

Um Husserl heterónimo de Pessoa: entre a atitude poética e a atitude fenomenológica

[A Husserl heteronym of Pessoa:
Between poetic attitude and phenomenological attitude]

Emanuele Mariani*

Palavras-chave

Edmund Husserl, Fernando Pessoa, Intuição, Dogma, Heteronimismo.

Resumo

Não têm faltado tentativas de aproximação entre Fernando Pessoa e Edmund Husserl, interpretando a poética de um à luz da filosofia do outro, ainda que com a devida cautela, dada a total ausência de contacto entre ambos e a evidente diversidade de intenções. Os resultados têm sido, no entanto, maioritariamente negativos e os intérpretes têm optado essencialmente por sublinhar os limites da fenomenologia husserliana face ao “objetivismo absoluto” dos versos de Alberto Caeiro, o poeta “neopagão” que Fernando Pessoa designa como o “mestre” dos seus heterónimos. Pensamos, no entanto, que uma outra leitura é possível sem, por isso, negar o hiato intransponível que separa Edmund Husserl e Alberto Caeiro, heterónimo de Fernando Pessoa, pelo princípio que subjaz tanto à atitude poética como à atitude fenomenológica: a “visão pura”.

Keywords

Edmund Husserl, Fernando Pessoa, Intuition, Dogma, Heteronymism.

Abstract

Attempts to establish a connection between Fernando Pessoa and Edmund Husserl have not been lacking, interpreting the poetry of one in light of the philosophy of the other, albeit with due caution, given the complete absence of contact between them and the evident diversity of intentions. The results, however, have been mostly negative, and interpreters have primarily chosen to emphasize the limits of Husserl’s phenomenology in the face of the “absolute objectivism” of the verses of Alberto Caeiro, the “neo-pagan” poet whom Fernando Pessoa designates as the “master” of his heteronyms. Nevertheless, we believe that another interpretation is possible without denying the insurmountable gap that separates Edmund Husserl and Alberto Caeiro, a heteronym of Fernando Pessoa, due to the principle underlying both the poetic and phenomenological attitude: the “pure vision.”

* Alma Mater Studiorum, Università di Bologna.

Entre os versos de um dos mais célebres livros de versos de Fernando Pessoa, *O Guardador de Rebanhos*, transparece uma tese que nos permite pensar, não sem paradoxo, a relação entre o ser humano e a natureza.¹ Trata-se de uma tese filosófica ou talvez seria mais correto dizer “antifilosófica”, que serve de sugestão e, ao mesmo tempo, de provocação em comparação com o quadro transcendental da fenomenologia husserliana. Sob o nome do heterónimo Alberto Caeiro, Pessoa identifica-se, ou imagina identificar-se, num contínuo jogo de simulação e de despersonalização, com um guardador de rebanhos, uma alma simples, capaz de olhar para as coisas pelo que elas são (uma “árvore”, uma “flor”, um “outeiro”); capaz de olhar para as coisas como as próprias coisas pedem para ser olhadas – *olhadas e não pensadas* – na plenitude de uma presença que só uma visão imediata, livre de artifícios, seria capaz de captar:

O meu olhar azul como o céu
 É calmo como a água ao sol.
 É assim, azul e calmo,
 porque não interroga nem se espanta...

(PESSOA, 2001: XXIII, 45 | 2016: 55)

Contra todas as poéticas do espanto colocadas nas origens da filosofia e, de forma consequente, da fenomenologia – que, na sua roupagem husserliana, aspira a ser a renovação da filosofia –, Alberto Caeiro, o mestre dos heterónimos, convida-nos a não nos espantarmos com nada para nos mantermos tão fiéis quanto possível àquilo a que pertencemos sem desvio, à natureza; a vivermos “à ras de nature”, como sugere José GIL, (2000), um dos intérpretes filosoficamente mais atentos e originais de Pessoa, para não nos afastarmos daquilo que simplesmente somos: animais humanos que existem num mundo sem porquê, onde as coisas não são nem mais nem menos do que são e onde não há ser para além da aparência. Toda a dificuldade, para o heterónimo do poeta, pensado como um “argonauta das sensações verdadeiras”, reside em resistir à tentação – humana, demasiado humana – de querer ser outra coisa, de imaginar outra coisa, de acreditar que as coisas têm um sentido quando, pelo contrário, são simplesmente. Para o homem que aspira a ser “natural” como uma criança na sua eterna inocência e, igualmente, para o poeta que vive em osmose com o mundo, como uma ninfa nos tempos do paganismo, a dificuldade está em não pensar e em viver sem refletir – “existimos antes de o sabermos” –, como aquele que ama, sem saber que ama, aceitando que “tudo é como é e assim é que é” e que o

¹ Os poemas que compõem *O Guardador de Rebanhos* são indicados por numeração romana seguida da respetiva paginação (Companhia das Letras e Tinta-da-china). Os versos citados dos *Poemas Inconjuntos* de Alberto Caeiro são indicados por P.I. e pela respetiva paginação. Para um confronto dos testemunhos textuais de *O Guardador de Rebanhos*, remetemos para esta página do espólio pessoano: <https://purl.pt/1000/1/alberto-caeiro/guardador.html>

“Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia”, porque “O Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia” (PESSOA, 2001: XX, 42 | 2016: 53).

