

Treball de Recerca

La crisi del jo en el *Zhuangzi* i en el *Llibre del Desassossec*: una comparació

Nicolau Dols

Estudis de l'Àsia Oriental
Universitat Oberta de Catalunya

Andratx, 2005

A G R A Ì M E N T

L'autor d'aquest treball vol fer constar el seu agraïment al doctor P. Cuadrado, catedràtic de Filologia Gallega i Portuguesa de la Universitat de les Illes Balears per la seva orientació bibliogràfica per a la “part portuguesa” d'aquest treball.

Í N D E X

Introducció, p.4

1. Les claus del pensament del *Zhuangzi*. Estudis crítics, p. 6
2. És possible comparar *Zhuangzi* i Pessoa?, p. 13
3. Les claus del pensament del *Zhuangzi* dins el *Llibre del Desassossec*, p. 16

A. El subjecte, p. 17

A1. La impossibilitat de legitimar el contrast entre el jo pensant i l'objecte del pensament, p. 17

a. El somni de la papallona, p. 17

b. El viatge interior, p. 18

A2. La dissolució del jo, p. 19

A3. Els canvis de règim de consciència, p. 20

B. El verb, p. 22

B1. Ésser o no ésser, p. 22

B2. L'adaptació al canvi continu, p. 23

C. L'objecte, p. 23

D. L'estil, p. 25

D1. La paradoxa, p. 25

D2. El diàleg, p. 26

E. Resum. p. 27

4. Hi ha relació directa entre Pessoa i *Zhuangzi*?, p. 28

5. Conclusió, p. 31

Referències, p. 32

Apèndix 1.– Llista de llibres de tema asiàtic o d'autor asiàtic de la biblioteca de Fernando Pessoa, p. 33

Introducció

Fernando Pessoa (13 de juny de 1888 – 30 de novembre de 1935) és un dels escriptors contemporanis d'obra més extensa. Nat a Lisboa i educat a Durban (sud-Àfrica) fou des de petit lector voraç i escriptor original en anglès i portuguès. La seva obra és sobretot poètica (encara que també compta amb una obra de teatre) i filosòfica. Pessoa milità en moviments de renovació literària –i patriòtica– i encarnà en si mateix pràcticament totes les tendències estètiques de principis del segle xx. El desdoblament de la seva personalitat literària en una munió d'heterònims (com Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos, António Mora, etc.) i semiheterònims (com Bernardo Soares, autor del *Llibre del Desassossec*) li permeté omplir de banda a banda tot l'espectre de les estètiques renovadores.

El *Llibre del Desassossec*, començat el 1913 i escrit de fet al llarg de tota la resta de la seva vida és una obra diversa, complexa i a estones inquietant on se succeeixen observacions de la vida quotidiana, textos profundament filosòfics, propostes estètiques i fragments lírics i onírics. En la seva versió actual el *Llibre del Desassossec* no es publicà fins l'any 1982. Conté 481 textos més o menys regulars, que anomenem “fragments” i quaranta textos més de llargades diversos i títols específics anomenats “els grans fragments”. La versió catalana del 2002 és de cinc-centes seixanta-nou pàgines.

Són temes recurrents del *Llibre del Desassossec* el tedi de viure, la qual cosa converteix l'autor en precursor de l'existencialisme, i la crisi del jo. És això darrer el que ens ha mogut a comparar-lo amb el *Zhuangzi*. Comparar dos textos separats per vint-i-quatre segles de diferència pot ser temeritat i temptació: duren tant les qüestions que es posa el pensament? Creiem que sí. Intentarem determinar si hi ha identitat entre el concepte de *jo* del *Zhuangzi* i el del *Llibre del Desassossec*, quins són els problemes que posa aquest concepte i quins efectes té en els autors dels textos. Aquests són els objectius principals. Abans d'abordar-los exposarem els treballs més recents sobre el concepte de *jo* en el *Zhuangzi*. Per altra banda, també exposarem la possibilitat teòrica de comparar dos textos tan allunyats culturalment. Ho farem mitjançant l'exposició d'un treball de Slingerland sobre la metàfora des del punt de vista de la lingüística cognitiva. Al final del treball intentarem establir quins varen ser els punts de contacte de Pessoa amb Àsia. Ho farem analitzant les al·lusions a Àsia que apareixen al text estudiat i també exposant els textos que sobre les cultures d'Àsia varen estar al seu abast.

Per a l'anàlisi del *Llibre del Desassossec* hem elaborat una base de dades amb els camps següents: citació, tema (essència, canvi continu, alteritat, consciència, no acció i Àsia –amb possibilitat d'introduir subtemes) i text. Hem introduït dues-centes trenta-sis citacions classificades amb aquest sistema.

Fins ara els estudis sobre els fonaments filosòfics de Pessoa s'han fet només tenint en compte les tradicions occidentals de pensament. No coneixem cap altre treball que hagi recorregut a tradicions orientals per analitzar el *Llibre del Desassossec*. Al final del treball mantenim que no és possible demostrar cap influència del pensament oriental sobre Pessoa, i que el pensament reflectit en l'obra analitzada es pot explicar des de la filosofia europea. Creiem, tanmateix, que la comparació amb el *Zhuangzi* ofereix perspectives noves d'interpretació del *Llibre del Desassossec*, per similitud o per contrast, de manera que pot beneficiar-se dels estudis crítics que s'han dedicat a estudiar el text xinès. Aquesta vol ser la nostra aportació.

Tot i que hem fet servir més d'una traducció del *Zhuangzi*, el citarem sobretot per la versió anglesa de Palmer & Breuilly (1995). El *Llibre del Desassossec* el citarem per la versió catalana ja esmentada. En fer-ho ens referirem al número de fragment (o al títol si es tracta d'un dels grans fragments) i a la pàgina d'aquesta edició.

1. Les claus del pensament de Zhuangzi. Estudis crítics.

J.-F. Billeter (2003) divideix el seu estudi en quatre parts, que es corresponen amb quatre conferències o lliçons sobre el *Zhuangzi*¹, concretament: “El funcionamiento de las cosas”, “Los regímenes de la actividad”, “Una apología de la confusión”, “Un paradigma de la subjetividad”. En conjunt, aquest llibre de Billeter se centra en quatre punts: (i) el mètode de traducció de Billeter, (ii) les informacions sobre l’obra estudiada i el seu autor, (iii) les possibilitats d’encaix del contingut doctrinal del *Zhuangzi* en les tradicions de pensament asiàtic, i (iv) l’emergència d’un tipus de pensament proper al *Zhuangzi* en la cultura europea contemporània.

L’obra de Billeter és original, especialment pel punt (iv) dels que acabem d’assenyalar: cercar dins la nostra contemporaneïtat rastres d’una obra escrita ara fa vint-i-quatre segles és un repte intel·lectual que només pot enunciar aquell que és capaç d’extreure d’uns textos que defugen l’estil argumentatiu tant com poden unes categories conceptuals que transcendeixen la realitat immediata. Aquesta voluntat de comprensió és evident ja en el primer dels punts que hem assenyalat, el mètode de traducció, que es basa més en la recerca de sentit que no en la literalitat del text².

Aquesta manera de cercar el sentit per si sol, lluny de fórmules viciades per la tradició, respon al mateix impuls per aclarir la realitat que porta l’autor a posar en entredit la pertinença del *Zhuangzi* al taoisme. L’observació que hi ha diferències ideològiques entre el *Zhuangzi* i el *Daodejing* (que exemplifica amb la diferent concepció sobre l’origen de les coses, inexistent al primer i possible al segon), juntament amb la nota erudita sobre Guo Xiang (segles II-III) assenyalat com a responsable de la vinculació del *Zhuangzi* al taoisme, vol demostrar que no és tan fàcil la classificació del pensament que sustenta aquesta obra, o bé que sota el paraigua del taoisme s’aixopluguen tradicions que no són totalment homogènies.

Sigui com sigui, Billeter reïx a mostrar algunes constants del pensament de Zhuangzi i les lliga amb els recursos expressius del text que les vehicula. En concret, i en referència al primer punt, els canvis de règim de consciència i l’oblit de si és la manera, segons Billeter, en què Zhuangzi aborda la necessitat de no oposar-se al canvi constant de les coses.³

¹ De fet, trobem la traducció del títol original poc afortunada: hauria estat millor traduir *Leçons sur Tchouang-tseu* com a *Lecciones sobre Zhuangzi*.

² «Cuando encuentro en un texto una descripción que la experiencia confirma, es que he leído bien, sobre todo cuando se trata de una descripción de lo infinitamente cercano que forma el substrato más universal de nuestra existencia». J.-F. Billeter, *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*, p. 46.

³ «Al estar sentado en el olvido, Yan Hui abandona la acción, pero es para volver a ella llegado el caso. Actuará superiormente porque “se unirá a las metamorfosis de la realidad”, en todo momento sabrá

L'exemple del nedador en aigües turbulentes o el del cuiner (més aviat carnisser) del *Zhuangzi* fan palesa la bondat d'aquest deixar-se dur lluny de la consciència, però també fan possible el difícil maridatge entre la noció del *wuwei* (no-acció), el canvi continu i l'actuació de l'home, justament en el terreny de la no consciència. És potser una paradoxa? Sí, en el sentit que una paradoxa no és un oxímoron, sinó una contradicció només aparent. D'aquí, segons Billeter, el recurs estilístic a la paradoxa que fa repetidament *Zhuangzi*. Però també és aquí on Billeter troba la font de la renúncia a l'estil argumentatiu de *Zhuangzi* en benefici de la descripció (i de la narració, hi hauríem d'afegir). Certament, cap altre registre no pot situar-se tan a prop de l'esborrament (fictici, és clar), de la veu que parla: la descripció (i la narració) posa l'èmfasi en el referent. En aquest punt Billeter (2003, 35) recolza sobre Wittgenstein. Quan l'argumentació és inevitable, aleshores *Zhuangzi* recorre al diàleg dramàtic, que és una manera de posar el receptor en relació directa amb una situació que, per les seves característiques, comporta sempre una descoberta, un canvi de "règim d'activitat" en paraules de Billeter –segons ell, un concepte nuclear de la doctrina de *Zhuangzi*. És també, segons opinió d'Alter (1981) citada per Billeter (2003, 104) un estil propi d'una bona part dels textos bíblics (sobretot els Evangelis i també aquells de l'Antic Testament on apareixen personatges –per tant, els que no són lírics com els salms o sapiencials com els proverbis o el Llibre de la Saviesa).

