

“MEGLIO NON ESSER NATI”.
LA SAPIENZA SILENICA IN SCHOPENHAUER,
LEOPARDI E PESSOA

ANTONIO CARDIELLO*

PAOLO STELLINO**

IN UN FRAMMENTO PREPARATORIO alla prefazione de *La nascita della tragedia*, prefazione dedicata a Richard Wagner, Nietzsche scriveva: “So che Lei, mio venerato amico, so che Lei solo distingue assieme a me un concetto vero ed uno falso di ‘serenità greca’, ritrovando quest’ultimo – il falso – nella forma di una agiatezza senza pericoli, diffusa ovunque; so del pari che Lei considera impossibile giungere a comprendere l’essenza della tragedia, quando si parta da quel falso

* Antonio Cardello ha compiuto i suoi studi presso l’Università degli Studi di Padova, laureandosi in Filosofia, e presso l’Universidade de Lisboa ha concluso il dottorato di ricerca nella stessa area. È attualmente ricercatore nell’Istituto de Filosofia (IFILNOVA) dell’Universidade Nova de Lisboa con un progetto di post dottorato sul Neopaganesimo di Fernando Pessoa, finanziato dalla FCT. Tra le sue principali pubblicazioni come editore: *Philosophy in the condition of Modernism*, Palgrave Macmillan, 2018, *Nietzsche e Pessoa. Ensaios*, Tinta-da-china, 2016, e *Obra completa* de Álvaro de Campos, Tinta-da-China, 2014. antonio.cardello@gmail.com

** Paolo Stellino è attualmente ricercatore in filosofia presso l’Universidade Nova de Lisboa. Si occupa da vari anni di filosofia del suicidio ed è principalmente specialista della filosofia di Nietzsche, avendo pubblicato su questo tema il libro *Nietzsche and Dostoevsky. On the verge of Nihilism*, Berna, Peter Lang, 2015, oltre a numerosi articoli in pubblicazioni internazionali. paolo.stellino@gmail.com

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da celebração do contrato-programa previsto nos números 4, 5 e 6 do art. 23.º do D.L. n.º 57/2016, de 29 de agosto, alterado pela Lei n.º 57/2017, de 19 de julho.

concetto di serenità”¹. *La nascita della tragedia*, il libro in cui Nietzsche aveva elaborato la propria peculiare interpretazione della nascita della tragedia attica dall’unione dell’apollineo e del dionisiaco, assolveva al compito di sfatare il mito della serenità greca così come esso era stato veicolato da una certa concezione della cultura greca elaborata nel Settecento (a partire, soprattutto, dagli studi sull’arte greca del Winkelmann) e affermata nell’Ottocento². Ed è proprio per dimostrare che “il Greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell’esistenza”³, che nel terzo capitolo della sua opera il giovane docente dell’Università di Basilea (ai tempi, Nietzsche, insegnava lingua e letteratura greca) citava la leggenda dell’incontro tra il re Mida e il saggio Sileno, portatore della saggezza dionisiaca:

L’antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio *Sileno*, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine fra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l’uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: “*Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio per te è assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto.*”⁴

Come spiega Umberto Curi, la fonte di Nietzsche è Plutarco (*Consolazione ad Apollonio*, 27), il quale a sua volta afferma d’avere desunto la massima da un dialogo aristotelico

¹ Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi. 1869-1874 (Parte prima)*, Milano, Adelphi, 1989, p. 361.

² Gherardo Ugolini, *Guida alla lettura della Nascita della tragedia di Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 92.

³ Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 2005, p. 32.