A glória do visível – “não ver senão o visível!” (PESSOA, 2001: XXVI, 48 | 2016: 57), exclama o mestre Caeiro – decreta a ruína inexorável de toda a hermenêutica filosófica, condenando ao mesmo tempo, e sem apelo, todas as formas reflexivas de pensamento e, poderíamos mesmo acrescentar, a própria filosofia, incapaz de vencer a distância que separa o pensamento da vida; incapaz, em última instância, de aderir ao imediatismo desse laço entre o homem e a vida que faz do homem um ser da natureza. “Pensar é estar doente dos olhos” (PESSOA, 2001: II, 16 | 2016: 34). E os filósofos, não por acaso, acrescenta Caeiro com cortante serenidade, são “homens doidos” que transformam o imediatismo do dado em algo indireto, algo artificial, irremediavelmente. Como um aviso, a mesma condenação aplica-se sem piedade a qualquer tentativa filosófica de questionar a ligação entre o homem e a natureza, ao passo que o mundo “não se fez para pensarmos nele”, “mas para olharmos para ele e estarmos de acordo” (PESSOA, 2001: II, 16 | 2016: 34). Mesmo antes de qualquer possível decisão ou ação individual, coletiva ou política – quanto mais não seja devido à tão propalada “crise ecológica” – não nos apercebemos de que o problema, perante a natureza, somos nós próprios no preciso momento em que começamos a pensar – nós, tristes seres, “que trazemos a alma vestida!” (PESSOA, 2001: XXIV, 46 | 2016: 56).

Surge então uma questão, espontânea e, por assim dizer, desesperada, se quisermos dramatizar o impasse perante o qual a advertência de Caeiro nos coloca: o que resta à filosofia e aos filósofos, condenados a suportar o fardo, ainda que emblematicamente, da exceção antropológica? O que resta à filosofia senão a tarefa de uma contínua autossuperação, de uma espoliação do pensamento para retroceder, em vez de avançar, para além do próprio pensamento? Grande parte da filosofia do século XX foi, de resto, confrontada com as exigências desta injunção que, a partir de Nietzsche, se pode identificar com a crise mais geral da modernidade, cujos motivos literários e artísticos, bem como filosóficos, veicularam a expressão de um “mal de viver” acompanhado, de várias maneiras, pelo sentimento de uma perda de pertença ao mundo em que vivemos – pensemos, por exemplo, em Hofmannstahl, Rilke, Blanchot, nos movimentos de vanguarda do início do século XX, de Munch a Schiele, em Camus e em Sartre. Heidegger, a partir da década de 1940, nos seus cursos sobre Nietzsche e, em particular, nos *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, aborda as razões sistemáticas desta crise, que tem raízes mais profundas do que se poderia imaginar à primeira vista. Na sequência do gesto inaugural de Descartes, o fundamento metafísico da época moderna residiria numa vontade de poder que colocaria o homem, único sujeito autêntico, no centro do mundo (HEIDEGGER, 1997). A questão do ser transformar-se-ia na procura de um método destinado a assegurar o fundamento absoluto e incontestado da verdade (*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*), que coincidiria com a evidência de uma egologia elevada à medida de tudo (*cogito ergo sum*). O homem, seguro de si e da sua presumível

singularidade, acabaria por se proclamar senhor de um mundo reduzido à *res extensa*, onde o ente não seria mais do que o objeto de uma representação possível, o correlato de uma relação assimétrica estabelecida em benefício do próprio homem, o “sujeito”, que, deixando de se submeter à ideia de um criador, reclamaria plenos poderes sobre o que resta da criação (HEIDEGGER, 1997: 430-431).

Merleau-Ponty, para citar outro ilustre exemplo, partilha o mesmo diagnóstico, embora partindo de outros pressupostos, invocando a oportunidade de um novo olhar sobre o mundo, visando fazer justiça à dimensão sensível das coisas, em alternativa aos limites, senão mesmo à insensibilidade, de que a tradição cartesiana terá dado provas. Célebres a este respeito são as conferências radiofônicas de 1948, as *Causeries*, em que Merleau-Ponty, com a sua característica elegância estilística, não hesita em afirmar:

C'est donc une tendance assez générale de notre temps de reconnaître entre l'homme et les choses non plus ce rapport de distance et de domination qui existe entre l'esprit souverain et le morceau de cire dans la célèbre analyse de Descartes, mais un rapport moins clair, une proximité vertigineuse qui nous empêche de nous saisir comme pur esprit à part des choses ou de définir les choses comme purs objets [...].

(*Exploration du monde sensible : les choses perçues*, § 7)

[É, pois, uma tendência bastante geral do nosso tempo reconhecer entre o homem e as coisas já não aquela relação de distância e de domínio que existia entre o espírito soberano e o pedaço de cera na célebre análise de Descartes, mas uma relação menos clara, uma proximidade vertiginosa que nos impede de nos apreendermos como puro espírito separado das coisas ou de definir as coisas como puros objetos].

(Trad. nossa)

Não somos cabeças de anjo aladas e as coisas que estão diante de nós não são objetos neutros de contemplação desinteressada. Descartes, segundo uma vulgata igualmente célebre, é acusado de ser o principal responsável por este erro que nos leva a acreditar que somos senhores de um mundo desprovido de consistência ontológica.

Esta constatação, aparentemente banal, cristaliza um consenso amplamente partilhado por grande parte da tradição filosófica e fenomenológica contemporânea: para sair do impasse da modernidade, a filosofia seria obrigada a abandonar de forma definitiva a grande estação do racionalismo cartesiano. E, neste caso concreto, a fenomenologia, para recuperar uma relação direta com o mundo, teria de avançar para além de Husserl, que identifica a própria fenomenologia – *a sua* fenomenologia – com uma forma de “neocartesianismo” (HUSSERL, 1991: 44). Ir para além de Husserl para corrigir o erro de Descartes, para redescobrir a dimensão corpórea do nosso ser no mundo e devolver ao mundo a concretude que ele merece, como nos ensina por sua vez Fernando Pessoa, que, identificando-se com a simplicidade desarmante de Alberto Caeiro, ultrapassa “por baixo” as filosofias do *cogito*, da consciência e da intencionalidade – “sou místico”, afirma o guardador de rebanhos, “mas só com o corpo” (PESSOA, 2001: XXX, 53 | 2016: 60).