Billeter (2003, 84) veu en la importància que *Zhuangzi* confereix als canvis de règim d'activitat una manera d'acostar el receptor a la seva postura epistemològica, centrada en la necessitat de contemplar-se a un mateix i a les forces que actuen en el cos des de fora de la pròpia consciència. Com no havien de ser l'estil paradoxal i la renúncia a l'argumentació requisits d'estil de *Zhuangzi*! Billeter comenta un diàleg del llibre sisè del *Zhuangzi* entre Confuci i Yan Hui. Yan Hui explica al mestre que ha progressat perquè s'ha instal·lat en l'oblit de tot i, per tant, ha après a deslliurar-se de la consciència. Confuci reconeix el mèrit del deixeble i li concedeix avantatge sobre ell mateix.

Aquí resideix el lligam entre els dos punts doctrinals més destacats per Billeter: deslliurar-se de la consciència quan la consciència allunya del fluir normal del món. Aquest és també segons l'autor, el punt de trobada del *Zhuangzi* amb autors occidentals

hacer la síntesis de las transformaciones en curso». J.-F. Billeter, *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*, p. 114.

contemporanis com, sobretot, els surrealistes (però també cita Carrol, Proust i, més enrere, fins i tot Stendhal).⁴

Un treball que per als nostres interessos complementa la lectura de Billeter és Wang (2000), primer perquè ajuda a aclarir conceptes bàsics i després perquè, en certa manera, emprèn un viatge en direcció oposada al de Billeter: examina el *Zhuangzi* des d'una lògica contemporània i/o occidental. Així, la impossibilitat de l'origen de les coses que Billeter, com hem vist, analitza per oposició amb el *Daodejing*, en Wang és explicada per contrast amb la causa primera d'Aristòtil. Més encara, la base argumental d'aquesta posició del *Zhuangzi*, identificada amb el canvi continu, en Wang s'exposa aclarint que no és idèntica a la proposta d'Heràclit, sinó una implicació de la teoria del llenguatge proposada al *Zhuangzi*: més que el canvi perpetu de les coses, l'èmfasi aquí es posa en l'adaptació de la consciència a les coses. L'harmonia és això: l'adaptació als canvis. I és d'aquí que Wang extreu que les propostes de *Zhuangzi* són d'intenció soteriològica...⁵ Una altra vegada ens apareix la paradoxa: com pot ser d'intenció soteriològica l'esborrament del subjecte? Wang la resol per la força de la motivació salvífica: la deconstrucció no és negativa perquè vol servir un propòsit constructiu.⁶

Wang assenyala tres instàncies de deconstrucció en el *Zhuangzi*: la del cos, la de les emocions i la del subjecte que pensa. El cos i les emocions cada dia canvien i només és il·lusió la identificació d'instàncies successives en un mateix ésser. Ésser alguna cosa implica un atribut, sentir-se d'una determinada manera implica un predicatiu, en els dos casos qualitats passatgeres atribuïdes a un subjecte canviant. Però pensar alguna cosa implica un objecte. La tercera de les instàncies a deconstuir afegeix, doncs, per via de la transitivitat un segon pla d'enfocament: jo que penso i una cosa fora de mi en la qual penso. És l'alteritat, una incertesa, segons *Zhuangzi*,⁷ i, per això, una impossibilitat de

⁴ «Me pregunto si, sobre este tema (y sobre otros), el pensamiento de Zhuangzi no está destinado a encontrarse con una labor que se está llevando a cabo soterradamente en las profundidades de nuestra cultura. Nuestro paradigma del sujeto y de la subjetividad, del dualismo de la mente y el cuerpo, se tambalea, somos conscientes de ello, pero seguimos presos en él a falta de alternativa. Sólo algunas mentes visionarias han presentado, en ciertos momentos, lo que podría ser el nuevo paradigma. Pienso en los surrealistas, que a veces han sido proféticos. Algunas de sus intuiciones más fulgurantes los colocan muy cerca de las visiones del Zhuangzi». J.-F. Billeter, *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*, p. 180.

⁵ «I define Zhuangzi's philosophy mainly as a soteriological or therapeutic philosophy, a philosophy freeing human minds from any fixation and guiding them in reconciling themselves with all changes». Y. Wang, «Philosophy of change...», p. 346.

⁶ «In carrying out its therapeutic effect, deconstructive strategy as negative strategy has irreplaceable role to play. Because Zhuangzi's motif is a constructive or positive one, however, deconstruction, in serving Zhuangzi's motif, is not passive but active, not negative but positive». Y. Wang, «Philosophy of change...», p. 352.

⁷ «Real understanding has to have something to which it is applied and this something is itself uncertain. So how can I know that what I term Heaven is not human? Or that what I call human is not Heaven». *Zhuangzi*, p. 47.

legitimar per contrast el jo que pensa, fins al punt que fins i tot subjecte i objecte es poden arribar a confondre, com en el famós somni de la papallona, al capítol segon del *Zhuangzi*: «had I been Chuang Tzu dreaming I was a butterfly, or a butterfly dreaming I was now Chuang Tzu?»⁸.

Hi ha aquí, segons Wang, un perill de contradicció: la deconstrucció del subjecte no es pot entendre com una opció pel no-ésser enfront de l'ésser perquè aleshores ésser i no-ésser se justifiquen mútuament sobre un eix d'oposició binària, i *Zhuangzi* ja alerta que aquesta és la justificació del canvi continu: “això” implica “allò” i al contrari, un terme no existeix sense l'altre i, segons l'ocasió, un es transforma en l'altre. El savi no ha d'entrar en el joc, sinó cercar el Tao, el pivot de l'oposició⁹, que no és altre que l'oblit de l'ésser, no el no-ésser, sinó un pla superior de desvinculació de l'oposició¹⁰.

Així, doncs, segons Wang, la “salvació” que ofereix *Zhuangzi* es basa en la deconstrucció de l'ésser, de les emocions, del pensament: no en la destrucció, sinó en la recerca d'un lloc alliberat del binarisme que impulsa el canvi continu. Aquest lloc és el pivot de totes les oposicions, el centre del disc, i només és assolible pel *wangji* (l'oblit del jo). Al *Zhuangzi* hi ha prou narracions i diàlegs que apunten cap a tot això, però també n'hi ha en la literatura contemporània occidental, com apunta Billeter.

Berkson (2005), també des d'un punt de vista comparatiu ha establert les bases soteriològiques de les dues grans tradicions genuïnament xineses: el confucianisme tendeix cap a una salvació per l'ésser, mentre que *Zhuangzi* proposa la salvació pel no ésser. Assajant una classificació més ampla, arriba a proposar una escala que combina ésser/no-ésser i objectiu a assolir, de manera que el pensament confucià queda en un extrem (ésser en benefici dels altres) i el pensament de *Zhuangzi* en l'altre (no ésser en

⁸ *Zhuangzi*, p. 20, i hi podem afegir «*Meng Sun Tsai alone has awoken. People cry, so he cries. He considers everything as his own being. How could he know that others call something their own particular self? You dream you are a bird and rise into the Heavens. You dream you are a fish and swim down deep into the lake. We cannot tell now if the speaker is awake or asleep. [...] Don't struggle, go with the flow and you will find yourself at one with the vastness of the void of Heaven*». *Zhuangzi*, p. 56.

⁹ «*because there is, there is not, and because there is not, there is. Thus it is that the sage does not go down this way, but sheds the light of Heaven upon such issues. This is also that and that is also this. The 'that' is on the one hand also 'this', and 'this' is on the other hand also 'that'. [...] When 'this' and 'that' do not stand against each other, this is called the pivot of the Tao. This pivot provides the centre of the circle, which is without end, for it can react equally to that which is and to that which is not*». *Zhuangzi*, p. 12.

¹⁰ «*To elude falling into the trap of oppositional category while subverting the closure of self, Zhuangzi appeals to the third category – “forgetting self” (wangji), which asserts neither self or non-self. Zhuangzi notion of no-self is precisely the notion of forgetting the self*». Y. Wang, «Philosophy of change...», p. 355.

benefici d'una manera natural de viure); entremig, el sant cristià i el bodhisattva del budisme mahayana, que sacrifiquen l'ésser pels qui sofreixen¹¹.

L'autor explica les diferències entre el pensament confucià i el pensament de Zhuangzi per la relació diferent que estableixen amb la temporalitat, la natura i la societat. El confucianisme proposa un camí de millora gradual, en què una part de l'ésser, el *xin* (cor i ment) actua de guia fins que s'assoleix la virtut. Aquest procés pot haver començat abans del naixement del subjecte, que és una part més del llinatge familiar (d'aquí la veneració dels ancestres), i deixarà rastre després de la seva mort amb el *ming* (nom, fama). Al contrari, Zhuangzi no cerca ni venerar els ancestres ni perdurar més enllà de la mort, i, si bé el procés d'oblit relatat al capítol 6¹² no deixa de ser un procés –i per tant marcat per la temporalitat– només aspira a un estat d'harmonia amb un univers canviant, el qual no assegura la pervivència de res. Una altra vegada, doncs, Zhuangzi ens ofereix una paradoxa¹³, però, com totes, soluble amb un millor coneixement dels termes: cal un procés (una narrativa i, per tant, temporal) per oblidar-se dels processos, no pas per acumular res.

Els dos darrers termes esmentats per Berkson, natura i societat es poden veure com dos extrems del mateix contínuum, en què Zhuangzi seria molt pròxim a la natura i els confucians més pròxims a la societat. Berkson tradueix *tian* no com a “cel”, que és el més freqüent, sinó com a “natura”, per oposició a *ren*, “humà”. Seguir la natura, per Zhuangzi, és actuar d'acord amb les pròpies inclinacions una vegada que s'ha abandonat tot artifici imposat per la societat¹⁴. D'entre els confucians, Mencí és el més proper a aquesta postura, si bé el seu concepte de bondat natural no el fa renunciar a la base

¹¹ «Zhuangzian no-self is quite different from the Christian saint (or Mahayana Bodhisattva), because the self is not given up for the sake of other, but rather for the sake of natural, easy, skillful living. In a sense, then, we thus have the beginnings of a crude typology in these three categories: 1. Self for the sake of (and constituted by) others (Confucians); 2. Selflessness for the sake of others (Christian saint, Buddhist Bodhisattva); 3. Selflessness for the sake of natural, skillful living (Zhuangzi)». M. A. Berkson, «Conceptions of self...», p. 322.

¹² Diàleg entre Confuci i Yan Hui, *Zhuangzi*, p. 57-58.

¹³ «Here we see a paradoxical dimension of Zhuangzi's thought: The achievement of the very momentary awareness that enables the undoing of narrative temporality (and thus the realization of no-self) depends on cultivation which can only be understood through narrative temporality». M. A. Berkson, «Conceptions of self...», p. 310.

