



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060

[online]

*The Philosophical Readings
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Daniilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa), Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen), Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway), William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University), Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio Fossa (Università di Torino), Beatrice Occhini (Università di Napoli "L'Orientale"), Elena Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa, journal manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa



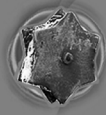
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume editor: Marco Piazza and Denise Vincenti



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060
[online]

*The Philosophical Readings
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Fernando Pessoa e il finzionalismo psicologico

Pietro Gori e Antonio Cardiello

Abstract

In a note to G.R.S. Mead's *Quests Old and New*, where he found a section devoted to Hans Vaihinger's ideas, Fernando Pessoa reflects on the consequences of the fictionalist approach to both our perception of the I and the value of consciousness. These questions correspond to some statements that we find in Nietzsche's writings, which Vaihinger refers to in his *Die Philosophie des Als-ob*. The paper aims to compare Nietzsche's and Pessoa's view of the I and consciousness, and to deal with their view of subjectivity by referring to Vaihinger's fictionalism.

1. Introduzione

La letteratura più recente dedicata a Fernando Pessoa ha delineato un quadro che sottolinea l'interesse di quest'ultimo per la riflessione filosofica e il modo in cui, nei suoi scritti, sia possibile trovare contenuti che esulano dalla mera pratica estetica – per quanto ricca e articolata essa possa essere. All'interno di questo contesto, la relazione tra Friedrich Nietzsche e Pessoa costituisce un tema particolarmente delicato, dal momento che le evidenti affinità relativamente ad alcune tematiche non trovano un fondamento appropriato nei riferimenti a Nietzsche presenti nello spolio pessoiano. Per quanto gli studi si siano concentrati sulla presenza di commenti relativi a Nietzsche negli scritti di Pessoa, il risultato ha condotto solamente a osservazioni dipendenti da una ricezione indiretta e che riguardano una vulgata non propriamente aderente ai testi di Nietzsche. Il discorso contiene di certo motivi di interesse, perché mostra in che modo Pessoa abbia delineato un quadro del modernismo filosofico, con figure positive e negative al suo interno, ma non permette di cogliere se non un “nietzscheanismo involontario, inconsapevole” e financo “insolito”¹ che non soddisfa appieno la ricerca interpretativa².

Per venire incontro a quest'ultima e fornire maggiore supporto alle conformità rilevabili tra Nietzsche e Pessoa occorre impostare un lavoro di tipo

1 Pérez López (2016), pp. 85 e 90.

2 Su questo si veda ad esempio Pizarro (2016).

differente, guardando a quello che Mazzino Montinari, proprio nell'affrontare il testo nietzscheano agli albori dell'edizione critica dei suoi scritti, chiamò "extratesto"³. Quest'ultimo è l'insieme dei riferimenti espliciti e impliciti cui una pagina, una sentenza o anche solo un termine rimanda e a partire dal quale si può poi ritornare al testo, donandogli un senso rinnovato; detto altrimenti, si tratta dello spazio che si trova oltre al testo, ma che risulta inestricabilmente legato alla sua genesi, venendo per questo a essere, nella maggioranza dei casi, più rilevante del testo stesso, in quanto percorso che rivela il contenuto proprio di quanto redatto.

Seguendo questo percorso il confronto tra Nietzsche e Pessoa si rende più proficuo, perché arricchito di elementi che altrimenti non verrebbero presi in considerazione, e allo stesso tempo meglio fondato, in ragione della stessa apertura a un contesto più ampio. Esempio emblematico è forse il caso del tema della soggettività, che entrambi gli autori interpretano come molteplicità o pluralità di difficile definizione per un'introspezione pura⁴, ispirati in misura diversa da un medesimo contesto culturale. Di questo si intende rendere conto nel presente contributo, in cui si cercherà di mostrare come, relativamente alla questione del soggetto, tra Nietzsche e Pessoa si delinei un rapporto indiretto ma direttamente tracciabile, che mostra come Pessoa abbia attinto a un concetto filosoficamente rilevante che risulta dall'elaborazione di riflessioni svolte originariamente da

³ Cfr. Campioni (1999), p. 202.

⁴ Cfr. Constâncio (2016).

Nietzsche o comunque da lui condivise, per poi farlo proprio e declinarlo nella sua arte poetica.

Il percorso di indagine avrà come filo conduttore l'approccio *finzionalista* tuttora dibattuto in filosofia, secondo cui i giudizi espressi all'interno di un particolare ambito di discorso – sia esso epistemologico, etico o estetico – “non vanno intesi come orientati a una verità letterale, quanto piuttosto come una sorta di ‘finzione’”⁵. All'origine di questa posizione si trova il testo *La filosofia del come-se* di Hans Vaihinger (1911), in cui il finzionalismo è programmaticamente definito a partire da una considerazione strumentale della conoscenza scientifica che Vaihinger declina in termini etici e morali, riflettendo sulla possibilità di agire in piena consapevolezza del carattere fittizio della nostra descrizione del mondo. Tra le molte finzioni che compongono tale immagine vi è per l'appunto il soggetto, l'io, *ego* o anima (lo si chiami come si vuole), vero e proprio punto di riferimento dell'agire pratico umano che gioca un ruolo centrale tanto in Pessoa quanto in Nietzsche. Quello che va però notato è che Vaihinger costituisce di fatto il termine intermedio di una relazione ideale tra questi due autori. Egli elaborò la propria posizione a partire dal contesto neokantiano che influì sul pensiero di Nietzsche, ma dallo stesso Nietzsche trasse importanti spunti prima di portare a termine il suo libro, specialmente per quanto riguarda il tema della soggettività⁶. Successivamente, l'opera di Vaihinger

⁵ Ecklund (2011).

⁶ Sulla connessione tra Nietzsche e Vaihinger cfr. ad esempio Gentili (2016) e Gori (2019).

venne presentata in un testo di George R.S. Mead (*Quests Old and New*, 1913) che Fernando Pessoa lesse con interesse e che ispirò un appunto in cui la posizione di Vaihinger relativamente al tema della soggettività viene brevemente elaborata creando il contesto di alcune sue posizioni estetiche. Per questo motivo, si seguirà una struttura tripartita che tocchi le posizioni assunte da Nietzsche e Vaihinger per poi analizzare alcuni passaggi di Pessoa alla luce del contesto che si verrà a delineare.

2. Nietzsche: l'io come finzione regolativa

La nozione di “io” è un tema centrale nel periodo maturo di riflessione di Nietzsche, dato il ruolo che esso ricopre nel contesto della morale europea cristiana⁷. Tale nozione è il risultato di una riflessione di cui si trova testimonianza sin dagli scritti del 1880

7 Cfr. JGB 54. Nel corso del testo verranno adottate le seguenti abbreviazioni per gli scritti di Nietzsche: FW = *La gaia scienza*; Za = *Così parlò Zarathustra*; JGB = *Al di là del bene e del male*; GM = *La genealogia della morale*; GD = *Crepuscolo degli idoli*; FP = *Frammenti postumi*. Le opere di Nietzsche sono citate con l'abbreviazione, il titolo o numero di sezione (ove presente) e il numero di aforisma o paragrafo. Per gli scritti postumi, verrà indicato l'anno di composizione, il numero del gruppo e il numero del frammento, secondo quanto riportato nell'edizione critica delle opere di Nietzsche, a cura di G. Colli e M. Montinari (Nietzsche, *Opere*, Milano: Adelphi 1967 ss.). Per la traduzione degli scritti di Nietzsche si è fatto riferimento all'edizione Adelphi ora indicata, con eccezione del *Crepuscolo degli idoli*, per il quale si è seguita la versione curata da Pietro Gori e Chiara Piazzesi (Roma: Carocci 2012). Tutti gli altri testi sono stati tradotti dagli autori dell'articolo. Infine, si è indicato con l'asterisco (*) i frammenti postumi di Nietzsche che si trovano citati nel capitolo finale de *The Philosophy of As-if* di Vaihinger, intitolato “Nietzsche and his Doctrine of Conscious Illusion” (Vaihinger [1925], p. 341 ss).

e la cui elaborazione, continua e coerente⁸, porta Nietzsche a delineare una posizione antirealista in psicologia e, più in particolare, una concezione finzionalista delle categorie concettuali con le quali si descrive comunemente l'ambito del mentale. In *Al di là del bene e del male*, Nietzsche si esprime criticamente nei confronti degli approcci filosofici incapaci di abbandonare la concezione del soggetto propria del senso comune e, più in particolare, pone in causa la legittimità di considerare la proposizione “io penso” come una certezza immediata. Al contrario, tale concetto comporta una serie di questioni metafisiche estremamente complesse del tipo “Dove prendo il concetto del pensare? Perché credo a causa ed effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare di un Io e perfino di un Io come causa, e infine ancora di un Io come causa dei pensieri?”⁹.