O método fenomenológico da ἐποχή, a suspensão da crença na tese da existência do mundo, as reduções eidéticas e transcendentais que transformam o próprio mundo no correlato de uma consciência absoluta, não seriam mais do que os resultados de uma doença intelectual levada ao paroxismo. Husserl, em confronto com a figura do guardador de rebanhos, não escaparia às tristes fileiras dos “homens doidos”, os filósofos fatalmente modernos – para citar Heidegger e Merleau-Ponty – que preferem pensar o mundo em vez de o olhar e de o experimentar. Entre o poeta e o fenomenólogo, a distância seria intransponível, apesar dos pontos de contacto que os intérpretes têm tentado evidenciar nas suas leituras cruzadas de Husserl e Pessoa – dois ilustres contemporâneos, desconhecidos um do outro. Não têm faltado, por outro lado, tentativas de compreensão fenomenológica da obra pessoana e mesmo de avaliação do ponto de vista do método da fenomenologia (BRAZ, 2008; CARNEIRO, 2011; BORBA e SOUZA, 2014). Tentou-se explicar os pressupostos *sui generis* do ensino do Alberto Caeiro a partir de uma perspetiva fenomenologicamente compatível (DE GRAMMONT, 2011); a fenomenologia foi mesmo questionada à luz das possibilidades de pensamento filosoficamente provocadoras que Pessoa confia ao mestre dos heterónimos (FRIAS, 2012; GANERI, 2020). Um facto parece, no entanto, ter-se imposto desde o artigo pioneiro de Bruno LINNARTZ (1966), independentemente das orientações dos críticos, mais ou menos fenomenologicamente atentos: o programa husserliano de um “ver puro”, livre de quaisquer pressupostos, se lido à luz do objetivismo absoluto de que Caeiro é porta-voz, não viria a honrar a radicalidade das promessas inicialmente feitas pela fenomenologia. Perdido o caminho de regresso, a variante husserliana erraria em busca de um acesso às coisas, acabando por não conseguir, por excesso de reflexão, habitar as coisas mesmas. E a realidade, coberta pelo véu de um idealismo transcendental a que Husserl forçaria a fenomenologia, reduzir-se-ia a um conjunto de *cogitata*, aos objetos intencionais de um fluxo de consciência que acabaria por engolir em si tudo o que está lá fora, no mundo. Dos versos de Caeiro emergiriam, quando muito, os lineamentos de uma fenomenologia “pós-husserliana”, como sugere, entre outros, Anibal FRIAS (2012: 62) – no caso da fenomenologia e, em termos ainda mais gerais, da filosofia ser capaz ou estar mesmo à altura, como outros argumentaram, de dialogar com Pessoa (cf. BADIOU, 2000).

Creemos, no entanto, que há uma outra forma de abordar, com a devida cautela, a fenomenologia de Edmund Husserl e o manifesto antifilosófico de Alberto Caeiro, de modo a detetar uma subtil e não deliberada comunhão de intenções entre ambos, sem negar a diferença que os separa irreduzivelmente. “Comparar”, como se lê nos *Poemas Inconjuntos*, não significaria mais do que teimar em não ver o que há para ver – “comparar uma coisa com outra”, afirma Caeiro, falando de si e de uma flor, “é esquecer essa coisa” (PESSOA, 2001: P.I., 117; 2016: 117). Centrar-nos-emos, pois, no sentido algo “antifilosófico”, e abertamente declarado, da fenomenologia husserliana, em vez de enuclearmos as teses filosóficas da antifilosofia do mestre dos heterónimos – teses que, se desenvolvidas em termos explícitos, não seguem

uma direção necessariamente fenomenológica, como o confirma a leitura de José Gil, que vê em Caeiro uma poética da “diferença absoluta”, certamente mais próxima do pensamento de Deleuze do que do de Husserl. Centrar-nos-emos no sentido mais “antifilosófico” e “dogmático” da fenomenologia, reivindicado por Husserl face a uma heterogeneidade irreduzível do ser que exige ser vista e reconhecida – como se lê já no início da sua obra de 1913, as *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Sect. I, Cap. I e II), antes de a doutrina transcendental da experiência se desdobrar em função de uma subjetividade constituinte, eideticamente entendida, a maior parte das vezes reprovada, senão mesmo repudiada, pelos seguidores de Husserl e, não menos importante (sem que a referência a Husserl apareça explicitamente), por António Mora, semi-heterónimo de Fernando Pessoa, o discípulo mais abertamente “metafísico” de Caeiro.² Optaríamos, por outras palavras, por uma leitura caeiriana de Husserl que ganharia, a nosso ver, ainda mais crédito à medida que a fenomenologia, ao tornar-se transcendental, parece contradizer as promessas de um regresso às “coisas mesmas”. Optaríamos, assim, por um Husserl heterónimo de Pessoa, em busca de uma afinidade subterrânea entre a atitude poética e a atitude fenomenológica; entre aquele que, sem reflexão, nada mais quer do que ver e viver poeticamente e aquele que, por outro lado, questionando de forma reflexiva o que é ver, aspira a apreender tudo o que é dado e que, de outro modo, sem a fenomenologia, permaneceria invisível.

Filosofia sem filosofia

Partamos do *princípio de todos os princípios*, a “intuição”, que para Husserl não é outra coisa senão um ver imediato, um trazer à presença – “em sua efetividade de carne e osso”, *leibhaftig* – o que está diante de nós:

Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der “Intuition” originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt.

(HUSSERL, 1976: 44)

[Ao princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá.]