⁴ *Ib.*, pp. 31-32.

pervenuto in frammenti, l'*Eudemo* o *Dell'anima*⁵. Tuttavia, trattandosi di una saggezza popolare, come lo stesso Nietzsche sottolinea, è possibile incontrare la stessa massima in forme analoghe presso Teognide di Megara (vv. 425-428), Sofocle (*Edipo a Colono*, vv. 1224-1228), Erodoto (*Storie*, I, 31) e Euripide (*Bellerofonte*, frag. 285, vv. 1-2, Nauk), tra altri autori classici⁶. Parallelamente, una concezione simile dell'esistenza è rintracciabile nell'Antico Testamento, in particolare, nel Qohelet o Ecclesiaste (che mette in luce la vanità di ogni impresa umana attraverso le due conosciute locuzioni *vanitas vanitatum et omnia vanitas* e *nihil sub sole novum*, nella versione latina) e nel Libro di Giobbe, nel quale emerge in tutta la sua tragicità il problema della teodicea e la tematica del *deus absconditus* ("Perisca il giorno in cui nacqui", esclama Giobbe, "e la notte in cui si disse: 'È stato concepito un uomo!'", Gb 3,3).

Come questi esempi dimostrano, l'idea che per l'uomo sarebbe stato meglio non nascere si ritrova nelle due fonti principali della cultura europea: la cultura greca (e latina⁷) e la Bibbia. Non sorprende, dunque, che tale saggezza popolare si ritrovi anche nei testi dei *contemptores mundi* medievali, del Petrarca e degli umanisti rinascimentali⁸, per poi riemergere in un testo classico della modernità come *La vida es un sueño* di Calderón de la Barca, il quale fa esclamare a Segismundo la nota affermazione: "pues el delito mayor del hombre es haber nacido [perché il delitto più grave dell'uomo è quello

⁵ Umberto Curi, *Meglio non esser nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 16.

⁶ Cfr. Joan B. Llinares, "Problemas de la filosofía de la cultura en Nietzsche: el mito del hombre salvaje en *El nacimiento de la tragedia*", *Quaderns de filosofia* II, 1, 2015, pp. 55-56.

⁷ Cfr. Cicerone, *Consolatio*, fr. 9 Müller; Seneca, *Tusculanae* I, 48 e *Consolazione a Marcia* 22, 3.

⁸ Cfr. Joan B. Llinares, *cit.*, p. 57.

d'esser nato]" (I, 2, vv. 111-112)⁹. Più tardi, Hölderlin utilizzerà i versi dell'*Edipo a Colono* di Sofocle ("Molto meglio non esser nati. / Ma, una volta nati, / fare ritorno da dove si è venuti / è destino ancora migliore") come esergo della seconda parte di *Iperione*, testo che, tra l'altro, Nietzsche conosceva molto bene¹⁰.

Se nel Novecento e perfino negli ultimi anni sono stati fatti dei tentativi importanti di difendere da un punto di vista filosofico la saggezza silenica (si pensi al classico di Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, o a un testo più recente come quello del filosofo sudafricano David Benatar, *Better Never to Have Been*¹¹), è soprattutto nel diffondersi del pessimismo ottocentesco (in particolare, tedesco¹²) che bisogna rintracciare il momento di maggiore diffusione della cognizione che l'esistenza umana comporta dolori e sofferenze tali, che per l'uomo sarebbe stato meglio non esser mai nato. Basti pensare al giovane filosofo Philipp Mainländer, il quale, dopo esser giunto alla conclusione che "il non-esser è meglio dell'essere [*Nichtsein ist besser als Sein*]"¹³, si tolse la vita all'età di trenta-

⁹ Nel capitolo 51 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer riprenderà questo verso di Calderón, aggiungendo che "il vero senso della tragedia è la cognizione ben più profonda, che l'eroe non sconta i suoi peccati personali, ma il peccato universale, ossia la colpa stessa dell'essere". Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 283.

¹⁰ Friedrich Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia*, Milano, Bompiani, 2015, pp. 311 e 542 (nota 216).

¹¹ Cfr. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Parigi, Gallimard, 1973 e David Benatar, *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Benatar è tra l'altro un difensore dell'anti-natalismo, la posizione secondo la quale l'essere umano si dovrebbe astenere dal procreare. L'antesignano di tale posizione è l'attivista e filosofo belga Théophile de Giraud, autore de *L'art de guillotiner les procréateurs : Manifeste anti-nataliste* (1968).

¹² Si veda, a tale proposito, l'eccellente ricognizione di Giuseppe Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.