Nietzsche concentra la propria attenzione sulla nozione ordinaria di io inteso come sostanza e quindi sulla presunta esistenza di un sostrato dell'attività psichica che sia dotato di un potere causale. È questo, di fatto, l'errore fondamentale della nostra autorappresentazione, che “vede dappertutto agenti e azioni: [...] crede all'‘Io’, all'‘Io come essere, all'‘Io come sostanza, e proietta la credenza all'‘Io-sostanza su tutte le cose”¹⁰. Coscienza e soggetto sono invece, per Nietzsche, nozioni secondarie sorte a partire da una nostra interpretazione dei “fatti interni”, ai quali non ci è dato accedere direttamente e che per questo non

⁸ Si veda su questo Lupo (2006).

⁹ JGB 16.

¹⁰ GD, *La “Ragione” nella filosofia 5*.

sono che mere illusioni. L'Io, in particolare, è pura "favola, finzione [*Fiktion*], gioco di parole"¹¹, ovvero una nozione applicata surrettiziamente a una dinamica non intenzionale. Esso non è quindi diverso da altre nozioni con le quali fissiamo il caotico divenire naturale, la cui funzione logica viene presto confusa con una consistenza ontologica, data la loro evidente funzionalità operativa. Come si legge in un quaderno di Nietzsche, l'io è "una costruzione del pensiero, dello stesso valore di 'materia', 'sostanza', 'individuo', 'scopo', 'numero'; quindi solo una finzione regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di 'conoscibilità'. [...] È il pensiero che pone l'io"¹². In altre parole, il soggetto può solo essere individuato a partire dal processo di pensiero, ma questo non implica che esso sussista come sua *causa efficiente*. L'inferenza che conduce dalla presa di coscienza del verificarsi di una qualche attività cognitiva all'*esistenza* di un autore – finanche volontario – di tale attività è in effetti una fallacia logica che introduce qualcosa che non è incluso nella premessa; come osserva Nietzsche, il soggetto non è altro che un'erronea creazione dell'attività rappresentativa, generata pensando di poter "indicare la forza che pone, inventa, pensa, come tale, distinta da ogni singolo porre, inventare e pensare"¹³.

11 GD, *I quattro grandi errori* 3.

12 FP 1885, 35[35]*.

13 FP 1885, 2[152]. La volontà di individuare un soggetto agente che verrebbe situato al di sotto dello svolgersi degli eventi è un tema sul quale Nietzsche ha lungamente insistito, lamentando in particolare la tendenza dell'uomo ad antropomorfizzare la dinamica naturale. Questo risulta evidente, ad esempio, nel caso dell'interpretazione del legame di causa ed effetto, modello di una dinamica puramente necessaria che viene però comunemente descritta nei termini di un

Affrancato dal valore ontologico e dell'autonomia rispetto alla catena di sensazioni che la tradizione pretende attribuirgli, l'io rivela il suo carattere logico-finzionale ed è quindi possibile escludere completamente un dualismo reale tra soggetto e atto, come Nietzsche osserva pochi anni più tardi:

Un “pensare”, così come lo pongono i teorici della conoscenza, non si presenta affatto: esso è una finzione totalmente arbitraria, ottenuta attraverso l'isolamento di un elemento del processo e la sottrazione di tutti gli elementi rimanenti, si tratta di una costruzione artistica allo scopo della comprensione... la “mente”, *qualcosa che pensa*: possibilmente addirittura “lo spirito assoluto, puro, *pur*” – questa concezione è una seconda conseguenza della falsa auto-osservazione, che crede al “pensare”: qui è *innanzi tutto* immaginato un atto che non esiste, “il pensare” e *in secondo luogo* un soggetto-sostrato in cui ciascun atto di questo pensare e tuttavia nessun altro atto ha la sua origine: cioè

agire umano, addirittura intenzionale. La prospettiva generale è quella espressa da Nietzsche in *Genealogia della morale* I 13, secondo cui “non esiste alcun ‘essere’ al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; ‘colui che fa’ non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto”. Declinando questa osservazione nel caso dei fenomeni psichici, Nietzsche osserva che il pensiero non è distinguibile dall’attività fisiologica che lo determina; di conseguenza, non vi è alcun dualismo soggetto-oggetto a sostanziarlo. Le sensazioni generate dalla nostra facoltà percettiva si manifestano a noi in maniera spontanea e solo successivamente vengono registrate a livello cosciente, e così organizzate e “comprese”. È solo a questo punto che interviene la “finzione regolativa” *Io*, che appunto altro non è se non un sussidio logico per una categorizzazione delle sensazioni. Si veda su questo p.es. FP 1884, 26[92]; 1885, 38[1] e 2[83]; 1888, 14[95]. Per una disamina sulla concezione nietzscheana della coscienza come mero *segno* di un’attività che si svolge a un livello per così dire “pre-psicologico” cfr. Lupo (2006), p. 107 ss., ma anche Abel (2001); Emden (2005); Riccardi (2018).

*tanto il fare quanto l'autore sono fittizi*¹⁴.

In questa pagina Nietzsche sembra riferirsi a una forma di pensiero cosciente, da intendersi come momento ultimo di un processo che si origina sul piano fisiologico e del quale non possiamo che cogliere la mera superficie e risultato finale. Per Nietzsche, non vi è “pensare” al di fuori dell’incessante articolazione di impulsi e istinti che si svolge all’interno dell’organismo, così come non vi è alcuna “mente” che possa essere definita nei termini di un “*qualcosa che pensa*”. Mente e pensiero possono solo essere definiti nella loro mutua relazione; come avviene del caso della celebre dicotomia tra mondo “vero” e “apparente” di cui Nietzsche parla nel *Crepuscolo degli idoli*, una volta che l’inconsistenza ontologica della prima sia stata rivelata, anche il secondo perde di significato. Ogni dualismo è quindi superato – o, meglio, completamente eliminato.

Gli studi più recenti hanno oramai ampiamente dimostrato che le osservazioni di Nietzsche sul tema del soggetto come causa dei pensieri sono ascrivibili

14 FP 1887-88, 11[113]*. Ulteriori riferimenti a una concezione finzionalista del soggetto si trovano in diverse note nietzscheane redatte nel periodo 1880-88. In FP 1880, 6[340]*, ad esempio, Nietzsche osserva che è molto probabilmente l'imperfezione della nostra autocoscienza “la fonte del fatto che noi crediamo negli oggetti e supponiamo qualcosa di persistente nel divenire: così come crediamo in un io,” mentre, come osserva in seguito, “il ‘soggetto’ non è altro che una finzione; non esiste affatto l’ego’ di cui si parla quando si biasima l’egoismo” (FP 1887, 9[108]*). Più di ogni altra cosa, Nietzsche nega al soggetto un’efficacia causale (“il ‘soggetto’ non è niente che *produca effetto*, ma soltanto una finzione”, FP 1887, 9[91]*) e sostiene che “l’‘anima’ [sia solamente] un’espressione che sta a indicare tutti i fenomeni della coscienza: espressione che noi però interpretiamo come causa di tutti questi fenomeni”; di conseguenza, “l’‘autocoscienza’ è una finzione!” (FP 1885-86, 1[58]*).

a un contesto post- e neo-kantiano¹⁵. La critica della nozione cartesiana di “io penso”, in particolare, riflette alcuni contenuti presenti nel dibattito sulla “psicologia scientifica” al quale, tra gli altri, partecipò Friedrich A. Lange¹⁶. L’Io di cui Nietzsche parla in *Al di là del bene e del male* non è in effetti diverso dall’anima di cui si occupa Lange nelle pagine della sua *Storia del materialismo*, il quale interviene in una questione ampiamente dibattuta nel corso dell’Ottocento dagli autori che intendevano dare un fondamento scientifico ai temi psicologici e antropologici presenti in Kant¹⁷ e si allinea alla proposta di un mutamento di prospettiva nel campo della psicologia, per aggirare in qualche modo le limitazioni delle spiegazioni della relazione corpo-mente di impianto materialista o fisiologico, che all’epoca erano maggiormente in vigore. Tale mutamento comporta l’idea che la psicologia non abbia bisogno di cercare un fondamento sostanziale dei fenomeni psichici e possa quindi affrancarsi dalla metafisica ereditata dalla tradizione scolastica¹⁸.