(Trad. port., 2006: 69, ligeiramente modificada)

O “princípio de todos os princípios” – explica Husserl no famoso § 24 das *Ideen I* – é tal porque é anterior a qualquer teoria, estabelecendo o fundamento “pré-teórico” e,

² Ver, a este respeito, o comentário de FRIAS (2012: 63).

neste sentido, “pré-filosófico” sobre o qual se constitui qualquer tipo de relação com o mundo em que vivemos. O “princípio de todos os princípios” indica o início – a que Husserl chama de “absoluto” (HUSSERL, 1976: 43) – a partir do qual se desdobra a teoria e, conseqüentemente, a ciência que visa explicar os dados que a experiência nos oferece de acordo com o domínio em que atuamos. Quer se trate de coisas materiais ou de seres vivos, da realidade espaciotemporal das ciências naturais, do mundo social ou das entidades abstratas das ciências formais, do imaginário ou mesmo do irreal enquanto campo de pura possibilidade desprovido de qualquer posição de existência, o conhecimento realiza-se sempre e necessariamente em função de uma esfera objetual inerente a uma “região do ser”, da qual deriva um tipo de experiência. Este é, aliás, um dos sentidos possíveis da correlação que a intencionalidade nos permite descrever em todo o seu alcance: a experiência, entendida em geral, e, por extensão, a ciência, fundam-se no dado que constitui a sua fonte de legitimação, qualquer que seja o quadro de referência. Uma teoria científica que se queira legítima não pode, pois, fazer outra coisa senão elaborar sob forma mediada, de forma predicativa, aquilo que é diretamente oferecido por uma intuição preliminar, em virtude da qual o domínio que pretende investigar é atestado.

O “princípio de todos os princípios” atua, inelutavelmente, como ponto de partida e, ao mesmo tempo – poderíamos acrescentar –, como princípio de fidelidade ao que nos é dado e ao que somos chamados a exprimir tal como é e tal como é dado; fixa o ponto de ancoragem que protege o imediatismo da visão das derivas da teoria que, se desvinculada de um ponto de apoio concreto, nos levaria a ver erradamente o que não está lá ou, então, a não apreciar plenamente tudo o que é dado a ver. Para o fenomenólogo que aspira a aderir às coisas, mesmo antes de as interpretar e mesmo de refletir, como para o guardador de rebanhos ou, se quisermos, para o guardador do ser – num sentido totalmente husserliano – a dificuldade reside em aprender a “ver, distinguir e descrever o que está diante dos olhos” (HUSSERL, 1976: 2), libertando-se dos constrangimentos do hábito, da tradição e, não menos importante, da filosofia, negativamente entendida se vinculada à autoridade de um *ipse dixit* ou enredada em preconceitos latentes, assumidos acriticamente. Estes preconceitos conduziram, em princípio, a duas conseqüências extremas, ambas igualmente falaciosas, uma oposta à outra: privar os conceitos livremente criados pelo nosso pensamento de qualquer forma de intuição, fazendo-os passar, sem qualquer verificação, por coisas efetivamente dadas; velar os olhos perante a riqueza do ser, limitando a nossa visão ao imediatismo de um dado que só seria considerado válido se confirmado empiricamente. “Überall ist die Gegebenheit” afirma Husserl em 1907 (HUSSERL, [1973]: 72) – a doação está em todo o lado, e pouco importa se o que é dado é real ou fictício, percebido ou apenas imaginado como no caso do homem que, ao fantasiar, sonha ser pastor sem nunca ter guardado um rebanho – “O rebanho são os meus pensamentos” – afirma Alberto Caeiro – para logo acrescentar: “E os meus pensamentos são todos sensações” (PESSOA, 2001: IX, 31; 2016: 47). A transcendência

do objeto inscreve-se na imanência da vivência, como ensina o princípio fenomenológico da intencionalidade que Pessoa, através de Caeiro, parece quase querer radicalizar. O que seria, afinal, a essência de uma flor senão o facto de ser sentida? O significado de um fruto reside, antes de mais, nos sentidos que o colhem e, uma vez colhido, o fruto, ou melhor, a sua forma, como diria Aristóteles, está na alma, *intencionalmente*, que é em potência todos os seres (De An. 431b). “Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la | E comer um fruto é saber-lhe o sentido” (PESSOA, 2001: IX, 31; 2016: 47) – passando ao ato, a alma apropria-se da coisa mesma, em virtude de uma intuição que fornece ao intelecto uma base sobre a qual se pode erguer. Como refere uma das fórmulas mais conhecidas da tradição fenomenológica, a “consciência” é, enquanto tal, “consciência de algo” e “algo”, transformando-se no correlato objetivo de um ato intencional, é *eo ipso* “sentido”, “percebido”, “pensado”, “imaginado” ou mesmo apenas “sonhado”.

É por isso que Husserl nos convida a fazer o gesto de uma “ἐποχή filosófica” (HUSSERL, 1976: § 18) antes mesmo da fenomenologia começar – uma ἐποχή que não se confunde com a ἐποχή propriamente fenomenológica, enquanto momento posterior do método que, suspendendo a crença na tese da existência do mundo, permitiria transformar tudo o que é em “fenómeno”. Trata-se de uma ἐποχή *sui generis* dirigida à filosofia *tout court*, à qual os comentadores têm dedicado uma atenção marginal nas suas leituras da obra de 1913 e que, para Husserl, consistiria numa suspensão programática do juízo sobre a própria possibilidade da filosofia.³ Neste sentido, poderíamos afirmar que a “filosofia”, se é fenomenologicamente possível, tem de começar “sem filosofia”, pelo menos se seguirmos à letra o enredo do argumento que Husserl desenvolve na primeira secção das *Ideen I*:

Die philosophische ἐποχή, die wir uns vornehmen, soll, ausdrücklich formuliert, darin besten, daß wir uns hinsichtlich des Lehrgehaltes aller vorgegebenen Philosophie vollkommen des Urteils enthalten und alle unsere Nachweisungen im Rahmen dieser Enthaltung vollziehen.

(*Husserliana*, Hua III/1: 33)

[A ἐποχή filosófica que nós nos propomos deve consistir expressamente nisto: abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção].

(Trad. port., 2006: 60)

Mesmo a formulação do “princípio de todos os princípios” – vale a pena sublinhá-lo – insere-se no âmbito pré-filosófico desta ἐποχή peculiar, o que implica uma outra

³ Como exemplo, citamos o volume *Commentary on Husserl's Ideas I* (STAITI, 2015), entre os mais articulados e abrangentes, onde, no entanto, não há uma única referência ao significado desta ἐποχή específica. O mesmo se aplica aos dois números monográficos mais recentes da revista *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy* inteiramente dedicados às *Ideen I* (ALVES e MARIANI, 2022).

injunção, formulada um pouco mais adiante, no § 19 das *Ideen I*, a “ausência de pressupostos”, como complemento do famoso lema do “regresso às coisas mesmas”.