¹³ Philipp Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, Berlino, Verlag von Theodor Hofmann, 1879, p. 208

quattro anni in assoluta coerenza con le idee esposte nei due volumi della sua *Filosofia della redenzione*.

Non è sicuramente un caso che Mainländer fosse un allievo di Schopenhauer. Difatti, è proprio la diffusione delle opere del filosofo di Danzica (in particolare, de *Il mondo come volontà e rappresentazione*) che fu all'origine del diffondersi del pessimismo nel panorama filosofico dell'Ottocento. Sebbene Schopenhauer non menzioni mai direttamente la massima silenica, condivide senza dubbio il suo contenuto – non è un caso, d'altronde, che nel suo studio dedicato al pessimismo nella filosofia tedesca della seconda metà dell'Ottocento, Beiser definisca Schopenhauer come “il Sileno moderno”¹⁴. Secondo la *Weltanschauung* pessimista schopenhaueriana, ogni individuo è una manifestazione particolare, un'incarnazione della volontà (il corrispettivo della cosa in sé kantiana). A sua volta, la volontà ha due caratteristiche essenziali: (1) è essenzialmente un impulso cieco e inesorabile, che non conosce riposo, né possiede un obiettivo; (2) non può mai essere definitivamente soddisfatta: in quanto soggetto della volontà, l'uomo è destinato ad essere sempre infelice. Da ciò deriva la soluzione proposta da Schopenhauer: l'ascetismo, come negazione della volontà¹⁵.

La brevità della vita è, dunque, per Schopenhauer l'aspetto migliore dell'esistenza umana. O più correttamente, il secondo migliore aspetto, dato che la cosa migliore per l'uomo sarebbe appunto non esser mai nato:

Se anche il male nel mondo fosse cento volte minore di quello che in effetti è, la sua mera esistenza sarebbe comunque sufficiente a dare fondamento a una verità che si può esprimere in diversi modi, sebbene sempre e solo in maniera alquanto indiretta, vale a dire che dell'esistenza del mondo non abbiamo ragione di rallegrarci, ma piut-

¹⁴ Frederick C. Beiser, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 45.

¹⁵ Si vedano le sezioni 68-71 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

tosto di rattristarci; - che il suo non-essere sarebbe preferibile alla sua esistenza; - che il mondo è qualcosa che in fondo non dovrebbe essere; e così via¹⁶.

Schopenhauer conclude lo stesso saggio (si tratta del capitolo 46 dei supplementi a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, saggio significativamente intitolato *La vanità e il male del vivere*) criticando l'ottimismo per essere una dottrina, non soltanto falsa, ma anche nociva, giacché presenta la vita come qualcosa che sia desiderabile¹⁷. Per rafforzare la sua argomentazione, il filosofo di Danzica cita testualmente vari autori antichi e moderni (Teognide, Sofocle, Calderón e Byron, tra gli altri) nei quali appare la saggezza silenica. Infine, chiude il suo saggio invocando l'esempio di Leopardi:

Nessuno tuttavia ha trattato questo oggetto in modo così profondo ed esauriente come, ai giorni nostri, *Leopardi*. Egli ne è completamente pervaso e ispirato: il suo tema è sempre la beffa e la disgrazia di questa esistenza; lo dipinge in ogni pagina della sua opera, ma con una tale varietà di forme e di espressioni, con una tale ricchezza di immagini da non destare mai alcun fastidio, risultando invece sempre divertente e stimolante.¹⁸

L'affermazione di Schopenhauer è ampiamente giustificata, come dimostrano i vari riferimenti testuali (diretti o indiretti) alla saggezza silenica presenti nei testi di Leopardi. Un appunto dello *Zibaldone* del 2 giugno 1824 chiarisce in modo esemplare il motivo della visione pessimistica del mondo leopardiana. Secondo il poeta di Recanati, ogni es-

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, Torino, Einaudi, 2013, p. 735.

¹⁷ Alle "dimostrazioni palesemente sofistiche di *Leibniz* relative al fatto che questo mondo è il migliore tra quelli possibili" (l'allusione è ai *Saggi di teodicea* leibniziani del 1710), Schopenhauer contrappone "la prova che esso è il *peggiore* tra i mondi possibili" (*ib.*, p. 744).