¹⁴ «My description of wisdom has nothing to do with benevolence and righteousness, it is to do with being wise in one's own virtue, nothing more. My description of being wise has nothing to do with benevolence and righteousness, it is that one should be led by one's innate nature, nothing more. When I talk about having good hearing, I don't mean just listening, but listening to yourself. When I talk about good eyesight, I don't mean just looking, but looking at yourself. The fact is that those that do not see themselves but who see others, who fail to get a grasp of themselves but who grasp others, take possession of what others have but fail to possess themselves. [...]. In such cases, [...], such a person is just as deceived and just as wrong». *Zhuangzi*, p. 69-70.

fortament social del confucianisme. Xunzi, en canvi, postula la necessitat que l'home corregeixi la seva pròpia naturalesa.

Aquestes oposicions entre confucianisme i Zhuangzi són interessants, perquè mostren dues maneres diferents de difuminar les fronteres del jo: per expansió o per dissolució. La primera és pròpia dels confucians; la segona, de Zhuangzi. Per als confucians, el jo es defineix per les relacions que manté amb altres éssers en diferents dimensions: els iguals, els jeràrquicament superiors o inferiors, els anteriors, els posteriors, etc. Berkson cita a favor d'aquest argument un fragment del *Da xue* que explica com els antics per millorar el món començaven millorant-se ells mateixos, la família, i l'estat. És així que es pot dir que el jo confucià es pot expandir fins assolir dimensions còsmiques. Al contrari, el jo del *Zhuangzi* tendeix a la dissolució dins la natura, com afirma Confuci (personatge del *Zhuangzi*) quan entén per les explicacions de Yen Hui què vol dir seure en l'oblit¹⁵.

Ben mirat les dues maneres de trencar les fronteres del jo (expansió i dissolució) exigeixen una definició del jo relativa a altres coses que l'envolten, en els dos casos una relació amb el cosmos, que és més interferida per la societat i la cultura en el confucianisme i més oberta als ritmes de la natura en *Zhuangzi*¹⁶. Jones & Culliney han relacionat aquesta connexió del jo taoista i els ritmes de la natura amb la teoria del caos. D'aquesta manera defineixen el jo del taoisme com a jo fractal, és a dir, una realitat que es pot entreteixir de manera inconsútil amb sistemes afins (*affinitive systems*). Això supera la tradicional visió de l'univers com a complex reduïble a un nombre discret de dimensions. Al contrari, segons els autors, que en això segueixen les propostes teòriques de Mandelbrot¹⁷, entre una superfície (bidimensional) i un espai (tridimensional) hi ha encara un infinit de formes intermèdies possibles, i posen els exemples de l'estructura d'un núvol o d'una esponja.

¹⁵ «Confucius said, "If you are one with the great Way, then you no longer have preferences. If you are one with the cosmos, you are transformed. If this is what you have done, then I would like to follow you"». *Zhuangzi*, p. 58.

¹⁶ «The self in Daoism is relational; it is defined in relation to all other things. The relational self is inseparable from the larger structure of society, nature, and the universe. Consequently, the self of Daoism orients itself beyond itself to the world of other selves, and especially to the world of nature. Daoism does not give the human perspective a privileged position, as it is usually given in the Western intellectual tradition. Hence, perspective and the overcoming of the human-centered view are crucial for understanding the place and role of the human individual and the human species in the greater universe». D. Jones & J. Culliney, «The fractal self and the organization of nature...», p. 644.

¹⁷ «Mandelbrot proved that intricate, repetitive patterns appear in the universe over a vast range of scale and that nature created structure in a continuum of seamless dimensionality». D. Jones & J. Culliney, «The fractal self and the organization of nature...», p. 645.

A partir d'aquí Jones & Culliney procedeixen a transposar conceptes de la teoria del caos a l'àmbit del taoisme. D'aquesta manera, el *continuum dimensional* (dimensionalitat inconsútil, en traducció literal) és el *Dao*; el jo cerca *congruència fractal* dins un *sistema afí* (la natura); el *wuwei* (no-acció) és *congruència perfecta*, que l'individu pot assolir després d'anys d'entrenament a la recerca de la integració fractal en la fluïdesa del món.

En l'entorn de la teoria del caos, Jones & Culliney identifiquen el *Dao* com a principi d'autoregulació o autoorganització de la natura¹⁸, i el savi com a transmissor del *Dao*, quan domina el *wuwei*, de l'equilibri entre yin i yang. De fet, aquest equilibri té un paral·lel en la teoria del caos: qualsevol sistema autoregulat tendeix cap al caos i és precisament al caire mateix del caos on més actiu es mostra. El caire del caos separa el caos profund i el "reialme gelat" (*frozen realm*), on els elements d'un conjunt deixen d'interactuar i fan que el complex torni rígid i acabi per immobilitzar-se. Bé, doncs, segons Jones & Culliney, simulacions computeritzades de sistemes complexos demostren que el funcionament òptim es produeix al caire del caos, on, fins i tot, es donen casos de transcendència –anomenada *emergència* en la teoria–: es produeix un canvi qualitatiu en el sistema, que és capaç fins i tot de descobrir nous espais que funcionin d'atractors per a la seva expansió fractal. Segons els autors, les paradoxes pròpies del taoisme es poden relacionar amb "ones d'emergència" típiques de l'ebullició pròpia del caire del caos¹⁹.

D'aquesta aplicació que fan Culliney & Jones de la teoria del caos al taoisme sorgeixen, més enllà de l'explicació de conceptes per via especulativa, dues conclusions interconnectades: (i) el savi ha de desfer el jo per integrar-se en el sistema²⁰, i (ii) no és cert que el *wuwei* sigui ateleològic: finalment, cerca transmetre el *Dao* per fer evolucionar el sistema cap a un món més harmònic²¹.

¹⁸ «*In keeping with chaos theory, we would say Dao constitutes self-regulation and self-organization*». D. Jones & J. Culliney, «*The fractal self and the organization of nature...*», p. 646.

¹⁹ Jones & Culliney ho apliquen al *Laozi* (en versió de Ch'en 1977), però no hi ha en aquest punt concret, contradicció entre Zhuangzi i Laozi: «*The circularity and reversions between being and nonbeing, having and not-having, likewise evoke images of waves of emergence –new worlds bubbling up at the edge of chaos. According to the circular movement of Dao, or fan, the myriad things are capable of changing their forms to generate new emergent patterns in the world.*

The myriad things shoulder the yin vapors / and embrace the yang / and through the [blending] of these vapors / [the generative forces of yin and yang] / They attain a state of harmony. (Ch'en 1977, 207)». D. Jones & J. Culliney, «*The fractal self and the organization of nature...*», p. 652.

²⁰ «*To accomplish this adeptness the self must manifest an evolving attitude to selflessness –the merging of self and system*» «*The fractal self and the organization of nature...*», 650.

²¹ «*The sage alters nature by deftly participating in the emergent moment –by affecting and effecting the infinity of future form and pattern that opens up the transition toturbulence. Sages know the world but change it in a caring and loving way. Through their fractal participation they promote the evolutionary well-being of the system*». D. Jones & J. Culliney, «*The fractal self and the organization of nature...*», p.

En resum, les constants del pensament de Zhuangzi que ens aporten aquests precedents teòrics són les següents: (a) la necessitat d'adaptació al canvi continu (Wang, Berkson, Jones & Culliney), (b) la impossibilitat de legitimar el contrast entre el jo pensant i l'objecte del pensament (Wang), (c) la fugida del binarisme ésser/no-ésser (Wang), (d) la dissolució del jo (Berkson, Jones & Culliney), (e) la recerca d'un món més harmònic (Jones & Culliney, Berkson), (f) els canvis de règim de consciència (Billeter), (g) l'estil paradoxal (Billeter, Berkson, Jones & Culliney), (h) el recurs al diàleg (Billeter).

Tots aquests punts són fàcilment integrables en quatre:

1. el subjecte (b, d, f) (“sóc (diferent del món?)”, “desaparec?”, “com sóc quan penso o sento?”)
2. el verb: (c, a) (“sóc o no sóc?”, “què he de fer?”)
3. l'objecte (e) (“què pretenc?”)
4. l'estil (g, h) (“com ho dic?”).

2. És possible comparar Zhuangzi i Pessoa?

Per l'objectiu que ens hem marcat en aquest treball, la passa immediatament següent a l'exposició del pensament de Zhuangzi hauria de ser la recerca de fragments del *Llibre del Desassossec* comparables amb el *Zhuangzi* sobre els quatre plans que acabem de marcar. Tanmateix, abans d'emprendre una tasca intuïda com a necessària i abans de posar en contacte dues realitats separades per vint-i-quatre segles i totes les fronteres lingüístiques i culturals, ens preguntem si tal comparació és teòricament possible. Aquesta és la mateixa pregunta que es formula Slingerland quan intenta comparar el jo cartesià amb el jo del *Zhuangzi*. La resposta és que malgrat totes les diferències possibles a la superfície, hi ha una “gramàtica metafísica més profunda” (*deeper metaphysical grammar*) que compartim en tant que humans. El fonament teòric d'aquesta suposició és la teoria de la metàfora així com l'explica la lingüística cognitiva. Slingerland recolza en Lakoff & Johnson en aquest punt. Aquests dos lingüistes cognitivistes expliquen que la metàfora no és, contràriament a la suposició tradicional, un recurs retòric afegit com a embelliment a l'expressió, sinó una manera de traslladar estructures de significat des de l'experiència primària (sensoriomotriu) a esquemes conceptuals més abstractes precisament per fer-los més entenedors i més assequibles al raonament: l'afecte (abstracte) és “càlid” (concret), l'important (abstracte)

652.

és “gros” (concret), etc. La hipòtesi és que, si això és així, aleshores hi ha d’haver poca diferència entre el llenguatge metafòric de diferents cultures expressat en llengües diferents²².

Slingerland aplica la metàfora del *jo*, analitzada per Lakoff & Johnson en anglès, a l’anàlisi del *jo* en el *Zhuangzi*. Parteix d’una concepció dicotòmica de la persona ja exposada per Lakoff & Johnson²³ i que recull l’esquema següent:

Esquema SUBJECTE-JO (*SUBJECT-SELF*)²⁴

Una Persona	→	El Subjecte
Una Persona o Cosa	→	El Jo
Una Relació	→	La Relació Subjecte-Jo.

Dues realitzacions concretes d’aquesta metàfora general en forma també metafòrica són, en la proposta de Lakoff & Johnson, el *jo* locatiu i el *jo* essencial²⁵:

JO COM A RECIPIENT

Una Persona → El Subjecte

Un Recipient → El Jo

Objectes en un Recipient → Qualitats
del Jo

JO ESSENCIAL

Persona 1 → El Subjecte, amb

l’Essència

Persona 2 → Jo 1, el Jo Real (encaixa
amb l’Essència)

Persona o Cosa 3 → Jo 2, no el Jo Real
(no encaixa amb l’Essència)

Aquests dos esquemes es comprimeixen en un:

JO ESSENCIAL MÉS JO COM A RECIPIENT

Dins el recipient → Jo 1 (encaixa amb el Subjecte/Essència)

Cara exterior del recipient → Jo 2 (no encaixa amb el Subjecte/Essència).