In altre parole, la cosiddetta *psicologia scientifica* si propone di abbandonare i residui di un’impostazione di pensiero che tenta di introdurre qualcosa di cui non è in grado di rendere conto in termini quantitativi. Di tale posizione si trova traccia negli scritti di Nietzsche, quando ad esempio egli osserva che “oggi

15 Su questo si veda ad esempio Loukidelis (2013).

16 È ormai ben accreditata l’influenza che la *Storia del materialismo* operò su Nietzsche (ad esempio Stack [1983]), ma vale la pena segnalare sin da ora che Lange fu motivo di ispirazione anche per Vaihinger, che lo ascrive tra i suoi “maestri ideali” (cfr. *infra*, § 3).

17 Cfr. ad esempio Lehmann (1987).

18 Cfr. Gori (2015a).

non crediamo più” al carattere illusorio dei cosiddetti “fatti interni”¹⁹, oppure quando afferma che “ora siamo abbondantemente convinti che il fatto del nostro concepire il concetto dell’io non garantisce niente di una reale unità”²⁰.

Quello che caratterizza la riflessione di Nietzsche è però una particolare attenzione alle conseguenze pratiche della presa di coscienza di tale finzionalismo; egli, cioè, non si ferma al puro piano epistemologico, ma utilizza i risultati del dibattito scientifico quale base di partenza per una riflessione filosofica che si estenda al piano dell’etica e della morale²¹. Il rapporto tra teoria e pratica dell’io è particolarmente evidente nel *Crepuscolo degli idoli*, in cui il valore fittizio di tale nozione è esplicitamente espresso. In generale, quest’opera si propone di decostruire le nozioni sulle quali è stata edificata la morale cristiana, le cui conseguenze antropologiche degenerative erano state già messe in luce da Nietzsche negli anni precedenti²². Il concetto di io come causa dei pensieri rientra tra tali nozioni, dal momento che, senza potersi riferire a un soggetto di quel tipo, non è possibile parlare di colpa o di responsabilità morale. Rilevare il carattere fittizio dell’io significa quindi, per Nietzsche, privare il cristianesimo della sua forza, come si legge in JGB 21 e 54 e, successivamente, nella sezione sui *Quattro grandi errori* inclusa nel *Crepuscolo*, in cui Nietzsche si occupa della “falsa causalità” e delle

19 GD, *Errori* 3.

20 FP 1888, 14[79]*, entrambi i corsivi nostri.

21 Un’impostazione che, come si avrà modo di mostrare, caratterizza anche la posizione di Vaihinger.

22 Pes. JGB 62 e 203; GM, *Prefazione* 6.

“cause immaginarie”, concetto in cui “rientra l’intero ambito della morale e della religione”²³. Per quanto riguarda la causalità, Nietzsche osserva infatti che “in ogni tempo si è creduto di sapere che cosa sia una causa” e si è sempre stati convinti che la nostra volontà fosse dotata di efficacia causale; e continua: “Chi avrebbe messo in dubbio che un pensiero viene causato? Che l’Io causa il pensiero?” Se così non fosse, “non si sarebbe potuto essere liberi *di* compier[*e* un’azione], responsabili *per* essa”²⁴.

Sul valore pratico della concezione finzionalista del soggetto in Nietzsche vale la pena riflettere ulteriormente, considerando che l’idea di una *trasvalutazione* dei valori, ovvero di un’analisi del valore che, appunto, i valori radicatisi nella storia dell’Occidente effettivamente hanno, gioca per lui un ruolo trasformativo in chiave antropologica²⁵. La diagnosi della cultura europea che Nietzsche opera lo porta a riflettere sul fatto che la degenerazione antropologica realizzatasi – la determinazione di un tipo umano malato, rimpicciolito, *décadent*²⁶ – sia dovuta alla fede in un valore metafisico di entità come l’io, la volontà, ecc. Un contromovimento a tale deriva può quindi essere operato riflettendo criticamente su questi “idoli eterni” e rivelandone la vacuità interna, ma non per questo eliminandoli completamente. In questo semplice ma profondo aspetto risiede la portata del relativismo di Nietzsche, che non cade in uno sterile nichilismo, ma anzi adotta quest’ultimo

²³ GD, *Errori* 6.

²⁴ GD, *Errori* 3.

²⁵ Cfr. Gori (2015b).

²⁶ Cfr. JGB 203.

quale stimolo per un pensiero affermativo volto alla *creazione* di nuovi valori. Per quanto critico rispetto al carattere delle nozioni sopra menzionate, Nietzsche sembra essere ben consapevole del motivo della loro origine e del ruolo che esse giocano sul piano dell'agire pratico. Questi puri oggetti di pensiero permettono infatti di orientarsi nel caos della realtà esperita e, per questo motivo, va loro riconosciuto un fondamentale valore biologico. Tuttavia, come si legge in una nota del 1888, non bisogna confondere il piano logico con quello ontologico e credere che dei semplici strumenti concettuali possano costituire un "criterio della verità e di realtà"²⁷. Questa credenza rappresenta per Nietzsche il principale pregiudizio dei filosofi e persino il motivo di origine del tipo umano spiritualmente indebolito che si aggira per l'Europa. Per questo si può dire che una presa di coscienza del carattere fittizio (e cioè puramente logico) di un concetto come quello di io possa determinare una trasformazione sul piano antropologico. In altre parole, è possibile affermare che, secondo Nietzsche, sia cruciale la differenza tra pensare che l'io *sia* dotato di efficacia causale, o concepire tale nozione *come se fosse* dotata di efficacia causale. In altri termini, se l'uomo comune crede nell'*esistenza* dell'io quale causa dei pensieri, i "filosofi del futuro" sapranno accettare il fatto che esso sia un mero *strumento* da conservare data la sua funzionalità ed efficacia in termini pratici.

27 FP 1888, 14[153].

3. Vaihinger: il finzionalismo, ovvero il “punto di vista critico”

Il valore puramente strumentale delle nozioni con le quali viene edificata qualsiasi immagine del mondo, ma soprattutto l'importanza di una presa di coscienza di tale valore per quel che riguarda il nostro agire pratico, costituiscono i punti chiave del finzionalismo che Hans Vaihinger elabora sistematicamente nel suo libro *La filosofia del come-se* (1911)²⁸. Molto sinteticamente, si può dire che la tesi principale dell'opera consista nell'idea che “le teorie scientifiche non vadano considerate come rappresentazioni della realtà esterna, ma solo come strumenti per gestire questa realtà”²⁹. Questa tesi si fonda in particolare “sull'idea che l'intelletto umano svolga fundamentalmente una funzione pratica” che consiste nell'elaborazione di un'immagine del mondo “gestibile” e, per questo, efficace ai fini della conservazione della specie umana³⁰. Secondo Vaihinger, infatti, la “funzione logica serve [primariamente] all'autoconservazione, [e] assolve, in prima istanza, il fine pratico della comunicazione e della condotta”³¹. Più in generale, la sua idea è che “l'intero mondo delle rappresentazioni, nella sua totalità, non restituisca affatto un'immagine della realtà [...] ma sia, piuttosto, *uno strumento per orientarsi meglio in questo mondo*”³². Il finzionalismo di Vaihinger si con-

28 Per un approfondimento cfr. Neuber (2014).

29 Ceynowa (1993), p. 9.

30 *Ibidem*.