¹⁸ *Ib.*, p. 751.

sere umano ha un amor proprio illimitato. Essendo illimitato, tale amor proprio non può essere soddisfatto attraverso il piacere: esso è, difatti, sempre un piacere specifico, particolare, che non può essere infinito. L'essere umano è, dunque, condannato a vivere in uno stato di continua insoddisfazione (come, d'altronde, già aveva affermato Schopenhauer¹⁹): l'infelicità è congenita all'esistenza. Non poter essere felici in alcun modo, non poter non esser infelici: queste sono "due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principi e la nostra esperienza"²⁰. L'essere è, quindi, unito ontologicamente ("necessariamente e per propria essenza", scrive Leopardi²¹) all'infelicità. La conclusione inevitabile è quella sintetizzata nella massima del Sileno, seppur accompagnata dall'amara consapevolezza che per l'essere umano sia impossibile accettare tale conclusione: "Secondo tutti i principii della ragione ed esperienza nostra, è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere. Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?"²².

La consapevolezza che per l'uomo sia meglio non essere che essere pervade anche le *Operette morali*. Nel *Dialogo di Malambruno e di Farfarello*, il poeta fa concludere a Malambruno che "tanto che dalla nascita insino alla morte, l'infelicità nostra non può cessare per ispazio, non che altro, di un

¹⁹ Si vedano i seguenti passaggi de *Il mondo come volontà e rappresentazione*: "[...] aspirazioni e voglie umane, che sempre c'illudono mostrandoci il lor compimento come supremo fine del volere; ma, non appena raggiunte, non sembrano più le stesse, e quindi tosto dimenticate, invecchiate, vengono sempre – anche se non vogliamo subito convenirne – messe da parte come miraggi dileguati" (Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 190). E ancora: "il giuoco del perenne passaggio dal desiderio all'appagamento, e da questo ad un novello desiderio – passaggio che si chiama felicità, quand'è rapido, dolore quand'è lento" (*ib.*).

²⁰ Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Torino, Einaudi, 1995, p. 2642.

²¹ *Ib.*, pp. 2642-3.

²² *Ib.*, p. 2643.

solo istante. [...] Di modo che, assolutamente parlando, il non vivere è sempre meglio del vivere”²³. In maniera del tutto analoga, Leopardi racconta come Filippo Ottonieri “dimandato a che nascano gli uomini, rispose per ischerzo: a conoscere quanto sia più spedito il non esser nato”²⁴. Ancora, nella *Storia del genere umano*, la nascita è una sventura, la morte, una gioia: “[...] nacque allora, come si crede, il costume riferito nelle storie come praticato da alcuni popoli antichi che lo serbarono, che nascendo alcuno, si congregavano i parenti e loro amici a piangerlo; e morendo, era celebrato quel giorno con feste e ragionamenti che si facevano congratulandosi coll’estinto”²⁵.

Inevitabilmente, la saggezza silenica è presente anche nei *Canti*, dove essa è espressa in toni poetici, dunque, ancora più malinconici e vibranti. Basti qui citare due esempi paradigmatici. Ne “La quiete dopo la tempesta”, il piacere è “figlio d’affanno” e “gioia vana”, e la natura sparge pene “a larga mano”²⁶. In tali condizioni, la morte non può che essere un bene: “Uscir di pena / è diletto fra noi. [...] Umana / prole cara agli eterni! assai felice / se respirar ti lice / d’alcun dolor: beata / se te d’ogni dolor morte risana”²⁷. La tematica silenica è ancora più esplicita in un componimento di poco posteriore, il “Canto notturno di un pastore errante dell’Asia”, il cui tema di fondo si ricollega all’interrogativo finale del *Dialogo della Natura e di un Islandese*²⁸: “dimmi”, chiede l’Islandese alla Natura, “quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima

²³ Giacomo Leopardi, *Operette morali*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 87.

²⁴ *Ib.*, p. 161. Al riguardo, si veda l’*Introduzione* di Antimo Negri a Giacomo Leopardi, *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, Roma, Edizioni Lavoro, 1998.