Aquest esquema metafòric permet extreure les conclusions següents:

a. Coses pròpiament externes dins el recipient → Subjecte en mal estat

²² «Because human bodies are quite similar the world over, and the types of environments human beings face are also shared in most important respects, one would expect to find a high degree of similarity with regard to conceptual metaphors across human cultures and languages, especially with regard to primary metaphor». E. Slingerland, «Conceptions of the self in the Zhuangzi...», p. 327.

²³ «this schema reveals not only something deep about our conceptual systems but also something deep about our inner experience, mainly that we experience ourselves as a split» (Lakoff & Johnson, 269; citat a E. Slingerland, «Conceptions of the self in the Zhuangzi...», p. 329).

²⁴ «In this SUBJECT-SELF schema, the Subject is always conceived of as person-like and with an existence independent from the Self or Selves; it is the locus of consciousness, subjective experience, an our “essence” –everything that makes us who we are. The Self encompasses everything else about the individual, and can be represented by a person, object, location, faculty, physical organ, body, emotion, social role, personal history, et cetera». E. Slingerland, «Conceptions of the self in the Zhuangzi...», p. 328.

²⁵ E. Slingerland, «Conceptions of the self in the Zhuangzi...», p. 329-330.

- b. Coses pròpiament internes fora del recipient → Subjecte en mal estat
- c. Coses pròpiament externes fora del recipient → Subjecte en bon estat
- d. Coses pròpiament internes dins el recipient → Subjecte en bon estat

Aquest esquema metafòric, com que en el pla concret funciona amb elements a l'abast de qualsevol humà (dins / fora, propi / improp), fa que es pugui aprofitar per expressar conceptes externs en qualsevol llengua. Slingerland aporta, de la mà de Lakoff & Johnson, algunes frases fetes en anglès, com «I'm sorry, I just wasn't myself yesterday» o «She seems friendly, but that is just a façade», que podem exportar immediatament al català («Perdona, ahir no era jo [quan et vaig dir allò]» o «Sembla maca, però [alerta!] només és una façana»). És aquesta base comuna arrelada en l'experiència sensoriomotriu la que ens permet entendre directament el llenguatge metafòric del *Zhuangzi*, com en aquest fragment aportat per Slingerland i que exemplifica la conclusió (a) de l'esquema anterior:

«Death and life, preservation and destruction, failure and success, poverty and wealth...all these represent the vagaries of affairs and the movement of fate. Day and night they alternate before you...but they are not worth disturbing your harmony, they should not be allowed to enter into [...] the Storehouse of the Numinous».

Slingerland explica el *wuwei* precisament com a tipus de relació entre el jo i el subjecte. En aquest cas l'esquema metafòric invocat és el següent:

FORÇA EXERCIDA SOBRE UN OBJECTE = REPRESSIÓ D'UN OBJECTE

Una Persona → El Subjecte

Un Objecte Físic o Agent → El Jo o Manifestació del Jo (part del cos, òrgan, facultat, etc.)

Força Exercida sobre un Objecte o Agent → Repressió del Jo

Absència de Força Exercida sobre un Objecte o Agent → Llibertat del Jo.

Aquesta metàfora permet a l'autor explicar tant l'actuació del cuiner (o carnisser) Ding²⁶. És el mateix esquema que reproduïm en català quan ja dominem una habilitat (i no només física): «ja em deixo anar», «ja m'he amollat». En certa manera, segons Slingerland, el *wuwei* és això: el subjecte no força el jo a fer res.²⁷

²⁶ «Now I practise with my mind, not with my eyes. I ignore my sense and follow my spirit» *Zhuangzi*, p. 23.

²⁷ «The wuwei metaphor is sometimes based on the SUBJECT-SELF and SELF-CONTROL AS FORCED MOVEMENT schemas, where it refers to a lack of forced movement imposed by the Subject upon the Self: there is “no doing” because the Subject is not doing anything to the Self, although the Self or Selves may be (and

La importància del treball de Slingerland no és tant l'aportació d'una nova interpretació de conceptes bàsics del pensament de Zhuangzi com el *jo* (i el subjecte) i el *wuwei*, sinó, en un nivell anterior, la demostració que aquests termes són explicats d'una manera que podem compartir des d'altres formes d'expressió sense que les diferències culturals hagin de suposar obstacles insalvables. Al contrari, Slingerland, amb Lakoff & Johnson, fa veure que el llenguatge metafòric que fa servir Zhuangzi a l'hora d'explicar aquests conceptes abstractes parteix de la realitat sensoriomotriu que comparteixen tots els humans. No hi ha, doncs, impossibilitat de comprendre el sistema ideològic de Zhuangzi ni de comparar-lo amb altres sistemes. Aquest darrer és el nostre objectiu. Intentarem trobar dins el *Llibre del Desassossec* de Fernando Pessoa conceptes comparables als que hem trobat al *Zhuangzi*.

3. Les claus del pensament de Zhuangzi dins el *Llibre del Desassossec*.

Recercarem ara dins el *Llibre del Desassossec* expressions que puguin respondre les preguntes que hem formulat com a expressions dels quatre eixos del pensament de Zhuangzi que hem extret dels estudis crítics ressenyats.

A. El subjecte [(b, d, f) (“sóc (diferent del món?”), “desaparec?”), “com sóc quan penso o sento?”)]

A1. La impossibilitat de legitimar el contrast entre el jo pensant i l'objecte del pensament : “Sóc (diferent del món?)”.

Probablement aquest és el leitmotiv del *Llibre del Desassossec*: la impossibilitat de reconèixer-se diferent dels altres. Les mostres d'aquesta constant són freqüents, des de l'expressió exacta del problema metafísic²⁸, a les repercussions epistemològiques²⁹ i a l'ètica³⁰.

usually are) very active. Alternately, wuwei can refer to a unitary Subject “doing nothing”, usually because it is the world (the Way or the “inevitable movement” of things) that is providing the motive force and “carrying” the Subject in the proper direction». E. Slingerland, «Conceptions of the self in the Zhuangzi...», p. 334.

²⁸ «¿Coneix algú les fronteres de la seva ànima, perquè pugui dir –jo sóc jo?» (§364, p.354). «¿Per a què mirar els crepuscles si tinc en mi milers de crepuscles diversos –alguns dels quals no ho són– i si, a més de mirar-los dins meu, jo mateix els sóc, per dins?» (§215, p.223)

²⁹ «L'experiència de la vida no ensenya res, com la història no informa de res. La vertadera experiència consisteix a restringir el contacte amb la realitat i augmentar l'anàlisi d'aquest contacte. Així la sensibilitat s'amplia i aprofundeix, perquè en nosaltres hi és tot; n'hi ha prou que ho cerquem i ho sapiguem cercar» (§138, p. 145).

³⁰ «Un dels meus neguits constants és comprendre com és que existeix altra gent, com és que hi ha ànimes que no són la meva, consciències estranyes a la meva consciència que, pel fet de ser consciència, em sembla que és l'única» (§317, p.313). «Col·laborar, relacionar-se, actuar amb altres, és un impuls metafísicament morbós. L'ànima que és donada a l'individu, no ha de ser deixada a les seves relacions amb els altres. El fet diví d'existir no ha de ser lliurat al fet satànic de coexistir (§209, p.217).

Hi ha, doncs, una dificultat òbvia per fixar les fronteres del jo i per reconèixer l'alteritat: ni es poden reconèixer els límits del jo ni es poden reconèixer els altres com a diferents d'aquest jo i, per això mateix, no es poden establir relacions socials ni normes de comportament. És interessant que en aquest estat de coses Pessoa ens ofereixi dos arguments que són presents al *Zhuangzi*: (i) la impossibilitat de fixar subjecte i objecte del somni, i (ii) el viatge interior.

(i) El somni de la papallona: és ben coneguda la història del somni de continguda al *Zhuangzi*³¹. Tot i les protestes de Möller (1999), basades en el comentari de Guo Xiang (segle III-IV), sobre la no persistència del jo al llarg de les transformacions³², aquesta és la manera tradicional en què s'ha transmès la història³³. Independentment del text exacte original, i fins i tot deixant de banda si hi ha identitat del jo de la papallona i el jo de Zhuang Zhou (nom propi de Zhuangzi) es manté el dubte «qui ja somniat què?», i aquest mateix dubte apareix dues vegades al *Llibre del Desassossec*:

*¿Qui sap si els paisatges dels meus somnis no són la meua manera de somniar-te? Jo no sé qui ets tu, ¿però sé del cert què sóc jo? ¿Sé jo què és somniar per saber què val dir-te somni meu? ¿Sé jo si no ets una part, qui sap si la part essencial i real, de mi? ¿I sé jo si no sóc jo el somni i tu la realitat, jo un somni teu i no tu un Somni que jo somnio?*³⁴.

*Oh felicitat pàl·lida!... L'eterna estada a l'entreforc dels camins!... Jo somnio i per darrere la meua atenció somnia amb mi algú... I potser jo no sóc més que un somni d'aquest Algú que no existeix...*³⁵

(ii) El viatge interior

³¹ «Once upon a time, I, Chuang Tzu, dreamt that I was a butterfly, flitting around and enjoying myself. I had no idea I was Chuang Tzu. Then suddenly I woke up and was Chuang Tzu again. But I could not tell, had I been Chuang Tzu dreaming I was a butterfly, or a butterfly dreaming I was now Chuang Tzu? However, there must be some sort of difference between Chuang Tzu and a butterfly! We call this the transformation of things» *Zhuangzi*, 20.

³² El fragment de la papallona comentat per Guo Xiang i traduït per Möller és: «Once, Zhuang Zou fell into a dream –and then there was a butterfly, a fluttering butterfly, self-content in accord with its intentions. It did not know about a Zhou. With a sudden awakening there was, fully and completely, a Zhou. One does not know whether a Zhou dreams and then there is a butterfly, or wheter a butterfly dreams and then there is a Zhou. When there is a Zhou and a butterfly, there has to be a distinction [between them]. This is called the changing of things». H. G. Möller, «Zhuangzi's "Dream of the butterfly" ...», p. 447-448.

³³ A més de la versió ja citada del *Zhuangzi*, també a la de Giles de 1888 (traducció directa) (1926, 47), a la d'Octavio Paz (traducció mediatitzada) (2001, 53), a la de González España & Pastor-Ferrer (traducció directa) (2005, 64-65), i a la de Serra (traducció mediatitzada) (2005, 30). Vegeu les crítiques de Billeter (2003, 162 i següents) a la manipulació del *Zhuangzi* en mans de Guo Xiang.

³⁴ «Nostra Dona del Silenci», p. 508.