31 Vaihinger (1925), p. 170.

32 *Ibidem*, p. 15. Questa immagine comprende anche “i fenomeni soggettivi del

trappone quindi prima di tutto alla concezione della verità come corrispondenza – all’idea, cioè, che la nostra conoscenza riporti in maniera “adeguata” la realtà esterna. Al contrario, secondo Vaihinger la conoscenza umana è solo il prodotto finale di uno sviluppo biologico e il suo valore è meramente *strumentale*. Inoltre, Vaihinger sostiene che alla nostra mente pertenga una fondamentale capacità di assimilazione plasmatrice del mondo esterno, dal momento che la *psyche* (intesa in termini non-sostanzialistici come la “totalità organica di tutte le cosiddette azioni e reazioni della ‘mente’”³³), è una *forza organica plasmatrice* che modifica tutto quello di cui si appropria³⁴. Risultato di questo processo è pertanto un’immagine del reale che consiste in “finzioni”³⁵.

Un aspetto di non secondaria importanza riguarda il profondo influsso che la *Storia del materialismo* di Lange esercitò sul Vaihinger³⁶. In questo testo egli trovò alcune fondamentali considerazioni sul valore epistemologico degli organi di senso svolte alla luce del lavoro del fisiologo tedesco Johannes Müller³⁷, da cui trasse l’idea che una conoscenza “pura” non

pensiero” (i “fatti interni” di cui parla Nietzsche), che per Vaihinger sono “i più raffinati e recenti prodotti dell’intera evoluzione organica. Il mondo delle rappresentazioni è come l’ultimo fiore dell’intero divenire cosmico, ma non è affatto un’immagine di questo nella comune accezione del termine” (*ibidem*).

33 *Ibidem*, p. 1.

34 *Ibidem*, p. 2.

35 *Ibidem*, p. 12.

36 Come si legge in apertura dell’edizione inglese della *Filosofia del come-se* (Vaihinger [1925], p. xxxv), egli trovò in Lange “un maestro, una guida, un insegnante ideale”. Al *Punto di vista dell’ideale di Lange*, Vaihinger dedica oltretutto una sezione della terza parte dell’opera, in cui si trova anche un capitolo dedicato al pensiero di Nietzsche. Sull’influsso di Lange su Vaihinger cfr. Ceynowa (1993), cap. 3 e Heidelberg (2014).

37 Cfr. Ceynowa (1993), p. 134 ss.

sia in alcun modo possibile, dal momento che tutto quello che conosciamo viene, per prima cosa, plasmato dai nostri organi di senso e, successivamente, dal nostro intelletto e dalla sua struttura logica. Queste considerazioni rientrano nel progetto di elaborazione dell'epistemologia kantiana portato avanti da Lange e di cui Vaihinger si fa continuatore. Secondo quest'ultimo, infatti, l'idea che "le forme siano finzioni, vale a dire [...] concetti e rappresentazioni di tipo ausiliario" e non piuttosto "ipotesi intorno alla natura della realtà", è perfettamente coerente con il pensiero di Kant e si presenta, anzi, come onesta espressione di un "punto di vista 'critico'"³⁸.

Il riferimento al neokantismo è particolarmente importante per comprendere la posizione di Vaihinger, dal momento che esso conduce alla questione fondamentale e, per questo, ampiamente dibattuta, della "cosa in sé" e al tema correlato del soggetto o anima. Su questo, Vaihinger sembra applicare la medesima logica che Nietzsche adotta nel *Crepuscolo degli idoli*: alla luce della considerazione che idee e concetti siano solo principi logici dotati di efficacia pratica, Vaihinger denuncia come comune "errore dell'umanità [...] l'aver attribuito allo strumento il valore che appartiene soltanto a ciò che si ottiene per mezzo di quello strumento"³⁹. Nel riferirsi a meri "sussidi per la comunicazione", l'impressione comune (non critica) è "di aver carpito qualcosa", quando invece sono state "applicate mere categorie

38 Vaihinger (1925), p. 177.

39 *Ibidem*, p. 167.

finzionali ai complessi di sensazioni”⁴⁰. La principale conseguenza di questo errore consiste nella creazione del concetto di sostanza, che – per usare un termine di Nietzsche⁴¹ – viene “introdotta sottobanco” nel mondo dell’esperienza: questa finzione, infatti, “si immagina separata dagli altri oggetti dell’esperienza”, che però altro non sono se non “meri *attributa* o *modi* della sostanza. Del pari si presenta la finzione di una causa assoluta, il cui effetto deve essere il mondo dell’esperienza, [...] e infine la finzione di un’assoluta cosa in sé, che deve essere guardata come ‘l’essenza del fenomeno’”⁴². La nozione kantiana individua un puro concetto logico, il cui valore non dovrebbe essere trasposto al piano ontologico. Di qui l’infondatezza della trasposizione che comunemente viene effettuata e su cui si basa anche la nostra fede in un soggetto dotato di efficacia causale.

A questo proposito, Vaihinger sembra essere molto chiaro: entità di quel tipo sono puramente ideali, ma occorre ammettere che “la finzione della *Ding an sich* è il più straordinario di tutti gli strumenti concettuali”. Combinando le due cose, Kant ha introdotto l’Io quale “referente della nostra organizzazione spirituale, [...] un dispositivo nella forma del concetto di *Ding an sich* [che ci permette di] gestire l’intero ambito del reale.” In un’era post-kantiana in cui si è portati ad ammettere che “la successione delle sensazioni costituisce la realtà ultima, e soggetto e oggetto sono solamente due poli aggiunti mentalmente, [...]

40 *Ibidem*, p. 169.

41 GD, “*Ragione*” 5.

42 Vaihinger (1925), pp. 165-166.

‘Io’ e *Ding an sich* vengono abbandonati”⁴³. Come si può vedere, Vaihinger aderisce a una concezione per cui le finzioni logiche sono meri strumenti per rendere la realtà delle sensazioni teoreticamente gestibile, operando su di esse individuandone complessi relativamente più stabili di altri o introducendo cause immaginarie nel flusso delle sensazioni. Le nozioni di soggetto e oggetto derivano da questo “errore di una trasposizione ingiustificata” che Vaihinger segnala; secondo il suo “punto di vista critico”, non vi è alcun “oggetto” così come non vi è alcun “soggetto”: entrambi sono solo creazioni di pensiero, strumenti concettuali che permettono di orientarci nel mondo in maniera efficace, ma a cui non si può dire che corrisponda alcunché nella dimensione del reale indipendente dalla nostra esperienza.

Su queste basi è possibile mettere in luce la conformità tra le idee di Vaihinger e quelle di Nietzsche: entrambi sottolineano il valore esclusivamente logico delle categorie di ragione; entrambi rilevano la funzione di tali categorie per la conservazione della specie; infine, entrambi giudicano l’introduzione di cause immaginarie nel mondo dell’esperienza sensibile come un errore del senso comune. Di questa corrispondenza Vaihinger è ben consapevole, tanto da inserire Nietzsche tra le conferme storiche del suo finzionalismo; a suo avviso, “Nietzsche ha compreso l’utilità e la necessità delle finzioni”, riconoscendo “che vita e scienza non sono possibili senza il sussidio di concetti immaginari o falsi” e che “le idee false debbono essere comunque impiegate nella scienza e

43 *Ibidem*, pp. 75-76.

nella vita da persone intellettualmente mature e con una piena consapevolezza della loro falsità”⁴⁴. Oltre a questa posizione di carattere generale, la conformità tra i due è ben evidente per quel che riguarda il tema della soggettività. Il finzionalismo psicologico di Vaihinger deriva infatti dal medesimo contesto di cui si è detto nel caso di Nietzsche. Come lui, Vaihinger riflette sui risultati della moderna epistemologia elaborando una concezione conforme ai principi della psicologia scientifica, secondo la quale, ad esempio, l’anima è solo una delle molteplici “finzioni verbali adottate dalla scienza [per] sintetizzare una serie di fenomeni e processi interconnessi, [...] malgrado si consideri comunemente che esse si riferiscano a enti realmente esistenti”⁴⁵. Malgrado il fatto che “nel dibattito scientifico attuale vi sia un accordo sostanziale” sul fatto che “l’‘anima’ non sia altro che una sommatoria fittizia priva di alcuna realtà”, si sente ancora parlare di essa come se questa fosse un ente separato, indipendente e semplice. Secondo “il punto di vista ‘critico’ – invece – l’‘anima’ è solo uno strumento efficace per indicare la totalità dei fenomeni psichici. Parliamo come se esistesse un’anima”⁴⁶.