²⁵ *Ib.*, p. 62. Si veda anche il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, nel quale Porfirio afferma che la morte è “il maggior bene dell’uomo” e “il solo rimedio valevole ai nostri mali, la cosa più desiderabile agli uomini, e la migliore” (p. 220).

²⁶ Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, Roma, Newton&Compton, 1997, p. 166.

²⁷ *Ib.*

²⁸ Cfr. *ib.*, p. 160.

dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?"²⁹. Se nel dialogo tale interrogativo non riceve alcuna risposta (non tanto perché l'islandese venga divorato dai due leoni o travolto dal vento, ma perché nessuna risposta può essere adeguata), analogamente, le domande che il pastore rivolge alla luna (definita, già nel secondo verso, come "silenziosa"³⁰) sono destinate tragicamente a permanere senza risposta:

Nasce l'uomo a fatica,
ed è rischio di morte il nascimento.
Prova pena e tormento
per prima cosa: e in sul principio stesso
la madre e il genitore
il prende a consolar dell'esser nato.
Poi che crescendo viene,
l'uno e l'altro il sostiene, e via pur sempre
con atti e con parole
studiarsi fargli core,
e consolarlo dell'umano stato:
altro ufficio più grato
non si fa da parenti alla lor prole.
Ma perché dare al sole,
perché reggere in vita
chi poi di quella consolar convenga?
Se la vita è sventura,
perché da noi si dura?
Intatta luna, tale
è lo stato mortale.
Ma tu mortal non sei,
e forse del mio dir poco ti cale³¹.

²⁹ Giacomo Leopardi, *Operette morali*, p. 123.

³⁰ Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 160.

³¹ *Ib.*, pp. 161-162. Si veda anche la conclusione del canto: "Forse in qual forma, in quale / stato che sia, dentro covile o cuna, / è funesto a chi nasce il dì natale" (*ib.* p. 164).

Se è noto il debito contratto da Schopenaheur con Leopardi, e in particolare l'ampio dibattito attorno all'ispirazione che trasse dalla sua lettura, l'importanza assunta dal filtro dell'opera leopardiana, in merito all'assimiliazione dell'insegnamento silenico in Fernando Pessoa, costituisce un'indagine comparativa esplorata solo parzialmente. Questa lacuna trova senza dubbio le sue giustificazioni nel ridotto spettro di menzioni dirette che Pessoa fa di Leopardi quale prosecutore di una certa tradizione sapienziale. Entrando più nel dettaglio e circoscrivendo la nostra ricerca al filone eteronimico della letteratura pessoana, il tratto silenico del pensiero leopardiano diviene rimando esplicito di argomento e discussione in almeno due passaggi di due opere distinte, entrambi databili tra la fine degli anni 20 e gli inizi degli anni 30. Il più breve di tali passaggi appartiene all'opera più universalmente acclamata di Pessoa, quel *Libro dell'inquietudine* attribuito al semi-eteronimo Bernardo Soares sin dalla sua prima edizione, pubblicata a quasi 50 anni di distanza dalla morte del suo autore: "Os que choram o mal do mundo são isolados — não choram senão o proprio. Um Leopardi, um Anthero não teem amado ou amante? O universo é um mal. Um Vigny é mal ou pouco amado? O mundo é um cárcere"³². Nel secondo, redatto in inglese, il nome di Leopardi compare ancora una volta al fianco di Antero de Quental, uno degli scrittori più ammirati di sempre da Pessoa – e di Alfred de Vigny, poeta, drammaturgo e icona del pessimismo francese del XIX secolo. Tutti e tre vengono elevati al rango di "pensatori"; descritti, mediante il tono dell'invettiva, come vittime dell'"illusione romantica", di uno sguardo poetico pervaso da un catastrofismo che, dalla sofferenza e dal dolore individuale, viene trasferito ed esteso alla totalità del mondo e degli uomini. Il punto di vista qui è del Barone di Teive

³² Fernando Pessoa, *Livro do desasocego*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 184.

(penultima personalità letteraria di Pessoa, per linea temporale), nell'unico opuscolo che gli fu attribuito: *l'Educazione dello stoico*.