³⁵ «Dins la selva de l'alienació», p. 501.

El tòpic del viatge interior implica l'esborrament de fronteres entre el jo i el món circumdant. A més a més, l'esborrament de fronteres conflueix en aquest tòpic amb la no acció, el *wuwei*. No és, doncs, d'estranyar que sigui un tòpic pròxim a Zhuangzi. La veritat, però, és que en la seva versió actual, el *Zhuangzi* no l'explicita. Tanmateix, Billeter ha afirmat la relació amb el *Zhuangzi* que té un passatge del *Liezi*³⁶. En reproduïrem un fragment molt breu:

La forma perfecta del viatge consisteix en encontrarlo todo en uno mismo.

*Buscar la completión en las cosas sólo es una forma inferior del viaje*³⁷.

El fragment 452 del *Llibre del Desassossec* parla d'un jove que viatja amb la imaginació sense moure's mai de Lisboa, només col·leccionant prospectes d'agències de viatge. L'autor en parla com de «L'únic viatger amb vertadera ànima que he conegut», i l'exemple del jove li serveix per concloure «potser un dia, de vell, recordi que és no només millor, sinó més vertader, somniar Bordeus que no desembarcar a Bordeus»³⁸. No és només en aquesta ocasió que treu el tòpic: alguna altra vegada el fa servir en el mateix sentit, fins i tot refinat i elevat a categoria amb explicitació de la impossibilitat absoluta del concepte d'alteritat, com en el fragment següent:

*Transeünts eterns per nosaltres mateixos, no hi ha paisatge tret d'allò que som. Res no posseïm, perquè ni a nosaltres no ens posseïm. Res no tenim perquè res no som. ¿Quines mans estendré vers quin univers? L'univers no és meu: sóc jo.*³⁹

En una altra ocasió, i també parlant de viatges, obre tímidament la porta al concepte d'alteritat, però només com a fruit de la imaginació⁴⁰. També el viatge (interior) és una imatge de la no acció.⁴¹

La impossibilitat de trobar riquesa fora de la pròpia ànima la trobem també en un dels fragments que citen Àsia i la Xina només com a expressions hiperbòliques de distància, encara que no seria excessiu veure en la citació següent una actitud

³⁶ «Según todas las apariencias, el [relato] que vamos a ver también viene del Zhuangzi, aunque no figure en la versión que ha llegado hasta nuestros días» Billeter (2003), 145.

³⁷ Citat a Billeter (2003, 146).

³⁸ §452, p. 434.

³⁹ §123, p. 133.

⁴⁰ «Mai no desembarquem de nosaltres. Mai no arribem a altri, si no és alteritzant-nos per la imaginació sensible de nosaltres mateixos. Els vertaders paisatges són els que nosaltres mateixos creem, perquè així, essent-ne déus, els veiem com vertaderament són, que és com van ser creats. No és cap de les set regions del món aquella que m'interessa i puc vertaderament veure; la vuitena regió és la que recorro i és meva.» (§138, p. 145).

⁴¹ «La vida és un viatge experimental, fet involuntàriament. És un viatge de l'esperit a través de la matèria, i com que és l'esperit qui viatja, és en l'esperit que hom viu. Hi ha, per això, ànimes contemplatives que han viscut més intensament, més extensament, més tumultuosament que altres que han viscut externes.» (§373, p. 362).

d'afirmació d'originalitat o, si més no, de negació de filiació ideològica amb el pensament xinès:

¿Que em pot donar la Xina que la meua ànima no m'hagi ja donat? I, si la meua ànima no m'ho pot donar, ¿com m'ho donarà la Xina, si és amb la meua ànima que veuré la Xina, si la veig? Puc anar a cercar riquesa a l'Orient, però no riquesa d'ànima, perquè la riquesa de la meua ànima sóc jo, i jo sóc on sóc, amb Orient o sense.⁴²

Sigui quina sigui la filiació del pensament de Pessoa el cert és que fa servir un tòpic literari present en Zhuangzi o en el seu entorn per expressar dues idees que són al cor del pensament del mestre xinès: la integració del jo amb el món i la no acció.

A2. La dissolució del jo (“desaparec?”).

Com hem vist més amunt, Berkson contraposa dues maneres d'esborrar les fronteres del jo: l'expansió (especialment la integració en una xarxa de relacions socials, estratègia pròpia del confucianisme) i la dissolució (dins la natura, estratègia pròpia de Zhuangzi). Ja hem vist també que aquesta darrera estratègia permet també una explicació cosmològica identificable amb allò que modernament el pensament matemàtic ha anomenat l'espai fractal (Culliney & Jones).

Identificada la impossibilitat de mantenir el subjecte davant l'entorn, cal que ens preguntem per quin tipus d'estratègia opta l'autor del *Llibre del Desassossec*. La qüestió rep molt aviat una resposta explícita. Vegem de quina manera defuig el contacte amb altres membres de la societat:

Col·laborar, relacionar-se, actuar amb altres, és un impuls metafísicament morbós. L'ànima que és donada a l'individu, no ha de ser deixada a les seves relacions amb els altres. El fet diví d'existir no ha de ser lliurat al fet satànic de coexistir.⁴³

L'oposició de Berkson sobre la qual intentem entendre l'estratègia deconstructiva de Pessoa assoleix la plenitud de sentit quan descobrim que l'autor portuguès ja l'havia prevista com a disjuntiva. Llegim-ho a continuació:

*Quan em lliuro, malgrat que sembli que m'expandeixo, em limito.
Conviure és morir. Per a mi, només la meua autoconsciència és real; els*

⁴² §123, p. 132.

⁴³ §209, p. 217.

*altres són fenòmens incerts en aquesta autoconsciència, i a la qual fóra morbós prestar una realitat molt vertadera.*⁴⁴

El sentit és clar: la integració en la xarxa de relacions socials no és la sortida a la crisi del jo. La solució és la fusió amb la natura, i aquí la comparació amb l'espai fractal té molt de sentit⁴⁵, i encara que no es pot afirmar que Pessoa intuís la teoria fractal, sí que en alguna ocasió arriba a expressar la seva preocupació per l'encaix del jo en les dimensions de l'espai.⁴⁶

A3. Els canvis de règim de consciència (“Com sóc quan penso o sento?”).

Precisament tant la intuïció d'un espai que transcendeix les coordenades tridimensionals a les quals estem avesats i la voluntat de fondre's en aquest espai provoquen en l'autor la sensació que és impossible percebre'l amb les eines habituals. D'aquí la necessitat d'adaptar-hi els règims de funcionament de la consciència.⁴⁷ El somni, la son, el moment de despertar-se o el de dormir-se, la imaginació descontrolada, tots aquests estats i instruments aporten imatges i sensacions del món intuït. Les freqüents al·lusions al canvi de règim de consciència permeten que la consciència adquireixi vida pròpia⁴⁸. Això no és ben bé un recurs literari lligat a la necessitat de justificar el punt de vista de la veu narradora, és una necessitat que neix al cor de la posició teòrica de l'autor: el jo es dissol, però la consciència continua sentint-hi sense tenir-ne voluntat.⁴⁹

⁴⁴ §209, p. 218.

⁴⁵ «¿Per a què mirar els crepuscles si tinc en mi milers de crepuscles diversos –alguns dels quals que no ho són– i si, a més de mirar-los dins meu, jo mateix els sóc, per dins?» (§215, p. 223).

⁴⁶ «No sé si aquest espai interior fins i tot no deu ser només una nova dimensió de l'altre. Potser la investigació científica del futur arribarà a descobrir que tot són dimensions del mateix espai, ni material ni espiritual per això mateix. En una dimensió devem viure cos; en l'altra devem viure ànima. I hi ha potser unes altres dimensions on vivim unes altres coses igualment reals de nosaltres.» (§76, p. 89).

⁴⁷ «Potser es descobrirà que allò que anomenem Déu, i que tan palesament és en un pla diferent de la lògica i la realitat espacial i temporal, és un mode nostre d'existència, una sensació de nosaltres en una altra dimensió de l'ésser. Això no em sembla impossible. Els somnis també deuen ser alguna altra dimensió en què vivim, o un encreuament de dues dimensions; com un cos viu en l'altura, l'amplària i la llargada, els nostres somnis, qui ho sap, deuen viure en l'ideal, en el jo i en l'espai» (§76, p. 89).

⁴⁸ «Mai no dormo: visc i somnio, o millor, somnio en vida i dormint, que també és vida. No hi ha interrupció en la meua consciència: sento el que m'envolta si encara no dormo, o si no dormo bé; començo després a somniar quan dormo de veres. Així, el que sóc és un perpetu desenvolupament d'imatges, connexes o inconnexes, figurant sempre que són exteriors, unes que es posen entre els homes i la llum, si estic despert, unes altres que es posen entre els fantasmes i la sensillum que es veu, si estic adormit. De fet, no sé com distingir una cosa de l'altra, ni goso afirmar que no dormo quan estic despert, que no m'estic despertant quan dormo» (§342, p. 337).

⁴⁹ «No dormo. Entresóc. Tinc vestigis en la consciència. Pesa en mi el son sense que la consciència pesi... No sóc. El vent... Em despertat i em torno a adormir i encara no he dormit. Hi ha un paisatge de so alt i ferest més enllà del qual em desconec. Gaudeixo, circumspecte, de la possibilitat de dormir. En efecte dormo, però no sé si dormo. Hi ha sempre en allò que crec que és el son un so de fi de tot, el vent en la foscor, i, si escolto encara, el so en mi dels pulmons i del cor» (§281, p. 285).

Els conceptes de seure en l'oblit i de dejuni del cor (*fasting of the heart*) que apareixen al *Zhuangzi*⁵⁰ tenen molt a veure amb aquesta desvinculació de consciència i voluntat. En Pessoa, com al *Zhuangzi* aquesta manera de sentir sense pensar lliga perfectament amb un punt central del plantejament filosòfic: la no acció. El sentit dels dos fragments que reproduïm, de Pessoa el primer i de *Zhuangzi* el segon, lliga règim de consciència passiu, no-acció i no-ésser:

Pensar, això i tot, és actuar. Només en el somieig absolut, on res d'actiu intervé, on a la fi fins i tot la nostra consciència de nosaltres mateixos s'enfanga al llot –només aquí, en aquest tebi i humit no-ésser, l'abdicació de l'acció competentment s'ateny.

No vull comprendre, ni analitzar... Veure's com a la natura; contemplar les pròpies impressions com si fossin un camp –la saviesa és això.⁵¹

Do not hanker for fame.

Do not make plans.

Do not try to do things.

Do not try to master knowledge.

Hold what it but do not hold it to be anything.

Work with all that comes from Heaven, but do not seek to hold it.