Alla luce di quanto esposto nel paragrafo precedente, si può quindi notare fino a che punto Vaihinger e Nietzsche concordino, relativamente al tema della soggettività. Essi di fatto traggono conclusioni simili a partire dagli stessi presupposti teorici, tradu-

44 *Ibidem*, pp. 358 e 341. Vaihinger aggiunge inoltre che “con tutta probabilità fu Lange a fungere da guida” per questa presa di coscienza da parte di Nietzsche (cfr. *ibidem*, pp. 341-342, ma si veda su questo Gentili [2016]).

45 *Ibidem*, pp. 211-212.

46 *Ibidem*, p. 213.

cendo questi ultimi in un sussidio per una filosofia pratica. Dal momento che anche Nietzsche rifiuta l'idea di un soggetto dotato di efficacia causale, ma ne sottolinea l'importanza sul piano etico e morale, si può dire che egli adotti implicitamente la posizione "critica" di Vaihinger, tesa a rivelare la vera essenza delle "finzioni verbali" senza però volerle eliminare completamente dal discorso filosofico. In altre parole, tanto Nietzsche quanto Vaihinger pensano che sia possibile continuare a riferirsi a tali nozioni nell'ambito della nostra descrizione del mondo (tanto esterno quanto interno), e che l'elemento determinante consista semplicemente nel mutare il valore che si attribuisce a tali nozioni – e cioè, adottarle come se per loro tramite descrivessimo il mondo in maniera letterale⁴⁷.

4. Pessoa: la verità come finzione

Il percorso svolto sin qui ha permesso di mettere in luce il tipo di approccio alla questione del soggetto ascrivibile a Nietzsche e Vaihinger, osservando in particolare come la conformità tra le loro posizioni sia dovuta a una matrice comune, ma anche a un riconosciuto influsso del primo sul secondo. Il passaggio a Pessoa trova giustificazione nel fatto che le idee di Vaihinger furono riportate in un testo di George S. R. Mead intitolato *Quests Old and New* (1913), che

47 Sulla differenza tra descrizione letterale e fittizia, si veda Teller (2009) e Gori (2019).

Pessoa lesse e da cui trasse ispirazione per la riflessione sulla soggettività che sottende alcuni dei suoi scritti. Da quanto si legge in un appunto che Pessoa lasciò nel foglio di guardia della sua copia personale del testo di Mead⁴⁸, tale riflessione sorge proprio dalla concezione finzionalista di Vaihinger e, per questo motivo, può essere con buona ragione confrontata con le tesi di Nietzsche.

L'interesse di Pessoa per una riflessione filosofica è oramai attestato⁴⁹, come suggerisce il fatto che nella sua biblioteca privata si trovano opere di autori come Blaise Pascal, Herbert Spencer e Alfred Espinas (testi che anche Nietzsche lesse e da cui trasse ispirazione). Intorno al 1915-16, Pessoa lesse in particolare il testo di George R. S. Mead, *Quests Old and New*, pubblicato nel 1913. Mead fu membro della *Theosophical Society* tra il 1884 e il 1909; lavorò come traduttore, editore e storico, con un interesse particolare per le derive gnostiche e ermetiche delle religioni antiche. Buona parte del suo libro del 1913 è in effetti dedicato a questi argomenti, che evidentemente fecero presa anche su Pessoa, considerando le numerose sottolineature e i segni di lettura che si trovano nella sua copia personale. In particolare, questi stessi segni di lettura mostrano che Pessoa lesse con grande attenzione anche il capitolo dedicato a *Vaihinger's Philosophy of "As if"*, da cui trasse alcuni spunti di riflessione non di poco interesse. Seguendo queste indicazioni, è possibile notare un'attenzione per (a) l'idea che sia possibile attribuire un valore di realtà

48 *Infra*.

49 Cfr. ad esempio Gago (2009), pp. 135-154.

solo alla testimonianza dei sensi, mentre tutto il resto è pura finzione⁵⁰; (b) la possibilità di definire l'anima come una "conformazione organica o forza plastica"⁵¹; (c) l'idea di Vaihinger secondo cui "la dicotomia tra interiorità ed esteriorità sia un mero espediente della *psyche*" e quella tra "soggetto e oggetto [...] è una suddivisione artificiale e non reale"⁵².

L'aspetto più rilevante sembra però consistere nel fatto che Pessoa redasse un lungo appunto nella pagina di guardia del testo di Mead, che riguarda proprio il finzionalismo psicologico di Vaihinger; questa nota non consiste in semplici annotazioni dal capitolo dedicato a questo autore, ma esprime una riflessione ulteriore, quasi si trattasse dello schema per un saggio filosofico al quale Pessoa avrebbe voluto dedicarsi. In entrambi i casi, vale la pena concentrarsi sul tema che emerge in questo appunto in cui Pessoa sembra non voler ammettere la contrapposizione tradizionale tra soggetto e oggetto e all'idea che la coscienza sia un fenomeno indipendente rispetto agli atti di pensiero, una facoltà autonoma. Inoltre, Pessoa rileva il carattere fittizio e l'inconsistenza ontologica di nozioni quali "soggetto", "io" e "(auto)coscienza", e critica l'idea di un "soggetto puro" in una maniera estremamente simile al modo in cui Nietzsche si esprime rispetto alla nozione di "mente pura"⁵³. Data l'importanza di questo documento, inedito in italiano, lo presentiamo qui nella sua interezza, con testo originale a fronte:

⁵⁰ Mead (1913), p. 248.

⁵¹ *Ibidem*, p. 254.

⁵² *Ibidem*, p. 260.

⁵³ Cfr. p.es. FP 1887-88, 11[113]* e *supra*, § 2.

Vaihinger: Porque não dizer que o mundo externo é uma ficção para lidarmos com o mundo abstracto?

Assim como um objecto material pode ser ao mesmo tempo, e com igual realidade o que é exteriormente e no conjunto chimico e physico *imperceptivel*, assim tambem uma cousa pode ter côr e belleza com equal “materialidade”, exterioridade.

O sentimento do Eu? a /anticonsciencia?/ –
Depende de um sentido especial? Como?

O erro essencial é *attribuir objectidade á consciencia*.
Todos outros erros são filhos d’este – são, melhor, só este. O erro é este, o erro em si.

O infinito é uma ficção como o metro ou o gramma.⁵⁴
A sua attitude é principalmente mathematica.

Hypothese: Visto que *Sujeito Puro* é inexistente, só pode existir Sujeito não-puro, sujeito-objecto. Isto é, o sujeito é puro manifestar-se sem haver *quê* que se manifeste. Não *ha* consciencia; isto é, não ha consciencia-em si. *Ha só conscientes*.

Só quando a consciencia obedece á lei da pluralidade que é a 1ª lei da Realidade, só então a C[onsciencia]a, deixando de existir como consciencia, passa a existir como Realidade, passa a existir, *tout court*. Nos sentidos é que se /vive/, só nos sentidos. Não ha sentido da Consciencia, mas só do eu consciente,

⁵⁴ <kilogr> [↑ gramma].

só do erro sensual, só do *eu* enfim.