Contra qualquer metodologia que proceda de cima para baixo, contentando-se com conceitos vazios, com “palavras puras e simples” que não encontram uma contrapartida efetiva no plano da evidência, o caminho fenomenológico procede de forma rigorosa *de baixo para cima*, excluindo do seu campo de ação todas as afirmações que não sejam intuitivamente justificáveis (HUSSERL, 1984: § 2). A mesma prescrição aplica-se, conseqüentemente, às doutrinas e correntes filosóficas entendidas como factos historicamente atestados que, uma vez colocados entre parênteses, se reduzem a meras convicções de ordem concetual, partilhadas pelos homens de uma dada época e resultantes de uma dada “visão do mundo”. Seria, no entanto, precipitado interpretar a função desta ἐποχή, tal como Husserl a entende, como a simples aplicação em chave histórica de uma ausência, mesmo total, de pressupostos. Para além do sentido crítico, por assim dizer, do princípio que exige que não se recorra a afirmações não comprovadas para assegurar os fundamentos de um certo conhecimento autêntico, a ἐποχή filosófica assume um sentido “dogmático” que Husserl afirma *apertis verbis*. Espírito crítico e dogma, por paradoxal que pareça, implicam-se mutuamente na medida em que o exame que o fenomenólogo impõe a todo o tipo de conhecimento se torna possível pelo recurso ao “dado intuitivo”, que precede todo o “pensamento teorizante” e, portanto, toda a teoria, toda a ciência e toda a filosofia (HUSSERL, 1976: § 20). Antes mesmo de questionar as coisas que se oferecem à nossa visão, devemos deixar que as coisas apareçam e se deem pelo que são, com base numa atitude de abertura radical. “Não basta abrir a janela para ver os campos e o rio” diria por sua vez Alberto Caeiro, para logo acrescentar: “é preciso também não ter filosofia nenhuma” (PESSOA, 2001: P.I., 158; 2016: 118). A ἐποχή filosófica exige, *mutatis mutandis*, uma disposição semelhante: a possibilidade da filosofia, que Husserl, apesar de tudo, continua a defender ao contrário do mestre dos heterónimos pessoanos, depende do que precede o pensamento, do *outro* do pensamento que nos dá a pensar. No § 20 das *Ideen I* encontramos, à guisa de conclusão, a seguinte afirmação com um sabor abertamente programático:

[...] nehmen wir unseren Ausgang von dem, was vor allen Standpunkten liegt: von dem Gesamtbereich des anschaulich und noch vor allem theoretisierenden Denken selbst, von alle dem, was man unmittelbar sehen und erfassen kann.

(*Husserliana*, Hua III/1: 38)

[(...) nós outros temos nosso ponto de partida naquilo que se encontra antes de todo ponto de vista: na esfera completa do que é dado intuitivamente e antes de todo pensar teorizante, em tudo aquilo que pode ser visto e apreendido imediatamente.]

(Trad. port., 2006: 64)

O dogma do intuicionismo é, enquanto tal, absoluto, não porque exclua qualquer relativismo ou perspectiva – como se uma intuição “pura” pudesse oferecer-se de forma independente de um contexto – mas porque contempla, na sua formalidade, todos os pontos de vista possíveis, encerrando em si a “esfera completa do que é dado intuitivamente”. Basta, aliás, considerar a formulação através da qual Husserl enuncia, algumas páginas mais adiante, o “princípio de todos os princípios” que se refere a *toda* (“jede”) a intuição doadora originária – e não à intuição *tout court*, com o artigo definido. A intuição, embora formalmente única enquanto princípio, é contextualmente múltipla e é múltipla porque é “originária”, servindo de *origem* a uma certa experiência e, conseqüentemente, a um determinado tipo de conhecimento que varia consoante a esfera em que se constitui a nossa relação com o mundo.

Como Husserl também afirma no § 24, exemplificando a função gnosiológica diretiva que a intuição assume, para as ciências naturais é a experiência compreendida em termos empíricos e, em última análise, a percepção que oferece os dados originais em virtude dos quais construímos os enunciados de uma teoria que pretende explicar, com base numa lei causal, os dados factualmente observados. O mesmo se aplica às chamadas “ciências das essências” que se ocupam das propriedades específicas de algo individual, o *quid*, que pode ser “posto em ideia” e intuitivamente apreendido em termos de uma generalidade de caráter necessário, já não factualmente contingente, isto é – para usar a formulação husserliana – o *eidos* como “objeto de uma nova espécie”, inerente a um contexto de relações que se articula em generalidades de ordem superior (HUSSERL, 1976: § 3). Aqueles, por outro lado, que se ocupam das ciências sociais – para acrescentar um outro exemplo, examinado em pormenor apenas no segundo volume das *Ideen* – procurarão ligações já não causais, mas motivacionais, atestáveis num contexto de sentido completamente diferente, onde a natureza é composta não só de coisas, mas também de corpos animados e de objetos aos quais nós, homens deste mundo, atribuímos um valor, um uso em vista de determinadas finalidades, agindo sob o impulso de desejos e aspirações, interagindo uns com os outros, criando relações comunitárias que, partindo de um espaço partilhado, transformam as coisas em bens de vária ordem e a natureza num mundo culturalmente estruturado, no qual se sedimentam um conjunto de hábitos, uma tradição e, finalmente, uma história.