Just be empty.⁵²

Sense ser iguals, els dos textos parlen de l'abdicació de l'acció i del coneixement i la buidor de l'ésser.⁵³

B. El verb.

B1. Ésser o no ésser.

⁵⁰ Per exemple, «*Your mind must become one, do not try to understand with your ears but with your heart. Indeed, not with your heart but with your soul. Listening blocks the ears, set your heart in what is right, but let your soul be open to receive in true sincerity. The Way is found in emptiness. Emptiness is the fasting of the heart*» (*Zhuangzi*, 29).

⁵¹ §252, p. 257.

⁵² *Zhuangzi*, 64.

⁵³ A l'hora de comparar els dos fragments teniu en compte, que, com fa Berkson, també es pot entendre «natura» per *tian* (*Heaven*).

Ja hem vist més amunt com Zhuangzi adverteix que el savi no ha de prendre mai partit per cap dels termes de la disjuntiva ésser / no-ésser, sinó que ha de cercar el pivot de l'oposició. També hem vist com Wang identifica aquest pivot amb un pla superior al d'aquesta oposició, precisament el *wangji* o oblit de l'ésser, que no es pot confondre amb el no-ésser. Això és exactament el que desitja l'autor del *Llibre del Desassossec*⁵⁴.

Expressions d'aquest tipus no són estranyes en aquesta obra⁵⁵. Fins i tot trobem dues referències de l'origen d'aquest neguit en Pessoa:

*Només l'absolut de Hegel ha aconseguit, en lletra impresa, ser dues coses alhora. El no-ésser i l'ésser no es fonen i confonen en les sensacions i les raons de la vida: s'exclouen, per una síntesi al revés.*⁵⁶

*Crec entreveure, a vegades, en les especulacions, en general confuses, dels indis, alguna cosa d'aquesta ambició més negativa que el no-res. Però o els manca l'agudesa de sensació per relatar així allò que pensen, o els manca l'acuitat de pensament per sentir allò que senten. El / fet és que allò que hi entreveig no ho veig. El fet és que em crec el primer que lliura a paraules l'absurd sinistre d'aquesta sensació sense remei.*⁵⁷

Més avall tractarem d'aquesta referència a Hegel. Pel que fa al segon fragment citat, val a dir que és una de les al·lusions a Àsia⁵⁸ amb més contingut de tot el llibre, juntament amb les que es refereixen a Omar Khayyam⁵⁹.

B2. L'adaptació al canvi continu

Les oposicions són, com hem vist en Wang, una font de dinamisme, de canvi continu. Situar-se en el pivot del canvi continu o assolir l'oblit de l'ésser són les dues úniques possibilitats del savi. Pessoa ho entén i ho exposa:

⁵⁴ « I aleshores em ve el desig desbordant, absurd, d'una mena de Satanisme que va precedir Satan, que un dia –un dia sense temps ni substància– es trobi una sortida cap a fora de Déu i el més profund de nosaltres deixi, no sé com, de fer part de l'ésser o del no ésser» (§43, p. 54).

⁵⁵ §140, §225, §232, §292, §406 i a «Declaració de diferència».

⁵⁶ §406, p. 394.

⁵⁷ §140.

⁵⁸ En total n'hi ha vint-i-vuit, que analitzarem més avall.

⁵⁹ §446, §447 i §448.

*Tenir opinions definides i certes, instints, passions i caràcter fix i conegut –tot això porta a l'horror de fer tornar la nostra ànima un fet, de materialitzar-la i fer-la tornar exterior. Viure dins un dolç i fluid estat de desconeixement de les coses i d'un mateix és l'únic estil de vida que a un savi li convé i l'escalfa.*⁶⁰

Del fragment que acabem de reproduir fixeuvos en l'oposició «caràcter fix i conegut» / «fluid estat de desconeixement de les coses».

Aquesta adaptació al canvi continu és la manera de dissoldre el jo dins el món.⁶¹

C. L'objecte: la recerca d'un món més harmònic.

Fins aquí les coincidències entre el *Llibre del Desassossec* i el *Zhuangzi* són importants tant pel que fa a la identificació de la crisi del subjecte com a la contemplació de les solucions possibles. Ara, allò que en el *Zhuangzi* és solució possible i acceptable, com «seure en l'oblit», que és l'estratègia de Yan Hui alabada per Confuci, en el *Llibre del Desassossec* és abdicació i amargor per no poder assolir una sortida real:

Viure la vida en somni i en fals és sempre viure la vida. Abdicar és actuar. Somniar és confessar la necessitat de viure, substituint la vida real per la vida irreal, i així és una compensació de la inalienabilitat de voler viure. ¿Què és tot això en definitiva més que la recerca de la felicitat? ¿I cerca ningú qualsevol altra cosa?

*El somieig continu, l'anàlisi ininterrompuda ¿m'han donat res d'essencialment diferent d'allò que la vida m'hauria donat?*⁶²

El dubte sobre el caràcter salvífic de les seves descobertes metafísiques oscil·la des d'una acceptació oriental cap a una frustració occidental, com en aquesta magnífica contraposició de Buda i l'emperador Sever:

Però no sé si la definició suprema de tots aquests propòsits morts, fins i tot quan són aconseguits, ha de raure en l'abdicació extàtica de Buda, que, en comprendre la vacuïtat de les coses, va alçar-se del seu èxtasi dient «Ja ho sé tot», o en la indiferència massa experimentada de

⁶⁰ «Màximes», p. 496-497.

⁶¹ «Com més contemplo l'espectacle del món, i el flux i reflux de la mutació de les coses, més profundament em compenetro de la ficció ingènita de tot, del prestigi fals de la pompa de totes les realitats» (§132, p. 141).

⁶² «Examen de consciència», p. 480-481.

*l'emperador Sever: «omnia fuit, nihil expedit –ho he estat tot, res no val la pena».*⁶³

Aquest caràcter dubitatiu i, en darrer terme, pessimista del plantejament de Pessoa es troba a una distància considerable del to general del *Zhuangzi*. Martín Lago (1993) investiga els fonaments metafísics de l'obra de Pessoa i n'assenyala les referències més importants. La influència dels grecs, de Hegel, Schopenhauer i Nietzsche, juntament amb la influència estètica dels decadentistes francesos, segons aquest autor, és la causa del pessimisme de Pessoa.⁶⁴ Aquesta tendència de l'autor és visible sobretot al *Llibre del Desassossec*, de tal manera que el mateix comentarista l'ha situat com a precedent de l'existencialisme.⁶⁵

En definitiva, el caràcter soteriològic de la doctrina del *Zhuangzi* és absent del *Llibre del Desassossec*, i aquesta és la diferència de fons més important entre les dues obres.

D. L'estil ("Com ho dic?")

D1. La paradoxa.

Ja hem vist, tot comentant l'obra de Billeter, que el reflex estilístic més aproximat a l'oposició de contraris no hermètica, és a dir, que permet (i motiva) el canvi continu, és la paradoxa. Aquesta figura retòrica també és freqüent en el *Llibre del Desassossec*, com era d'esperar atès que els continguts teòrics que en motiven l'ús són els que hem vist que compartia amb el *Zhuangzi*. Vegem-ne alguns exemples:

- *Tot és res, fins i tot el nostre dolor*⁶⁶
- *Pateixo de no patir, de no saber patir*⁶⁷

⁶³ §132, p. 147.

⁶⁴ «Este arriesgado combinado filosófico de griegos y alemanes –junto a los decadentes franceses– le conducirán irremediabilmente hacia un pesimismo al que el poeta parecía ya propenso por su defectuosa constitución pulsional». P. Martín Lago, *Poética y metafísica...*, p. 48.

⁶⁵ «El Livro do Desassossego es un ejercicio [...] de filosofía desesperanzada y un manual de rechazo de todas las categorías y faustos filosóficos que traten de paliar el hecho de existir. [...]. De este modo el libro anticipa muchas de las grandes formulaciones metafísicas de angustia existencial [...], que años después los filósofos existencialistas habrán de presentar como fundamento antropológico de su existencial filosofar. Antes que un Heidegger o un Sartre recorre Pessoa las sendas existenciales de la angustia, la náusea o el tedio de vivir». P. Martín Lago, *Poética y metafísica...*, p. 166.

⁶⁶ §426, p. 410.

⁶⁷ §467, p. 450.

- *Per la mort vivim.*⁶⁸
- *Trobar la personalitat perdent-la –la fe abona aquest sentit de destí.*⁶⁹
- *Avui estic lúcid com si no existís.*⁷⁰
- *Tenim allò que abdiquem.*⁷¹
- *Desconèixer-se conscientment, vet aquí el camí. I desconèixer-se conscienciosament és la feina activa de la ironia. I no conec cosa més gran, ni més pròpia de l'home que és de veritat gran, que l'anàlisi pacient i expressiva dels modes de desconèixer-nos, el registre conscient de la inconsciència de les nostres consciències, la metafísica de les ombres autònomes, la poesia del crepuscle de la desil·lusió*⁷²

Res de més pròxim al pensament que sustenta el *Zhuangzi* ens podem imaginar que aquesta afirmació que inicia el darrer dels fragments citats: «Desconèixer-se conscientment, vet aquí el camí». El «camí» (el *Dao*) és el moviment continu, superador de la quietud de la inacció. Cal recordar que el *wuwei* no és paràlisi, sinó integració en el moviment natural de les coses (com en els casos del cuiner, el fabricant de carros, del nedador que exemplifiquen el concepte al *Zhuangzi*). Tanmateix, és cert que el final del fragment, «la poesia del crepuscle de la desil·lusió», és el tret diferencial entre Pessoa i *Zhuangzi*, com hem vist a l'apartat anterior. Certament, pocs sintagmes poden ser tan representatius de l'estètica decadentista.

És obvi que la paradoxa no pot ser mai una expressió que reflecteixi una situació estable⁷³. Trobem en aquest sentit precís del *wuwei* a què acabem d'al·ludir allò que permet que la paradoxa en Pessoa assoleixi l'estat definitori de “contradicció aparent”: la contradicció es resol en una fugida cap endavant en el procés de transformació del subjecte, talment com, al caire del caos, just entre la paràlisi i el caos profund sorgeixen noves realitats que permeten la «transcendència» del sistema (Jones & Culliney).⁷⁴

⁶⁸ «Marxa fúnebre per al rei Lluís segon de Baviera», p. 496.

⁶⁹ §34, p. 45.

⁷⁰ §112, p. 124.

⁷¹ §164, p. 172.

⁷² §149, p. 157.

⁷³ «*Um paradoxo tem valor só quando o não é*». F. Pessoa, *Aforismos e afins*, p. 40.