O erro é uma realidade limitada, ou, melhor, relativa. (?) – O erro-sonho, o erro-erro (e.g. $2 + 2 = 5$ em qualquer irrealdade de *pensamento*⁵⁵), o erro-ficção (e.g. infinito, gramma, metro)

Erro-sonho: confusão
erro-erro = imperfeição de sentidos etc.
erro-ficção = □

O erro é sempre uma imperfeição; O *sonho*, de sentidos; o erro de pensamento⁵⁶; a *ficção*, de vontade. (?)

Vaihinger: Perché non dire che il mondo esterno è una finzione per permetterci di affrontare il mondo astratto?

Così come un oggetto materiale può essere allo stesso tempo e con identica realtà ciò che è esteriormente e in ambito chimico e fisico *impercettibile*, parimenti una cosa può possedere colore e bellezza con la medesima “materialità”, esteriorità.

Il sentimento dell’Io? L’/anticoscienza?/ –
Dipende da un senso speciale? Come?

L’errore essenziale è *attribuire oggettività alla coscienza*. Tutti gli altri errori sono figli di questo – sono, per meglio dire, soltanto questo. L’errore è questo, l’errore in sé.

55 [↑ em qualquer irrealdade de pensamento].

56 atenção [↑ pensamento].

L'infinito è una finzione come il metro o il grammo
La sua attitudine è principalmente matematica.

Ipotesi: Visto che il *Soggetto Puro* è inesistente,
può esistere solo il Soggetto non-puro, il soggetto-og-
getto. Ovvero, il soggetto è puro manifestarsi senza *che*
vi sia ciò
che si manifesta. Non vi è coscienza; cioè,
non c'è coscienza-in sé. Vi sono solo *coscienti*.

Solo quando la coscienza obbedisce alla legge della plu-
ralità
che è la 1^a legge della Realtà, solo allora la C[oscienz]a,
non esistendo più come coscienza, comincia ad
esistere come Realtà, comincia ad esistere *tout*
court. Nei sensi è che si /vive/, solamente nei sensi. Non
c'è un senso della Coscienza, ma solo dell'io cosciente,
solo dell'errore sensuale, solo dell'*io*, in conclusione.

L'errore è una realtà limitata, o, meglio,
relativa. (?) – Errore-sogno, Errore-errore (e. g. $2 + 2$
 $= 5$ in qualsiasi irrealità del *pensiero*), l'errore-finzione
(e.g. infinito, grammo, metro)

Errore-sogno: confusione
Errore-errore = imperfezione
dei sensi ecc.
Errore-finzione = □

L'errore è sempre
un'imperfezione;
Il *sogno* dei sen-
si; l'errore
del pensiero; la
finzione, di volontà.

(?)

La lettura di *Quests Old and New* porta evidentemente Pessoa a riflettere sulla concezione tradizionale che vede nel soggetto una sostanza, un *individuum*, criticando quest'ultima in favore di una concezione finzionalista. Le osservazioni contenute nell'appunto di Pessoa concordano infatti con quanto espresso in merito da Nietzsche e Vaihinger, dal momento che anch'egli abbandona l'idea che si possa parlare di un soggetto separato rispetto al processo di pensiero e ammette che l'unico soggetto di cui possiamo dire qualcosa sia quello che *noi* conosciamo (in questo senso esso è oggettificato) e che di fatto è il prodotto di tale processo. Inoltre, Pessoa osserva che “vi sono solo coscienti” e che, pertanto, sia un “errore” immaginare una “coscienza-in sé” come entità oggettiva.

L'interesse di questa nota postuma non è certo limitato a rilevare la conformità di Pessoa con alcuni autori o temi della tradizione filosofica. Essa costituisce piuttosto il nucleo portante di una riflessione ulteriormente svolta da Pessoa tra il 1913 e il 1916, con particolare attenzione per la questione della conoscenza di sé⁵⁷. Tra gli scritti di questo periodo vi è un testo che doveva rientrare nel racconto filosofico *O Eremita da Serra Negra* a firma di Pêro Botelho, autore attivo tra il 1912 e il 1913, che anticipa l'epoca del *sensazionismo* e il tentativo di fornire alla dissoluzione del soggetto un fondamento estetico e filosofico (cosa di cui Pessoa si occupò nel 1914 con l'eteronimo Álvaro de Campos e le prime considerazioni ortonime).

57 Cfr. CardIELLO e Stellino, in corso di pubblicazione.

Il soggetto pensato come soggetto è oggetto.

Il non-essere per essere non-essere ha bisogno di essere ovvero deve essere; detto così risulta astratto ma il tema ora ha a che vedere con le astrazioni. Metafisicamente, il ragionamento inverso è altrettanto giusto. L'essere per non-essere ha bisogno del non essere. Tutto questo deriva dal fatto che non-essere ed essere sono per noi *idee*. Non li possiamo mai considerare come termini assoluti. Proprio per questo ci smentiscono sempre. Non sono altro che *pensati*. C'è sempre un abisso tra ciò che sono e l'idea che noi ci siamo fatti di essi. L'unico noumenon è il pensiero in sé. [...] Il p[ensiero] smette di essere in-sé per avere oggetto. La filosofia che è pensiero riflesso, è atto divino, ritorno del mondo a Dio, mediante la coscienza dell'illusione (o è la *causa* di questo soggetto la sua illusione, *la fede* che da lui nasce). [...] l'Universo non esiste. Ignoriamo ciò che esiste. L'U[niverso] con tutte le sue opere, il □ non è neanche un'illusione. Il soggetto puro è impensabile. Le più grandi astrazioni – l'essere e il non-essere – sono esse stesse contraddizioni e *Oggetto*⁵⁸.

58 BNP/E3, 22-33 a 35; cfr. Pessoa (1968), pp. 46-48. Nel corso del testo verrà adottata l'abbreviazione BNP/E3 per il rimando all'Archivio di Fernando Pessoa ("Espólio 3") conservato presso la Biblioteca Nazionale di Lisbona (BNP) prima di dare il riferimento numerale della cartella, dell'ordine di catalogazione dei documenti originali in essa contenuti e della relativa pubblicazione. La presenza sporadica del simbolo □, all'interno dei frammenti pessoani citati in questi studio, corrisponde al segno utilizzato dall'Edizione Critica dell'opera dello scrittore portoghese per indicare lo spazio lasciato in bianco dall'autore. Tutte le traduzioni dalla lingua portoghese sono di nostra responsabilità.

Anche in questo passo viene abbandonata l'idea di un "soggetto puro", e "essere" e "non-essere" sono intese come *astrazioni* connesse da una relazione che è loro costitutiva. Ne segue pertanto una concezione non metafisica del valore oggettivo della soggettività, secondo la quale l'oggettivazione del soggetto è implicata unicamente dal nostro concepire tale nozione. Su questo punto l'attenzione di Pessoa sulla dimensione interna è particolarmente rilevante, soprattutto ai fini della presente ricerca, perché è possibile osservare che il suo tentativo di circoscrivere uno spazio di autocoscienza che accompagni il processo poetico e in generale di pensiero (concepiti questi tanto da un punto di vista estetico quanto in chiave psicologica) si fonda di fatto su una concezione non sostanzialistica dell'io.

Un primo abbozzo dell'idea che non vi sia alcuna entità psichica separata dal processo di coscienza risale al poema giovanile *Abdicação* (1910), ma questa idea viene propriamente sviluppata da Pessoa solo nel 1914. In un paio di frammenti di quell'epoca, Pessoa descrive un tipo di soggettività che risiede negli interstizi indefiniti che separano immanenza e trascendenza. Questo soggetto è pertanto diviso tra due piani di esistenza e, a causa dell'essenziale indeterminatezza delle dimensioni che lo ospitano, non è possibile circoscriverlo compiutamente. Allo stesso tempo, però, non si tratta di uno spazio ascrivibile al subconscio. Al contrario, Pessoa pensa a un'estensione della coscienza, una sorta di *iper-coscienza* che raccoglie su di sé il peso dell'*altro* che è, a sua volta, questa stessa coscienza estesa.

