contrario essa deve saper cogliere l'intima prossimità dell'identico e del diverso nella loro reciproca libertà, nel loro scambio sempre vario e mutevole. In altri termini: per ritrovare il vero sé – non quello egoistico e psicologico sempre tentato di ipostatizzare sé o la relazione in cui viene a trovarsi di volta in volta – il soggetto deve riconoscere e accogliere il proprio decentramento da quella posizione privilegiata e incorruttibile che riteneva di potersi attribuire. Così facendo, ovvero accettando e amando il proprio tramontare, il singolo può finalmente riconoscersi con la totalità, scoprirsi totalità egli stesso e per usare un'immagine pessoiana, assumersi come «mais diverso do que o universo espontaneo»⁶.

Rieccoci dunque tornati, dopo una breve premessa, a Fernando Pessoa – da dove per la verità non ci siamo mai allontanati – “poeta animato dalla filosofia” in cui la riflessione sulla *totalità* quale assenza di “autoidentità” e la *relazione*, acquisiscono una cifra determinante.

Basti pensare, ovviamente, all'eteronimia e alle dinamiche teoretiche, ontologiche, gnoseologiche e perfino etiche che ci accingiamo ad esporre e che secondo noi molte coincidenze hanno con le formule buddiste dell'*anatta* e dell'*anicca*.

L'eteronimia, infatti, in Pessoa, non è solamente una strategia stilistica – basata sul *blague* della spersonalizzazione letteraria – attraverso cui trasformare in *praxis* il proposito teorico di considerare la propria vita come opera d'arte, è bensì uno “strumento di molteplicità”, un dispositivo di sensazioni letterarie, che emerge come piano di risoluzione dei problemi presentati dall'estetica pessoana, che pone la questione di sentire tutto in tutti i modi, con l'unica derivante soluzione di divenire altro da sé.

Alla base, c'è una poetica che non si riduce mai alla voce di una singola figura, ma impone sempre una corallità di pensiero la cui coerenza è rappresentata dall'armonia realizzata all'interno di questa molteplicità-singularità. E c'è il consequenziale intendimento del soggetto non come individuo, cioè come statica formula di riconoscimento, ma come entità molteplice; una pratica d'equilibrio tra i vari piani del Sé, cui persino il poeta si coglie come continuamente altro rispetto alla rappresentazione che di esso si era costruito.

Il “laboratorio poetico” dello scrittore funzionerebbe quindi a partire da un centro, occupato dall'irrompere della Sensazione e dalle loro intellettualizzazioni, qui da intendere non come astrazioni operate della mente, ma in qualità di flussi di percezione e coscienza; non realtà statiche ma piani di consistenza nei quali tutto ciò che vi rientra, compare sempre per la prima volta e non come conseguenza di un ragionamento che preveda un'origine e una conclusione rispetto ad un piano prestabilito.

Succede pertanto che l'autore, moltiplicandosi in diverse personalità, dia voce ad una serie di riflessioni, tutte compresenti, le quali pur mantenendo una certa affinità

⁶FERNANDO PESSOA, *Álvaro de Campos – Livros de Versos*, Introdução, transcrição, organização e notas de Teresa Rita Lopes, Editorial Estampa Lda, Lisboa, 1997, p. 210.

tematica, divergono tra loro imponendo una pluralità di prospettive sempre in rifacimento, un *intersezionismo* all'interno del quale il soggetto si trova implicato e con il quale deve dialogare nel momento in cui ricerchi una collocazione al suo interno. La contraddizione implicita nell'eteronimia, in quanto simultaneo pensiero di posizioni discordanti, per il quale non sia possibile assolutizzarne una a discapito delle altre, ma nel quale tutte partecipano ad un tempo come unità concettuali, capaci di mantenere una loro caratterizzazione, e come pluralità al di sopra delle quali non sia riscontrabile una riflessione che le comprenda, ammette a nostro avviso tre fondamentali linee tematiche.

Esse sono l'interstizio, l'abdicazione e la finzione, le quali pur disponendosi trasversalmente rispetto alle poetiche dei vari eteronimi, sembrano rappresentare una deriva sulla quale il pensiero pessoiano ritorna costantemente, di modo da costituire una referenza obbligata nel momento in cui si voglia tentare la ricostruzione di un pensiero che in buona parte è costituito da frammenti. Proprio all'interno di questa frammentarietà trova la sua collocazione la riflessione che Pessoa propone, specialmente tramite l'elaborazione ortonima nonché mediante l'eteronimo Álvaro de Campos e il semieteronimo Bernardo Soares, dell'interstizio, il quale viene ad essere sia una strategia poetica, che una rappresentazione delle strutture del reale, per la quale ogni sensazione, ma in generale ogni idea, ha la capacità di scindersi continuamente, riscoprendo la sua verità all'interno di un movimento perpetuo di approfondimento e caduta, per la quale, non potendosi trovare una soluzione di continuità, sia necessario aderire al movimento stesso in cui riscoprirvi l'unica identità possibile. In questo senso riteniamo siano da interpretare le parole dei suddetti *ventriloqui*, quando affermano:

«Entre o somno e o sonho,
Entre mim e o que em mim
É quem eu me suponho,
Corre um rio sem fim.»⁷

«Sou o intervalo entre o que sou e o que não sou, entre o que sonho e o que a vida fez de mim, a média abstracta e carnal entre coisas que não são nada, sendo eu nada também.»⁸

«Eu? Mas sou eu o mesmo que aqui vivi, e aqui voltei,
E aqui tornei a voltar, e a voltar,
E aqui de novo tornei a voltar?
Ou somos, todos os Eu que estive aqui ou estiveram,
Uma série de contas-entes ligadas por um fio-memoria,
Uma série de sonhos de mim de alguém de fóra de mim?»⁹

L'identità assume un carattere transitorio, ovvero come un congiunto di determinazioni possibili e momentanee la cui sua realtà è unicamente rappresentata *dall'attimo*, costituito unicamente dal processo determinato dalla pratica della scrittura, che nel suo dispiegarsi apre contemporaneamente lo spazio di un'identità possibile e l'accesso ad un'ulteriorità radicale che si manifesta come opposizione (né-né) e come sintesi ulteriore (tra).