Three Pessimists.

The three victims of the romantic illusion, and they are especially victims because none of them had the romantic temperament. All three were destined to be classicists, and, in their manner of writing, Leopardi always was, Vigny almost always, Quental only so in the perfect cast of his sonnets. The sonnet is non-classical, however, though, owing to its epigrammatic basis, it should be so.

All three were thinkers, Quental most of all, for he had real metaphysical ability, Leopardi afterwards, Vigny last, but still far ahead in that respect of the other French romantics, with whom, naturally, he should be compared in that respect.³³

Come accadde con Schopenhauer, in Pessoa fu però soprattutto l'implicito, il riferimento indiretto a farsi strada e a guidare il suo approccio critico. Più di qualsiasi altra cosa furono le influenze, le fonti e i modelli occultati, incorporati e rivisitati, di epoche sia remote che contemporanee, a saldare il suo legame con la saggezza silenica.

A cominciare proprio dal diario di Bernardo Soares, dove l'autore con i suoi monologhi narrati in prima persona, contrariamente a quello che l'apparenza suggerirebbe, agisce nel ruolo di protagonista secondario. Il centro della scena sembra infatti essere l'infelicità e il senso di straniamento vissuto da tutti i Soares della terra: quegli individui che, quasi senza comprenderne il motivo, sono prede di frequenti attacchi di tedio, nausea, inquietudine e si ritrovano a vivere esclusivamente nei propri pensieri e nei confini della propria mente in sostituzione a qualsiasi approccio attivo e dinamico nel-

³³ Fernando Pessoa, *A educação do stoico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 60.

la vita concreta e quotidiana. Anonimi per se stessi e per la realtà che li circonda, fatta di strada, piazze, palazzi e mansarde del centro storico di una Lisbona della seconda e terza decade del secolo scorso, scorgono nell'immaginazione l'unica illusione capace di colmare l'angosciante vuoto dell'esistenza.

Anche l'aristocratico e individualista Barone di Teive smania per rivelare all'umanità la maniera da lui scelta per affrontare nel modo più dignitoso la questione primordiale dell'infelicità personale. E lo fa nell'unico manoscritto che decise di non dare alle fiamme prima di togliersi la vita: "Circumscrevo a mim a tragedia que é minha. Soffro-a, mas soffro-a de cara a cara, sem metaphysica nem sociologia. Confesso-me vencido pela vida, porem não me confesso abaido por ela"³⁴.

Questo frammento dal piglio eroico e vitalista colpisce subito lo sguardo e stride per la contraddizione racchiusa nell'estremo gesto del suicidio, attuato successivamente dal barone. In realtà, come allerta opportunamente Richard Zenith, è lecito ritenere che Pessoa abbia deciso di sopprimere la propria creazione perché ritenuta "pericolosa":

Pessoa, spaventato, creò il Barone per salvare se stesso. Trasferì tutta la sua implacabile lucidità al povero nobiluomo che non fu in grado di sopportarla, perché la lucidità era troppa e perché sopportarla era qualcosa che non era previsto nel suo ruolo. Il Barone di Teive nacque per morire. È chiaro che tutti gli eteronimi erano strumenti di esorcismo e redenzione. Nacquero tutti per salavare Pessoa dalla vita che non sopportava, che non gli piaceva, o che gli pareva oltre le sue capacità, ma Teive assunse l'aspetto più pericoloso del suo creatore; la ragione senza freni.³⁵

³⁴ *Ib.*, p. 52.

³⁵ Richard Zenith, *Post-Mortem* in Fernando Pessoa, *Barone di Teive. L'educazione dello stoico*, Einaudi, Torino, 2005, p. 97.

In altri termini, il pericolo avvertito da Pessoa corrisponderebbe all'inconvenienza dell'essere lucidi e coscienti, la quale sottende sempre un'opposizione inconciliabile tra pensiero e vita e il riscontro della vacuità di ogni sforzo, oltre al limite terrorizzante dell'intelligenza.