Teremos, então, tantos tipos de intuição doadora originária como tantas regiões do ser. Regiões que podemos entender materialmente, como no caso do mundo natural, do mundo vivo ou do mundo social, cujos conteúdos são especificados em função de uma esfera de objetividade, ou, então, formalmente, se considerarmos as conexões entre os conteúdos para além dos próprios conteúdos – as conexões que vêm definir as categorias da ontologia formal, dentro das quais encontramos a forma de todas as ontologias possíveis. O “objeto em geral”, universalmente compreendido, é realizado, ou melhor, nas palavras de Husserl, “desformalizado” nos objetos da experiência, através de uma “saturação” (*Ausfüllung*) do elemento formal que se

aplica à especificidade dos âmbitos a partir dos quais as respectivas regiões do ser são constituídas. Seria, no entanto, um erro – como Husserl se apressa a explicitar – considerar o “algo vazio” da ontologia formalmente entendida como o género supremo ao qual todos os objetos possíveis devem ser atribuídos. A noção de “objeto” não é mais do que “uma designação para configurações diversas, mas inter-relacionadas” (HUSSERL, 1976: 21); indica tudo o que podemos experimentar e, ao mesmo tempo, a essência formal da própria experiência irreduzível, em princípio, a um único campo de investigação ou a uma única fonte de legitimação. O conceito de objeto não poderia, aliás, ascender a um papel indiscriminadamente privilegiado, ao contrário do que tem sido sugerido por mais do que um intérprete de Husserl, se aceitarmos o primado da intuição, que opera em virtude de uma racionalidade que, por sua vez, varia em função dos contextos em que se realiza.⁴ *Den allgemeinen Gegenstandsbegriff habe ich ja auch nicht erfunden* – “Tampouco fui eu que inventei o conceito geral de objeto”, admite Husserl com extrema simplicidade, defendendo-se da acusação de “realismo platónico” quando ideias e essências, como realidades naturais, são reunidas sob a designação de “objeto” segundo o sentido do “discurso científico geral” (HUSSERL, 1976: 40).

“Eu vejo”

Em termos equivalentes poderíamos, portanto, dizer: há tantos âmbitos de objetos e regiões do ser como intuições doadoras originárias. Trata-se de noções estreitamente relacionadas (“intuição”, “doação”, “objeto”, “região” e “ser”), como atesta a primeira secção da obra de 1913, dedicada a uma exposição do vínculo de inseparabilidade entre “facto” e “essência”, a partir da qual Husserl enucleia as estruturas que regulam a ontologia, ou melhor, as ontologias, rigorosamente no plural, subjacentes a cada esfera regional. Tudo o que é dado *hic et nunc*, factualmente, pode apresentar-se noutra lugar ou noutra tempo e, sob certas condições, não existiria. O “poder ser de outro modo” (*Anderssein*) que caracteriza a contingência dos factos coincide com o seu modo específico de ser (*Sosein*); denota as suas propriedades fundamentais que podemos generalizar ao ponto de apreender os elos que regulam as relações entre os próprios factos. A contingência remete, então, para uma necessidade que estabelece o seu limite, e o objeto, individualmente entendido, por mais mutável que seja, não pode ser assimilado a algo irrepitível, a uma mera *haecceitas* desprovida de predicados. O “indivíduo”, para usar a formulação husserliana, enquanto singularidade concreta, traz em si “uma essência, um *eidós*” que podemos apreender na sua pureza. E tudo

⁴ A título de exemplo, referimo-nos à crítica da fenomenologia husserliana elaborada por Jean-Luc Marion em favor de uma fenomenologia da doação que libertaria o conceito de *Gegebenheit* do seu supostamente indevido achatamento no conceito de objeto (*Objekt / Gegenstand*). Entre as várias referências possíveis na obra de Marion, assinalamos: *Reprise du donné* (MARION, 2016).

o que pertence à essência de um indivíduo pode *eo ipso* pertencer a outro indivíduo (cf. HUSSERL, 1976: 9).

Consideremos, a título de exemplo, uma coisa que se manifesta através de certas propriedades como a duração temporal, a forma e a extensão – propriedades que podemos apreender intuitivamente ou fixar como elementos comuns, se compararmos essa coisa, individualmente, com outras. Podemos assim, por generalização, fazer emergir os predicados e as relações em virtude dos quais se configura uma dada região ontológica, como a natureza física composta por coisas materiais ou, *mutatis mutandis*, o mundo social, cujos indivíduos de referência já não são coisas *tout court*, mas sim pessoas que reconhecemos através de uma modalidade específica da intencionalidade, a empatia, graças à qual compreendemos os seus comportamentos, ações e interações. Cada “região” é determinada pelos indivíduos que a compõem; é, por outras palavras, uma região *de* indivíduo eideticamente definido. Como Husserl não deixa de sublinhar, o “indivíduo” serve de “objeto originário” (*Urgegenstand*) em função do qual, por variação, se formam todas as outras objetividades possíveis; é o núcleo de origem com base no qual se ramificam as ligações que dão unidade à região correspondente. Se examinarmos uma coisa à luz das suas propriedades materiais, estaremos perante estados de coisas, predicados e características de ordem material, e a região em causa será determinada através de relações causais que permitem interpretar o que se manifesta como a objetividade de um mundo constituído materialmente; a estrutura do mundo social, pelo contrário, articula-se a partir de propriedades, características e relações de ordem pessoal, interpessoal ou comunitária, quando é a pessoa que funciona como objetividade de referência.⁵ A cada região cabe, portanto, o seu próprio objeto como termo último que não pode ser mais dividido, a partir do qual se pode estabelecer uma ordem de relações e detetar uma essência segundo o sentido de uma legalidade intrínseca ao âmbito em análise. “Toda essência”, afirma Husserl, “insere-se numa escala eidética” (HUSSERL, 1976: 25) e, por conseguinte, a essência mais geral está “imediatamente *contida* na essência do particular” (HUSSERL, 1976: 26). No vermelho apreendemos a qualidade que nos permite generalizar uma forma determinada sensivelmente, passando do vermelho entendido singularmente – o “isto-aqui” (*Dies-da*), para usar o vocabulário husserliano – para o “vermelho” como um género que se insere no género mais amplo da “qualidade visual”. O mesmo se aplica ao género da extensão que podemos encontrar em qualquer figura espacial. A qualidade sensível e a extensão vêm, por sua vez, a constituir dois momentos abstratos, Husserl diria “não independentes”, de um “concreto”, a coisa que nos aparece em termos