Continuerò ad essere l'Inferno di essere io, la Limitazione Assoluta, Espulsione-Essere dall'Universo lontano! Continuerò a non essere Dio, né uomo, né mondo, né mero vuoto-persona, infinito del Nulla cosciente, orrore senza nome, esiliato dal mio proprio mistero, dalla mia propria Vita. Abiterò eternamente il deserto morto di me, errore astratto della creazione che mi ha lasciato indietro. Arderà in me eternamente, inutilmente, l'ansia sterile del ritorno all'essere. Non potrò sentire perché non avrò materia che mi permetta sentire. Non potrò emanare allegria, o odio, o orrore, perché non possiedo neppure la facoltà di sentire tutto ciò, coscienza astratta nell'inferno di non contare nulla, Non-Contenuto assoluto, Soffocare assoluto ed eterno!⁵⁹

Non so che anima ho, che anima possiedo. Quando parlo con sincerità non so con che sincerità parlo. Sono variamente altro da un io che non so se esiste, (se è questi altri). Sento fedi che non ho. Mi innalzano ansie che ripudio. La mia perpetua attenzione rivolta a me stesso perpetuamente rinfaccia tradimenti dell'anima ad un carattere che forse non mi appartiene, e che ella stessa ritiene che io non abbia. Mi sento molteplice. Sono come una stanza con innumerevoli specchi fantastici che attorcigliano in forma di riflessioni false un'unica realtà anteriore che non si trova in nessuna e che sta in tutte. Come il panteista si sente onda e astro e fiore, io mi sento vari esseri. Sento vivere in me vite estranee, in me, in modo incompleto, come

59 BNP/E3, 20-47; cfr. Pessoa (1966), p. 60.

se il mio essere fosse parte di tutti gli uomini, incompleto in ciascuno di essi, identificato come una somma di non-io sintetizzati in un io posticcio⁶⁰.

Seguendo una forma di ragionamento negativo comune ad altre sue riflessioni, Pessoa osserva che per trovare il “vero” sé è necessario accettare consapevolmente che la nostra propria soggettività non è il fondamento della nostra attività psichica, né tantomeno un nucleo sostanziale di autoriflessione. In maniera simile a quanto si legge in Nietzsche, Pessoa considera che la dicotomia tra soggetto e oggetto si giochi tutta *internamente* al primo e che, pertanto, sia possibile parlare di una *individualità plurale*. Secondo questo modello, il soggetto non può individuare in se stesso un principio stabile, ma solo una totalità, “il più diverso dell’universo spontaneo”⁶¹ costruito a partire da una dinamica di rimando reciproco tra i due poli di identità e differenza, che in alcun modo possono risolversi l’uno nell’altro. È questa la posizione filosofica che Pessoa sviluppa in termini estetici, attraverso una poetica che si alimenta del valore epistemico dell’intuizione autoriflessiva che si espande in una molteplicità di voci in relazione armonica, da cui si genera una *singularità dinamica*. La sua poetica, inoltre, si muove alla ricerca di un equilibrio tra le molteplici dimensioni del sé e chiama in causa una concezione prospettica per cui quest’ultimo si mostra diversamente a seconda dei singoli interlocutori con cui si relaziona.

60 BNP/E3, 20-67; cfr. Pessoa (2003), p. 151.

61 Pessoa (2014), p. 176.

Il tentativo di Pessoa di circoscrivere qualcosa che è diverso dal soggetto che conosce e che non può ridursi a principio inerte, così come la sua idea che qualcosa a cui non appartenga una pluralità interna sia mera illusione, si riverbera profondamente nella sua produzione successiva. Su questo, vale la pena considerare due frammenti del 1914 e 1916, da attribuire a Pêro Botelho e Raphael Baldaya rispettivamente:

Ma ho dei momenti in cui carnalmente sono idealista. Dinnanzi alle cose me ne sto □; le vedo senza comprendere che le sto vedendo, e senza comprendere che cosa sia il vedere. Il mistero delle cose risale fino alla superficie della mia anima.

Vedo, odo, tocco in modo estraneo a ciò che in me vede, ode, tocca. Mi sono separato da me improvvisamente. Guardo dalla mia prospettiva e da lontano le mie sensazioni ed esse sembrano, al di là di essere visibili, appartenere ad un altro, muovendosi dentro di me per oscenità e grandezza⁶².

Tutto è illusione. L'illusione del pensiero, quella del sentimento, quella della volontà. Tutto è creazione, e la creazione è illusione. Creare è mentire⁶³.

L'idea che tutto sia illusione che compare nel frammento *O Desconhecido* rimanda direttamente a Vaihinger e alla sua lettura finzionalista di Nietzsche. Nella *Filosofia del come-se*, Vaihinger sottolinea il carattere

62 Pessoa (2013a), p. 352.

63 BNP/E3, 22-32^r; cfr. Pessoa (1968), p. 44.

puramente fittizio di nozioni quali “punto”, “superficie”, “infinito”, “materia” e “cosa in sé”, alle quali non è possibile attribuire loro un’esistenza reale ma che utilizziamo quali principi di un orientamento nel e di una descrizione del mondo, *come-se* essi occupassero effettivamente uno spazio al suo interno. Questo discorso vale anche sul piano morale, vale a dire che, secondo Vaihinger, il nostro agire pratico si fonda su credenze convenzionali dello stesso tipo. La conseguenza di questo punto di vista è che la nozione di “valore” e, più in generale, quella di “verità” vanno completamente ridefinite, in quanto la loro giustificazione non può più risiedere in un principio essenziale posto al di fuori dell’ambito dell’“apparenza” (di fatto, *l’unico* ambito al quale si possa accedere). In maniera simile a quanto si legge in Nietzsche⁶⁴, Vaihinger sostiene che ciò che chiamiamo “verità” altro non è che l’insieme di errori senza i quali non potremmo volere, agire e giudicare – in altre parole, vivere. Una concordanza con questi principi la si trova anche nell’estetica di António Mora, l’alter-ego filosofo di Pessoa:

Viviamo di finzioni però non in modo fittizio. Fuori di noi acquisiamo la nozione di una realtà esterna e di un destino immutabile, né giusto né ingiusto, perciò estraneo al bene e al male, che governa sia noi che quella realtà. Tutto il resto lo fingiamo o lo sogniamo, è sogno cosciente o incosciente. Fingiamo e sogniamo per poter vivere. Così come non mangiamo la maggior parte degli alimenti, nello stesso modo non

64 Cfr. p.es. JGB 34.

vediamo senza travestimento la maggior parte di quelle cose che chiamiamo fatti. [...] Non è sogno la vita: lo è, tuttavia, tutta l'interpretazione della vita. [...] Finzione dell'intelligenza, creiamo finzioni pure, "forza", "materia", □ – cose che non sono niente, che non rappresentano niente, che non corrispondono a nulla: il materialismo e l'idealismo, fratelli-gemelli, differenti soltanto per non costituire un'unica cosa. Forza, materia atti, tutto è finzione, e del tipo di finzione più fittizia che ci può essere, la finzione dell'astratto che si giudica corretto. [...] Viviamo grazie ai sensi, conviviamo grazie all'intelligenza. È così che, slegata dai sensi, poiché esiste soltanto per servirli, l'intelligenza opera nel vuoto; è nel vuoto della conoscenza che conviviamo e che tra di noi ci capiamo. La vita sociale è una finzione⁶⁵.

Per loro natura, le finzioni non possono condurre al fondamento ontologico del mondo; tuttavia, per loro tramite è possibile comprendere il fatto che tale mondo sia il prodotto di un'attività plasmatrice e che il nostro agire corrisponda a una messa in scena teatrale. Alla luce di questo, poesia e scrittura acquistano nuovo valore in qualità di metodologie filosofiche alternative a quella tradizionale.