⁷FERNANDO PESSOA, *Poemas de Fernando Pessoa - 1931-33*, Edição de Ivo Castro, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, p.139.

⁸FERNANDO PESSOA, *Livro do Desassossego*, edição de Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998, p. 138.

⁹FERNANDO PESSOA, *Álvaro de Campos - Livros de Versos*, cit., p. 225.

ANTONIO CARDIELLO

Se l'interstizio assume i caratteri di uno spazio non situato, all'interno del quale ogni posizione del pensiero viene ad essere assorbita, e riportata ad un'ontologia della differenza per la quale la realtà è continuamente risolta nell'evento che la costituisce, aprendosi verso una riflessione "teoretica" che fornisce una rappresentazione del reale, il tema dell'abdicazione, ci posiziona su di una tangente che potremmo definire di natura etica, se la intendessimo come precetto di comportamento per il quale, l'obbligo di abbandonare un'immagine identitaria, fornita da una rappresentazione concettuale di noi stessi, rispondesse ad un tempo, ad una necessità che preveda l'osservazione del precetto di non cedere sul proprio processo di verità, ossia sulla propria vera identità, nel momento in cui questa non possa essere intesa come una rappresentazione concettuale, ma bensì in quanto pratica del "sé" come esperienza del pensiero. In questo senso, quindi, l'obbligo di "continuare" all'interno di un processo di verità, è controbilanciato dall'obbligo di abdicare all'aderenza totale a questo stesso processo. L'eteronimia ha in sé anche questa contraddizione, per la quale le molteplici posizioni, che il poeta assume come possibilità del pensiero, risultano già altro rispetto ad una possibile identità che abbia la pretesa di permanere.

«Senta-te ao sol. Abdica
E sê rei de ti proprio»¹⁰

«O melhor e o mais púrpura é abdicar. O império supremo é do Imperador que abdica de toda a vida normal...»¹¹

La necessità di abdicare ad ogni rappresentazione concettuale che si configuri come risolutiva di un aspetto del reale, e che quindi circoscriva, in una prospettiva "terriorizzante", la possibilità del pensiero, è assunta da Pessoa come un compito al quale non ci si può sottrarre nel momento in cui non si voglia cadere in una verità che, coerente al suo interno, differisca sempre da quel movimento più ampio che si rivela come un atto di descrizione la cui portata è sostanziale e indescrivibile.

Se, quindi, l'abdicazione ci conduce all'accoglimento di una posizione per la quale ogni dimensione del pensiero, e a maggior ragione ogni ideologia, rappresenta solo il luogo del nostro vero accadere, solo la condizione del nostro essere "già stati", che si potrebbe veramente considerare una ripetizione o *mimesi* dell'esistenza passata, o compresente ma trascendente, allora i rapporti concettuali che istituimo con noi stessi, perdono il loro valore di verità assoluta e istituiscono un ambito nel quale la nozione di finzione si lega inscindibilmente a quella di verità. Tuttavia, non in un senso dialettico per il quale la comparsa dell'una implica necessariamente la trattazione dell'altra, quanto nel senso di una sintesi tra i due opposti, tramite la quale la finzione possa permettere l'uscita da una condizione di preminenza del concetto di *propria* unità.

Pessoa, così, intende la finzione, come possibilità di accesso alla propria conoscenza e in questo senso va forse intesa anche la pratica dell'eteronimia, sempre che non la si riduca ad un ambito ristretto e concluso dell'esperienza letteraria che, se pur onnipresente nella vita dell'autore non è mai separata dalla "realtà", ma la contempla con-

¹⁰FERNANDO PESSOA, *Poemas de Ricardo Reis*, Edição de Luís Fagundes Duarte, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1994, p. 90.

¹¹FERNANDO PESSOA, *Livro do Desassossego*, cit., p. 78.

ANATTA E ANICCA NELLA POETICA INTERSTIZIALE DI FERNANDO PESSOA

tinuamente, escludendo di conseguenza una dimensione di finzione letteraria e includendo invece la realtà, come possibilità di uno spazio di verità, nella finzione stessa.

Fingere, in altri termini, per il nostro autore, non significa uscire da uno spazio di verità e quindi dall'ipotetica identità della propria esistenza, ma penetrare all'interno di una realtà la cui verità è costituita dalla pratica di un ambito concettuale, dove esprimere poeticamente significa fingere, e dove, proprio per questo, la sincerità è sempre il luogo in cui noi non siamo presenti, sintetizzato simbolicamente dal nome dell'eteronimo che vicendevolmente viene presentato come altro rispetto all'autore che scrive concretamente i versi, aderendo a quel precetto etico che prevedeva l'abdicazione del "sé" alla propria autoidentità.

Precetto che, per concludere, ci mostra, in modo del tutto simile al buddismo, come il percorso che ci porta all'*altro*, al suo incontro, sia di fatto la strada con cui possiamo ritrovare ontologicamente e eticamente noi stessi come unica "Origine" possibile dalla quale partire e alla quale ritornare, in questo movimento senza spostamento, che ci guida verso il nostro centro, rappresentato da un luogo assente nel quale sempre siamo e sempre manchiamo.