⁵ Cf. HUSSERL (1976, 29): “Das Individuum ist der reinlogisch geforderte Urgegenstand, das logisch Absolute, auf das alle logischen Abwandlungen zurückweisen” [“Indivíduo é o proto-objecto requerido pela lógica pura, o absoluto lógico, a que se refere todas as variações lógicas”] (Trad. port., 2006: 54). Para um exame mais aprofundado do conceito de “indivíduo” no contexto da fenomenologia husserliana, remetemos para as análises de MAJOLINO (2015).

fenomenais, como uma “árvore” ou uma “flor” enquanto “indivíduos” de um “gênero supremo” ou, o que é o mesmo, de uma região do ser (HUSSERL, 1976: §§ 14-15), a “natureza” no sentido meramente naturalista que poderíamos mesmo definir, nas palavras de Caieiro, como uma “natureza sem gente” (PESSOA, 2001: I, 13; 2016: 31).

Assim se desenha uma teia de conexões eideticamente relevantes como fundamento de todas as ontologias, que preordena os modos como qualquer esfera de objetualidade é composta. Husserl fala, a este respeito, de uma “estrutura formal” (*formal Verfassung*) que engloba na sua generalidade todo o espectro de distinções inerentes aos conceitos de objeto e região (cf. HUSSERL, 1976: 21). Trata-se de uma estrutura do ser – poderíamos acrescentar – que se ergue à imagem de uma escada (*Stufenreihe*), que poderia ser percorrida por degraus de baixo para cima e, vice-versa, de cima para baixo – das singularidades aos gêneros supremos, passando pelas espécies e pelos gêneros intermédios. Aliás, não seria ousado recorrer à célebre expressão kantiana de uma arquetônica, organizada em função de um objeto contextualmente preferencial, o “indivíduo”, cujo privilégio (*Vorzug*) reside em ser a referência orientadora para a constituição de uma esfera específica de pertença. “Constatações assim efetuadas”, afirma Husserl na conclusão desta primeira secção das *Ideen I*, “são de uma generalidade referida a todas as regiões abrangentes do ser” e fazem parte, em princípio, da filosofia quando concebida nos termos de uma possibilidade ideal, independentemente do *corpus* historicamente estabelecido das doutrinas filosóficas (HUSSERL, 1976: 33). Dito de outro modo, e em termos inequívocos, a ideia da filosofia radicaria nas coisas que podemos apreender e ver – desde que compreendamos as próprias coisas à luz da “estrutura fundamental” (*Grundverfassung*) que inerva, eideticamente, tudo o que é. Onde podemos começar a refletir filosoficamente, afinal, senão a partir do que cai sob o nosso olhar, diretamente, quer se trate de qualquer coisa que experimentamos, sem necessidade de mediação concetual, quer se trate de uma sensação, de uma emoção, de um ato de imaginação ou, para o dizer em termos gerais, de uma vivência, e o mesmo se aplica a uma pessoa, um amigo ou um estranho que encontramos no mundo em que vivemos? Impõe-se, portanto, uma tarefa de grande envergadura, que abre o início da filosofia propriamente dita, construída sobre bases fenomenológicas:

Im Umkreise unser individuellen Anschauungen die obersten Gattungen von Konkretionen zu bestimmen, und auf diese Weise eine Austeilung alles anschaulichen individuellen Seins nach Seinsregionen zu vollziehen, deren jede eine [...] Wissenschaft (bzw. Wissenschaftsgruppe) bezeichnet.

(HUSSERL, 1976: 32)

[Determinar os gêneros supremos de concreções no círculo de nossas intuições individuais e, desta maneira, levar a cabo uma distribuição de todos os seres individuais intuídos segundo regiões do ser, cada uma das quais designando por princípio [...] uma ciência (ou grupo científico).]

(Trad. port., 2006: 40)

Seria, então, possível derivar de um núcleo de positividade originalmente apreensível, as espécies, os géneros e os géneros supremos que traçam o perímetro da investigação científica. E a intuição, em conformidade com as categorias lógicas que estão na base de uma ontologia possível, diferenciaria-se numa multiplicidade de figuras inerentes à essência dos objetos que, por sua vez, se agrupam em domínios de pertença.

Teremos, portanto, tantos tipos regionais de intuições quantas as regiões fundamentais do ser e, na base de cada ciência, juízos imediatamente evidentes que aderem ao que é dado na intuição.⁶ “O *ver imediato*”, acrescenta Husserl a este respeito, “não meramente o ver sensível, empírico, mas o *ver em geral, como consciência doadora originária, não importa qual seja a sua espécie*, é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais” (HUSSERL, 1976: 36). Por outro lado, seria “absurdo” – lemos algumas linhas mais adiante – “não conferir valor algum ao ‘eu o vejo’ [*Ich sehe es*]”, na tentativa de legitimar o sentido de qualquer afirmação (HUSSERL, 1976: 36). “Eu vejo”: eis, em suma, a razão, tão simples quanto radical, que faz do “princípio de todos os princípios” um “património” (*Bestand*) inalienável da filosofia no seu estado nascente, pouco importa se se trata de um ver perceptivo ou imaginativo, se o que é dado é uma fantasia devaneante ou a realidade empírica; o “eu vejo”, continua o filósofo, “é chamado a servir de fundamento no sentido autêntico da palavra” (HUSSERL, 1976: 44). Negá-lo seria contradizer-se, como, aliás, acontece com o empirista que, refletindo sobre a possibilidade de conhecer, circunscreve o âmbito da intuição ao sentido de uma experiência considerada naturalisticamente. Se a realidade se limitasse ao que é factualmente dado, seríamos, por outro lado, forçados a reconhecer que a exigência de um retorno às coisas mesmas coincidiria com a exigência de uma redução de todo o conhecimento a uma base experimental; a ciência em geral e a ciência empírica seriam uma e a mesma coisa (HUSSERL, 1976: § 19). Basta, no entanto, perguntarmo-nos qual é o princípio de tal sobreposição para compreendermos o equívoco a que se expõe o empirista, quando avança uma tese que ultrapassa o domínio dos factos, com a pretensão de que é incondicionalmente válida. Contra o empirismo – que, para Husserl, deve ser considerado, mais precisamente, como uma variante do ceticismo – o antídoto reside numa reflexão capaz de dar conta do progresso positivo das ciências, acolhendo as objetividades do conhecimento onde