⁷⁴ Aquest significat general de la paradoxa en el *Llibre del Desassossec* esdevé ben palès en el fragment llarg «Via Làctia»: «Però jo em somnio a mi mateix i de mi escullo allò que és somniable, component-me i recomponent-me de totes les maneres fins que estic bé segons allò que exigeixo del que sóc i no sóc. De vegades la manera més bona de veure un objecte és anul·lar-lo; però l'objecte subsisteix, no sé explicar com, fet de matèria de negació i anul·lació; així ho faig amb grans espais reals del meu ésser, que, suprimits del meu quadre de mi, *em transfiguren en la meva realitat*». «Via Làctia», p. 543 (l'èmfasi és nostre).

Pessoa és perfectament conscient del sustent filosòfic de la contradicció, que arriba a situar a la base del seu pensament.⁷⁵

Martín Lago (1993) situa el recurs de la paradoxa que fa Pessoa en el marc del mètode dialèctic⁷⁶. Com veurem més avall, és molt possible que això no sigui així només per a la paradoxa, sinó per a tot el pensament pessoà.

D2. El diàleg.

Per més que el mètode filosòfic de Pessoa sigui la dialèctica, en tant que manera de comprendre la realitat mitjançant l'oposició de contraris, en el pla de l'expressió literària l'autor defuig el diàleg directe, fins al punt que en tota l'obra, que és prou extensa, només n'apareix un⁷⁷. És cert que hi ha alguns diàlegs indirectes⁷⁸, algun fragment que cedeix la veu a un personatge al·legòric⁷⁹, i certs passatges escrits en segona persona, sobretot alguns de tipus oníric⁸⁰ o de consideracions morals⁸¹, però tot això no arriba a fer de contrapès al fet que el *Llibre del Desassossec* és un text expositiu escrit en primera persona. El gruix del llibre, o sia, tots els fragments amb exclusió dels anomenats «grans fragments», porta el títol d'«Autobiografia sense fets», que ja anuncia un determinat tipus de prosa, en primera persona i centrada sobre el subjecte, i, per cert, anuncia també una determinada manera d'entendre la vida. És molt possible que el títol i la concepció de l'«Autobiografia sense fets» fos suggerit pel *Journal intime* d'Amiel, citat al fragment 119 del *Llibre del Desassossec*.

En resum, una obra en la qual s'afirma repetidament la impossibilitat de reconèixer l'alteritat no pot incorporar-la contínuament ni tan sols com a recurs expressiu. Pot objectar-se que el mateix podria dir-se del *Zhuangzi*. Ja hem vist com Billeter (2003, p. 104) justifica el diàleg dramàtic com a tècnica del *Zhuangzi* perquè aconsegueix posar el receptor davant un canvi de situació inesperat, la qual cosa pot

⁷⁵ «El transcendentalisme panteista implica i transcendeix tots els sistemes: matèria i esperit són per ell reals i irreals alhora, Déu i no-Déu essencialment. És tan veritat de dir que matèria i esperit existeixen com que no existeixen, perquè existeixen i no existeixen alhora. Per això, atès que l'essència de l'univers és la contradicció –la irrealització de la Realitat, que és el mateix que la realització de la Irrealitat–, una afirmació és més vertadera com més contradicció impliqui». F. Pessoa, «La nova poesia portuguesa en el seu aspecte psicològic», dins *Ultimatum i altres textos sobre literatura i estètica*, p. 122.

⁷⁶ «Pero –digámoslo cuanto antes– la poesía de Pessoa no puede entenderse fuera del gran círculo de la lógica dialéctica. Así, todas estas figuras más o menos contradictorias –ironía, paradoja, oxímoro, antinomia, antítesis– con las que Pessoa reviste su poética deben integrarse en el ámbito de la creación filosófica y más específicamente en el de la dialéctica». P. Martín Lago, *Poética y metafísica en Fernando Pessoa*, p. 87.

⁷⁷ §370.

⁷⁸ Com, per exemple, §303 o §481.

⁷⁹ «Marxa fúnebre per al rei Lluís segon de Baviera».

⁸⁰ Com, per exemple, §345.

⁸¹ Com, per exemple, «Consells a les malcasades».

tenir un major efecte i al·ludeix, com ja hem dit, a Alter en relació amb els textos bíblics més antics, que fan servir el mateix recurs. Ong (1987) explica que una de les característiques del pensament i l'expressió de condició oral és la necessitat de lligar els conceptes a situacions concretes⁸². És possible que les diferències evidents entre el *Zhuangzi* i el *Llibre del Desassossec* en el camp de l'expressió es deguin, precisament, a diferències culturals. No sabem què hi ha d'original i què hi ha d'heretat de la tradició oral al *Zhuangzi*. En qualsevol cas, sabem que el moment de fixació escrita dels conceptes que conté és molt més pròxim a la cultura oral que no el moment d'escriptura del *Llibre del Desassossec*.

E. Resum.

El *Zhuangzi* i el *Llibre del Desassossec* coincideixen en la concepció del subjecte i en la identificació de la crisi del concepte. També coincideixen en l'estratègia de superació de la crisi: la dissolució del subjecte dins la natura i l'adaptació al ritme d'aquesta, que exigeix la no-acció autònoma. Hi ha també coincidència en l'ús de la paradoxa, que no és un ornat superflu, sinó un mode d'expressió que se sustenta sobre la concepció del món que comparteixen els autors de les dues obres. Allà on hi ha divergència és en el to: mentre que percebem l'esperança de *Zhuangzi* de compenetrar-se amb el món i assolir un estat d'harmonia, en Pessoa es reconeix l'abdicació. Abdicació i desesperança marquen el to d'un pessimisme heretat del nihilisme i el decadentisme. Finalment, hi ha en la construcció del text unes diferències que es poden atribuir a una major proximitat del text xinès a una cultura no tan mediatitzada per l'escriptura com la cultura que va viure l'autor portuguès.

4. Hi ha relació directa entre Pessoa i Zhuangzi?

El nivell de similitud entre les concepcions del subjecte que transmeten els dos textos fan legítima la recerca en la biografia de Pessoa de punts d'exposició a la cultura oriental. El problema és prou interessant. Per endavant direm que no hem sabut trobar en l'escriptura de Pessoa cap relació directa amb el *Zhuangzi*, només algunes escletxes que permet admetre que tingué alguna exposició amb el pensament xinès: Pina Coelho recull en apèndix de la seva obra *Os fundamentos filosóficos de Fernando Pessoa* algunes notes manuscrites per l'autor, en alguns casos llistes de lectures (lístes prou

⁸² «Las culturas orales tienden a utilizar los conceptos en marcos de referencia situacionales y operacionales abstractos en el sentido de que se mantienen cerca del mundo humano vital» W. J. Ong, *Oralidad y escritura*, p. 55.

llargues i especialment de llibres de filosofia) i en altres casos anotacions de dietari. Bé, doncs, en una d'aquestes llistes apareix, l'anotació següent:

Paul Cams: Chinese Philosophy.

*Gospel of Buddha.*⁸³

Hi ha en la transcripció que fa Pina Coelho d'aquesta nota manuscrita de Pessoa (la lletra de Pessoa és especialment difícil de llegir⁸⁴) un error de lectura: *The Gospel of Buddha* és una obra de Paul Carus (1852-1919), estudiós alemany de la filosofia i la religió establert als Estats Units, que també traduí el *Daodejing*, estudià Nietzsche i es declarà panteïsta. Filosòficament, doncs, no estava lluny de Pessoa: ja hem vist com Nietzsche ha estat assenyalat com una de les influències importants en Pessoa i que a «La nova poesia portuguesa en el seu aspecte psicològic» teoritza sobre el «transcendentalisme panteïsta».

Els llibres de Carus no apareixen a l'inventari de la biblioteca de Pessoa, on, tanmateix, hi ha alguns altres llibres de tema o autor asiàtic.⁸⁵

Però Pessoa no es refereix mai al *Zhuangzi*, ni tampoc al pensament asiàtic com a fonament del seu sistema filosòfic. Si analitzem el *Llibre del Desassossec*, les al·lusions a Àsia són poques i no gaire profundes pel que fa al contingut. D'al·lusions a Àsia n'hi ha vint-i-vuit, que classifiquem de la manera següent:

Expressions hiperbòliques sobre la distància ⁸⁶	§123, §138, §165 (p. 172), §165 (p. 175), §295, §420, §447, §451
Al·lusions estètiques ⁸⁷	§5, §416, §366, §367, §368, «Llegenda imperial», «La divina enveja», «Amors amb una xinesa d'una tassa de porcellana».

⁸³ A. Pina Coelho, *Os fundamentos filosóficos de Fernando Pessoa*, p. 149.

⁸⁴ Richard Zenith, curador de l'edició portuguesa del *Llibre del Desassossec* comença la nota a la tercera edició amb aquestes paraules: «*Como é sabido, a decifração dos manuscritos de Pessoa é penosa e, por vezes, mesmo impossível*» *Livro do Desassossego*, p. 8.

⁸⁵ V. Apèndix I.

⁸⁶ Per exemple, «Mai no m'ha afectat allò que de tràgic s'esdevingués a la Xina. És decorat llunyà, malgrat la sang i pesta» (§165, p. 172).

⁸⁷ Per exemple, «No estimem, sinó que fingim que estimem. El veritable amor, l'immortal i inútil, pertany a aquelles figures en què no hi valen canvis, per llur naturalesa d'estàtiques. D'ençà que el conec, el japonès que seu a la [...] convexa de la meva tetera encara no ha canviat... No ha assaborit mai les mans de la dona que hi ha a una distància errònia d'ell. Uns colors apagats, com de sol buit, mig cluc, irrealitzen eternament els vessants d'aquella muntanya. I tot allò obeeix a un instant de pena –pena més fidel que no aquesta que ompliria la fragilitat de les meves hores exhaustes» (§368, p. 355).

⁸⁸ Per exemple, «Va morir per la Pàtria, l'única cosa superior a nosaltres de què tenim coneixement i raó. El paradís del mahometà o cristià, l'oblit transcendent del budista no van reflectir-se dins els seus ulls quan s'hi va apagar la flama, que el feia viu a la terra.» (Cenotafi, p. 465).

Al·lusions filosòfiques o religioses ⁸⁸	§132, §132, §133, §140, §148, §166, §306, §461, §467, «Cenotafi».
Al·lusions a Omar Khayyam ⁸⁹	§446, §447, §448.

Val a dir que els fragments que hem agrupat sota “Al·lusions filosòfiques o religioses” es refereixen sempre a Buda o al budisme, quan no són més abstractes, com «anaven a cercar a Orient i Occident altres formes religioses»⁹⁰. En tot el *Llibre del Desassossec* no hi ha una sola referència directa ni al *Zhuangzi* ni al corrent en el qual s’ha inclòs tradicionalment, el taoisme⁹¹. Tampoc no hi ha, ni en el *Llibre del Desassossec* ni en altres escrits filosòfics de Pessoa cap explicitació d’un origen oriental de les arrels del seu pensament. Al contrari, no són difícils de trobar en l’obra de Pessoa explicacions del seu pensament referides a filòsofs occidentals.