Ma ecco come le parole dello stesso Teive aiutano a fare ancora più chiarezza, e ci rivelano un Pessoa intento prima a creare e poi ad eliminare il suo alter-ego per illustrarci che la ragione non può tutto:

A dignidade da intelligencia está em reconhecer que é limitada é que a realidade está fóra d'ella. Reconhecer, com desgosto proprio ou não, que as leis naturaes se não vergam aos nossos desejos, que o mundo existe independentemente da nossa vontade, que o sermos tristes nada prova sobre o estado moral dos astros, ou até do povo que passa pelas janelas: nisto está o vero uso da razão e a dignidade racional da alma.³⁶

Attingi, creio, a plenitude do emprego da razão. E é por isso que me vou matar ³⁷.

Al pari di Soares e Teive, Ricardo Reis e Álvaro de Campos sono due ulteriori e celebri “maschere” pessoane in cui le interrogazioni e le negazioni rivolte al mistero dell'esisten-

³⁶ Fernando Pessoa, *A educação do stoico*, pp. 51-52.

³⁷ *Ib.*, p. 37. “Pessoa aveva bisogno che quell'eteronimo morisse per i suoi peccati. E il peccato maggiore di Fernando Pessoa era di essere, nonostante tutto – nonostante la sua infallibile abitudine a relativizzare tutto fino al denominatore ultimo e comune del nulla – umano, con gli atteggiamenti e le reazioni comuni che caratterizzavano la specie. Non poteva sfuggire ai sentimenti di vanità e orgoglio suscitati dalla sua ammirevole capacità intellettuale, ma sapeva molto bene che questa era anch'essa nulla, che non era una ragione per prendersi troppo sul serio, perché la certezza è il dominio dei pazzi (solo loro non hanno dubbi) e la vita, breve e assurda, non deve mai essere un argomento molto serio. Per questo inventò il Barone, depositò in lui la sua orgogliosa ragione e lo ammazzò con un sorriso che non aveva niente di innocente” (Richard Zenith, *Post-Mortem*, p. 111).

za, al parallelismo tra l'insensatezza cosmica e l'inesorabile parabola discendente che attende qualunque uomo, saranno altrettanto decisive.

In Reis, feconderanno almeno una ventina di odi consacrate all'apologia della vita semplice, minimalista, all'esortazione del godimento dell'istante presente e all'invito a mettere in pratica un solenne distacco verso tutto ciò che è transitorio: delineate come le tre soluzioni con maggiore equilibrio concesse all'uomo contro la cinica fugacità del tempo umano e l'ineluttabilità del destino, costituiscono anche il punto di maggiore contatto con il magistero di Leopardi e Schopenhauer sull'indifferenza della natura nei confronti della sofferenza umana e terrena.

Spingeranno poi Campos, nella sua fase più matura di poeta sensazionista, a denunciare il fardello insostenibile portato da chi, a causa del troppo immaginar, duplicare e scindere la facoltà del sentire con l'ausilio dell'intelletto, non riesce più a distinguere le sensazioni esterne, da quelle prodotte dai suoi sogni interiori, dalla sua anima: questo Campos è un individuo che non è più certo sia della veridicità della realtà del mondo di fronte a sé, sia di quella propria, via via sempre più simile ad un nulla popolato da sogni e miraggi. La cifra di Campos è, in questo, simile a quella di Teive e Soares: una coscienza infelice condannata ad una ricerca di sapere senza sosta, ad un eterno rincorrersi, invidiosa della gente comune che ignora quanto preferibile sia esistere nell'inconsapevolezza.

La cifra dell'opera di Fernando Pessoa, inteso invece come moltiplicatore di voci, stili e approcci ermeneutici tutti compresenti, è quella di colui che, pur trascinandosi dietro la zavorra di ogni esistenza indossata e immaginata (i suoi eteronimi), non dimenticò mai il monito del Sileno: costretto, come tutti gli esseri umani, a subire la propria esistenza per una condanna della Natura, cercò costantemente il cammino della liberazione fino a trovarlo nell'identità con il *non*

essere, con *il non essere nessuno*, tramutando se stesso in una pluralità spersonalizzante e dispersa che ha pochi eguali nella storia della letteratura e del pensiero.