Altra conseguenza di questo tipo di ragionamento riguarda il valore che, secondo Vaihinger, è dato attribuire alle nostre idee, teorie, o verità, e che si basa sull'efficacia operativa di tali nozioni. Questa considerazione strumentale della verità è presente anche in Pessoa, che la considera come un simbolo privo di

65 BNP/E3, 12¹-94 e 95²; cfr. Pessoa (2013b), pp. 170-172.

referente letterale o in qualche modo fisso. La verità è una guida per la conoscenza, un principio che indica un processo senza sosta. In un frammento che doveva essere incluso nella prefazione di *Ficções de Interlúdio*, Pessoa mostra il metodo che a suo avviso è possibile seguire una volta che il concetto tradizionale di verità sia stato abbandonato:

Negata la verità, non abbiamo nulla con cui trastullarci se non la menzogna. Con essa ci trastulliamo, assumendola per ciò che è, non come verità; se ci sovviene un'ipotesi metafisica, non la trasformiamo nella menzogna di un sistema (dove si affermerebbe come verità), ma nella verità di una poesia o di una novella – una verità riconosciuta come menzogna – il che equivale a non mentire⁶⁶.

Come si vede, Pessoa pensa che verità e menzogna siano entrambe tipi di finzioni. Il soggetto, in questo caso, è l'artista che finge, il quale concepisce le finzioni come strumenti atti a rendere possibile una relazione comunicativa tra le persone, non essendo possibile, in arte, una comunicazione "onesta". Va inoltre detto che il contesto del discorso di Pessoa è la generazione degli eteronomi, che, come è noto, sono per lui molto di più che semplici finzioni letterarie e stratagemmi riconducibili a una retorica estetica. In Pessoa, un eteronimo è qualcosa che pone in questione l'idea stessa di soggettività, sostituita dal modello non-sostanzialistico e dinamico, in quanto più aderente alla nostra interiorità psicologica. L'etero-

⁶⁶ BNP/E3, 28-22; cfr. Lopes (1990), II, p. 114.

nimo è inoltre la manifestazione stessa della finzione, il cui valore di “realtà” è dato dalla sua esistenza in quanto referente di pensieri e idee. In altre parole, Pessoa non pensa che la finzione artistica conduca ad abbandonare il piano di realtà, l’ipotetica identità individuale o la nostra esistenza personale. Quando fingiamo, entriamo in un contesto in cui la nostra attività *produce* ciò che chiamiamo “verità”. In questo contesto, l’eteronimo sostituisce il referente letterale dell’autore, ponendosi temporaneamente come simbolo di quest’ultimo. Applicando questo discorso all’attività e alla produzione di Pessoa, si può dire che, fingendo di essere chi era effettivamente, egli mostra un percorso per gestire la molteplicità soggettiva e dare determinazione oggettiva all’immagine che facciamo di noi stessi. Una volta compreso che non è possibile prescindere dalle finzioni, Pessoa sottolinea il carattere creativo della vita e ci domanda inoltre di scegliere una vita che non potrebbe in realtà essere scelta. Come osserva António Mora, infatti, “la forza è fingere questo destino, perché esso ci possa guidare nella vita”⁶⁷.

67 BNP/E3, 121-94^v; Pessoa (2013b), p. 171.

Bibliografia

- Abel, G. (2001): *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, «Nietzsche-Studien» vol. 30, pp. 1-43.
- Campioni, G. (1999): “Nota” in: M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche?* Milano: Adelphi.
- Cardiello, A., Stellino, P. (in corso di pubblicazione): “Self-Knowledge in Nietzsche and Pessoa’s *The Book of Disquiet*” in: Garry L. Hagberg (ed.), *Narrative and Self-Understanding: Between Literature and Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan.
- Ceynowa, K. (1993): *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers, Philosophie des Als Ob*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Constâncio, J. (2016): “Pessoa & Nietzsche: sobre ‘não ser nada’”, in: B. Ryan, M. Faustino e A. Cardiello (eds.), *Nietzsche e Pessoa. Ensaios*, Lisboa: Tinta-da-china, pp. 161-184.
- Eklund, M. (2011): “Fictionalism”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.): <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/fictionalism/>
- Emden, C.J. (2005): *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*, Chicago: University of Illinois Press.
- Gago, C. (2009): “Espelho de uma vida intelectual: a biblioteca de Friedrich Nietzsche. Paralelos com a biblioteca de Fernando Pessoa,” in: Jeronimo Pizarro (ed.). *Fernando Pessoa: o guardador de papéis*. Lisbon: Texto Editores, pp. 135-154.
- Gentili, C. (2016) *Hans Vaihinger e la proposta di un «positivismo idealistico»*. *Nietzsche e Kant nella prospettiva del «come se»*, «Dianoia», vol. 22, pp. 87-105.

- Gori, P. (2015a): *Posizioni ottocentesche sul rapporto corpo-mente: Lange, Mach, Nietzsche*, «Intersezioni», pp. 63-88.
- Gori, P. (2015b): *Nietzsche's Late Pragmatic Anthropology*”, «Journal of Philosophical Research», vol. 40, pp. 377-404.
- Gori, P. (2019): *Nietzsche's Fictional Realism. A Historico-Theoretical Approach*, «Estetica. Studi e Ricerche», vol. IX/1, pp. 169-184.
- Heidelberger, M. (2014): “Hans Vaihinger und Friedrich Albert Lange. Mit einer Ausblick auf Ludwig Wittgenstein,” in: M. Neuber (ed.), *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers, Philosophie des Als Ob*’. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 43-63.
- Lehmann, G. (1987): “Kant im Spatidealismus und die Anfänge der neukantische Bewegung,” in: *Materialen zur Neukantismus-Diskussion*. H. L. Ollig (eds.), Darmstadt, pp. 44-65.
- Lopes, T. R. (1990): *Pessoa por Conhecer - Textos para um Novo Mapa*. Lisboa: Estampa.
- Loukidelis, N. (2013): *Es denkt. Ein Kommentar zum Aphorismus 17 von Jenseits von Gut und Bose*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lupo, L. (2006): *Le colombe dello scettico*. Pisa: ETS.
- Mead, G. R. S. (1913): *Quests Old and New*. London: G. Bell & Sons.
- Neuber, M. (2014): “Einleitung: Die Welt im Modus des Als Ob – Hans Vaihinger und die philosophische Tradition,” in: Idem (ed.), *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers, Philosophie des Als Ob*’. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Pérez López, P. J. (2016): “Nietzsche em Pessoa: quatro referências inéditas e um quadro geral de presenças e leituras”, in: B. Ryan, M. Faustino e A. Cardiello (eds.), *Nietzsche e Pessoa. Ensaios*, Lisboa: Tinta-da-china, pp. 85-103.
- Pessoa, F. (2014): *Obra Completa de Álvaro de Campos*, ed. J. Pizarro and A. Cardiello; with the collaboration of J. Uribe and F. Freitas, Lisboa: Tinta-da-china.
- Pessoa, F. (2013a): *Eu Sou Uma Antologia: 136 autores fictícios*, ed. J. Pizarro e P. Ferrari, Lisbon: Tinta-da-china.
- Pessoa, F. (2013b): *O Regresso dos Deuses e outros escritos de António Mora*, ed. M. Parreira da Silva, Lisboa: Assirio & Alvim.
- Pessoa, F. (2003): *Escritos Autobiográficos, Automáticos, e de Reflexão Pessoal*, ed. R. Zenith, with the collaboration of M. Parreira da Silva, Lisboa: Assirio & Alvim.
- Pessoa, F. (1968): *Textos Filosóficos*, ed. A. de Pina Coelho, Lisboa: Atica. 2 vols.
- Pessoa, F. (1966): *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, ed. G. R. Lind e J. do Prado Coelho, Lisboa: Atica.
- Pizarro, J. (2016): “Nietzsche e Pessoa: doze textos”, in: B. Ryan, M. Faustino e A. Cardiello (eds.), *Nietzsche e Pessoa. Ensaios*, Lisboa: Tinta-da-china, pp. 389-421.
- Riccardi, M. (2018): “Nietzsche on the Superficiality of Consciousness,” in: M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/New York: de Gruyter, pp. 93-112.
- Stack, G. (1983): *Lange and Nietzsche*, Berlin: de Gruyter.
- Teller, P. (2009), *Fictions, Fictionalization, and Truth in Science*, in: M. Suárez (ed.), *Fictions in Science*, pp. 235-247.

Vaihinger, H. (1925): *The Philosophy of "As-if."* Eng. trans.
C.G. Otten, New York: Harcourt, Brace & C.