En efecte, quan ens hem referit més amunt a la importància de la paradoxa en l’obra de Pessoa ja hem citat la seva definició de «transcendentalisme panteista», un esquema que sustenta l’oposició ésser / no-ésser. Bé, doncs, Pessoa emmarca explícitament el transcendentalisme panteista en el pensament Hegelià⁹². El sistema de Hegel és, doncs, segons confessió de l’autor, el fonament del seu pensament dialèctic. Ara bé, el sistema dialèctic de Hegel és transformat en Pessoa, de manera que les tríades originals (tesi, antítesi i síntesi) perden el darrer component i només tesi i antítesi perviuen. Això permet que l’oposició no es resolgui mai. És el propi Pessoa al *Llibre del Desassossec* qui ho afirma:

*Només l'absolut de Hegel ha aconseguit, en lletra impresa, ser dues coses
alhora. El no-ésser i l'ésser no es fonen i confonen en les sensacions i les
raons de la vida: s'exclouen, per una síntesi al revés.*⁹³

⁸⁹ Per exemple, «La filosofia pràctica de Khayyam es redueix doncs a un epicureisme suau, rebaixat fins al mínim del desig de plaer. Li basta veure roses i beure vi. Una brisa lleu, una conversa sense pla ni propòsit, un got de vi, flors, en això, i en no més que això, posa el savi persa el seu desig màxim. L'amor agita i cansa, l'acció dispersa i falla, ningú no sap saber i pensar ho entela tot. Val més doncs deixar en nosaltres de desitjar o d'esperar, de tenir la pretensió fútil d'explicar el món, o el propòsit estult d'esmenarlo o governar-lo» (§446, p. 428-429).

⁹⁰ §306, p. 305.

⁹¹ Vegeu les protestes de Billeter (2003, 47 i 159 i següents) sobre la inclusió del *Zhuangzi* en el taoisme.

⁹² «La Transcendència, doncs, és i no és alhora, existeix al marge i no al marge de la seva manifestació, és real i no real en aquesta manifestació. Es pot observar que aquest sistema no és ni el materialisme ni l'espíritualisme, sinó el panteisme transcendentalitzat; l'anomenarem, doncs, transcendentalisme panteista. I en trobarem un exemple únic i etern. És la catedral del pensament: la filosofia de Hegel» «La nova poesia portuguesa en el seu aspecte psicològic», dins *Ultimatum i altres textos sobre literatura i estètica*, 122.

⁹³ §406, p. 394.

Ara, la impossibilitat de síntesi entre tesi i antítesi col·loca el pensament de Pessoa més a prop de Zhuangzi que no de Hegel. Hem vist que per a Wang aquesta és la raó del canvi continu. També ho és per a Pessoa, que treu aquesta conclusió de l'estudi d'Heràclit⁹⁴. Retornant al comentari de Wang, aquest autor, com ja hem dit, identifica les diferències entre Zhuangzi i Heràclit en el fet que per al primer el canvi continu és un concepte a disposició de la intenció soteriològica: el que interessa no és comprendre el món, sinó adaptar-s'hi. Wang lliga aquesta postura de Zhuangzi amb la teoria sobre el llenguatge: més que no el canvi perpetu de les coses, allò que interessa a Zhuangzi és l'adaptació al canvi. En Heràclit, en canvi ens trobem davant l'exposició d'una concepció del món. En aquest sentit, Pessoa és més a prop d'Heràclit que de Zhuangzi, perquè, com ja hem dit en tractar la paradoxa, la diferència de fons més important entre Pessoa i Zhuangzi és el pessimisme decadentista del primer.

5. Conclusió.

Cal concloure que el pensament de Pessoa reflectit al *Llibre del Desassossec* és, malgrat alguna diferència que acabem d'assenyalar, molt acostat al pensament del *Zhuangzi*. Tanmateix, no es pot afirmar ni que Pessoa conegués el *Zhuangzi* ni que aquesta obra l'hagués influït de manera directa. Pessoa elabora el seu pensament de manera autònoma a partir de tradicions filosòfiques occidentals. És molt possible que, sense pretendre-ho, l'autor portuguès ja ens assenyalés aquestes conclusions des del *Llibre del Desassossec*:

*¿Que em pot donar la Xina que la meva ànima no m'hagi ja donat? I, si la meva ànima no m'ho pot donar, ¿com m'ho donarà la Xina, si és amb la meva ànima que veuré la Xina, si la veig? Puc anar a cercar riquesa a l'Orient, però no riquesa d'ànima, perquè la riquesa de la meva ànima sóc jo, i jo sóc on sóc, amb Orient o sense.*⁹⁵

⁹⁴ «What is that which is neither Being nor Not-Being? I believe we shall now find it. Being is immutable, Not-Being is immutable. That which is neither one nor the other must therefore have immutability on its essence. Movement, then, here is the essence of the world. Movement is not Being, but it is by Being. It is by Being: it exists. It is by Being; though a thing is incessantly passing to another thing, still that other thing is itself. A river does not pass to the sea. A river follows itself into the sea. Movement is also by Not-Being[,] it is a perpetual ceasing to exist. But movement in itself is.

*It seems, it is true, that there can['t?] be in reasoning but Being and Not-Being, that which is not must be the other. But, by experience, we take knowledge of movement». F. Pessoa, *Textos Filosóficos*, citat a Pina Coelho (1971, 142-143).*

⁹⁵ §123, p. 132.

REFERÈNCIES

- BERKSON, M. A. «Conceptions of self / no-self and modes of connection. Comparative soteriological structures in classical Chinese thought». *Journal of Religious Ethics*, vol. 33, núm. 2 (2005), pàgs. 293-331.
- BILLETER, J.-F. *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*. Madrid: Siruela, 2003 (Biblioteca de Ensayo, 19).
- CHUANG TZU. *The Book of Chuang Tzu*. Traducció de Martin Palmer i Elizabeth Breully. Londres: Penguin, 1996.
- CHUANG-TZU. *Obra completa*. Traducció de Cristóbal Serra. Palma: Cort, 2005.
- JONES, D. & J. CULLINEY. «The fractal self and the organization of nature: the daoist sage and chaos theory». *Zygon*, vol. 34, núm. 4 (desembre de 1999), pàgs. 643-654.
- MARTÍN LAGO, P. *Poética y metafísica en Fernando Pessoa*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1993.
- MÖLLER, H. G. «Zhuangzi's "Dream of the butterfly" – a Daoist interpretation». *Philosophy East & West*, vol. 49, núm. 4 (octubre de 1999), pàgs. 439-450.
- ONG, W. J. *Oralidad y escritura*. Traducció d'Angélica Scherp. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- PAZ, O. *Chuang-Tzu*. 3a edició. Madrid: Siruela, 2001 (Biblioteca de Ensayo, 6).
- PESSOA, F. Aforismos & afins. Edició de Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- Livro do Desassossego. Edició de Richard Zenith. 3a edició. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.
 - *Llibre del Desassossec*. Traducció de Gabriel Sampol i Nicolau Dols. Barcelona: Quaderns Crema, 2002.
 - *Ultimatum i altres textos sobre literatura i estètica*. Traducció de Joaquim Sala-Sanahuja. Manresa: Faic Cultura & Parcir Edicions Selectes, 1990.
- PINA COELHO, A. *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*. 2 vols. Lisboa: Verbo, 1971.
- SLINGERLAND, E. «Conceptions of the self in the *Zhuangzi*: conceptual metaphor analysis and comparative thought». *Philosophy East & West*, vol. 54, núm. 3 (juliol de 2004), pàgs. 322-342.
- WANG, Y. «Philosophy of change and the deconstruction of self in the *Zhuangzi*». *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 27, núm. 3 (setembre de 2000), pàgs. 345-360.
- ZHUANG ZI, *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*. Traducció de Pilar González España i Jean Claude Pastor-Ferrer. 2a edició. Madrid: Trotta, 2005.

Apèndix 1

Llista de llibres de tema asiàtic (totalment o parcial) o d'autor asiàtic de la biblioteca de Fernando Pessoa (sobre un total de 1031 referències).

- ANESAKI-MASAHAR. *Religious History of Japan: an Outline with two Appendices on the Textual History of the Buddhist Scriptures*. Tòquio. Sense data.
- BROWNE, E. G. *Poems from Persian*. Londres: Ernest Benn, [1925?].
- CAMPOS, J. J. A. *History of the Portuguese in Bengal*. Calcuta: Butterworth & Co., 1919.
- CARON, P. *Confucius: sa vie et sa doctrine*. París: Lib. Bloud, 1901.
- COLLINS, Mabel. *Light on the Path and Karma*. Londres: Theosophical Society, 1912.
- D'ORSEY, A. J. D. (ed.) *Portuguese Discoveries, Dependencies and Missions in Asia and Africa*. Londres: W. H. Allen & Co., 1893.
- GILES, H. A. *The Civilization of China*. Londres: Williams and Norgate, [1911?].
- HENRY, V. *Les litteratures de l'Inde: sanscrit, pali, pracrit*. París: Hachette, 1904.
- JOAD, C. E. M. *Great Philosophies of the World*. Londres: Ernest Benn, 1928.
- KALIDASA. *Translations of Shakuntala and other Works*. Traducció d'Arthur W. Ryder. Londres: J. M. Dent and Sons, 1912.
- KHAYYAM, O. *Rubáiyát of Omar Khayyám: the Astronomer-Poet of Persia Rendered into English Verse*. Traducció d'E. Fitzgerald. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1910.
- MALVERT. *Resumo da história das religiões*. Traducció d'Heliodoro Salgado. Lisboa: Minerva do Comercio, 1903.
- MORAIS, F. *Dózes da Índia*. Goa: Casa Luzo-Franceza, 1908.
- NOLDERE, T. *Sketches from Eastern History*. Traducció de John Sutherland Black. Londres: Adam & Charles, 1892.
- ROSS, E. D. *Eastern Art and Literature: with Special Reference to China, India, Arabia, and Persia*. Londres: Ernest Benn, 1928.
- TAGORE, R. *Gitanjali Song-Offerings and Fruit-Gathering*. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1922.
- *[Poems]*. Londres: Ernest Benn, [1925].
- VATSYAYANA *Le Kama Soutra (morale des brahmanes): règles de l'amour*. Traducció d'E. Lamairesse. Sense lloc. Sense data.
- WALEY, A. *Poems from the Chinese*. Londres: Ernest Benn, 1925.

Font:

CONDE, E. «A biblioteca de Fernando Pessoa». *Tabacaria. Casa Fernando Pessoa. Revista de porsia e artes plásticas*. Número 0, pàgs. 63-119. Lisboa, 1996.

-