⁶ Cf. *Husserliana*, Hua III/1, § 19, 36: “Die fundamentale Regionen von Gegenständen und korrelativ die regionalen Typen gebender Anschauungen, die zugehörigen Urteilstypen und endlich die noetischen Normen, welche für die Begründung von Urteilen solcher Typen jeweils gerade diese und keine andere Anschauungsart fordern – all das kann man nicht von obenher postulieren oder dekretieren; man kann es nur einsichtig feststellen, und das heißt selbst wieder: durch originär gebende Anschauung ausweisen, und es durch Urteile, die sich dem in ihr Gegebenen getreu anpassen, fixieren” [“As regiões fundamentais de objetos e, correlativamente, os tipos regionais de intuições doadoras, os tipos correspondentes de juízos e, finalmente, as normas noéticas, que exigem, para a fundação de juízos desses tipos, exatamente esta e nenhuma outra espécie de intuição – tudo isso não pode ser postulado ou decretado de cima para baixo, mas apenas constatado com evidência, o que significa mais uma vez: mostrar em intuição doadora originária e fixar por juízos que se ajustam fielmente àquilo que nela é dado”] (Trad. port., 2006: 62).

elas realmente se encontram (HUSSERL, 1976: 46); no deixar-se guiar pelas coisas para não cair no impasse de uma “teoria do conhecimento” incapaz de “distinguir as espécies fundamentais de dados e de descrevê-las segundo suas essências próprias” (HUSSERL, 1976: 41). Aqui reside a tarefa da filosofia que, ao mesmo tempo, determina a sua natureza: refletir, para conseguir apreciar a legitimidade originária de todos os dados; para assegurar o alcance e a extensão do conhecimento para depois fixar o valor dos resultados a que as ciências chegam – com base numa atitude diametralmente oposta ao ceticismo que, em termos ainda mais gerais, antes de ser uma doutrina filosófica, representaria uma atitude de pensamento dirigida contra a própria possibilidade da filosofia (HUSSERL, 1976: § 26). À fenomenologia cabe, então, uma missão precisa para não perder o contacto com o que, por assim dizer, nos dá a pensar: o regresso à origem, no decurso de uma reflexão em que o pensamento é chamado a voltar-se sobre si próprio. Por meio de uma série de operações que Husserl só iniciará a partir da segunda secção das *Ideen I* (a ἐποχή fenomenológica, a suspensão da tese da existência do mundo, as reduções eidética e transcendental), a análise transforma-se numa interrogação que não consiste senão em *querer ver o ver*, de modo a tornar claro o que de outro modo permaneceria latente: as atuações intencionais da subjetividade transcendental e eideticamente reconfigurada, em virtude da qual se constitui o sentido de tudo o que experimentamos – o sentido que só podemos apreender questionando e, conseqüentemente, problematizando o dogma das “coisas mesmas”, do qual procede o pensamento, o conhecimento e toda a reflexão filosófica sobre o conhecimento.

Ver ou ver-se?

Seria esta, então, a diferença entre o fenomenólogo e o poeta? A filosofia, refundada fenomenologicamente, aspiraria a poder apreender reflexivamente tudo o que é, ao passo que a simplicidade desarmante do guardador de rebanhos permaneceria voltada irrefletidamente para o *Grand Dehors*, onde o sujeito não é mais do que a vibração de uma natureza sem unidade na qual se dispersa a multiplicidade fervilhante das suas partes. Para o “neopaganismo moderno” expresso nos versos de Alberto Caeiro, só o ver conta, face a uma redução radical do sentido à existência que transforma o gesto poético numa espécie de tautologia, numa atitude de encarar o mundo sem mais perguntas e sem espanto: “O que nós vemos das coisas são as coisas” (PESSOA, 2001: xxiv, 46; 2016: 56). O diálogo entre o recuo para uma interioridade redefinida fenomenologicamente e o impulso de uma poética da exteriorização seria, no entanto, irremediavelmente enviesado se nos detivéssemos na letra de *O Guardador de Rebanhos*, apesar de Alberto Caeiro proibir abertamente a procura de uma suposta profundidade da linguagem para além do imediatismo do falado – “Caeiro tem uma disciplina: as coisas devem ser sentidas tal como são”, lemos num texto datável de 1915 sobre o “sensacionismo” enquanto estilo poético, assim como de vida, de quem elege a

“simplicidade” como regra de ouro, substituindo o pensamento pelo dado imediato de uma sensação pura e direta (PESSOA, 1966, 350; 2012: 308). É preciso não esquecer, aliás, que o objetivismo absoluto na chave de Caeiro se inscreve no prisma do heteronimismo em que se refrata uma constelação de personalidades típica da escrita pessoana, dando origem a um “drama” – como Pessoa afirma na “Tábua bibliográfica” de 1928 – composto não em atos, mas “em gente” (*Presença*, n.º 17). O heteronimismo situa a obra do autor “fora da sua pessoa”: Alberto Caeiro, juntamente com os seus discípulos, Ricardo Reis e Álvaro de Campos, não são meros alter *egos*, mas outras tantas individualidades que fazem de Pessoa o ortónimo dos seus heterónimos, assim contribuindo, cada um com o seu estilo, para dissimular e diversificar a figura autoral a ponto de a tornar inseparável das vozes que a animam – ao contrário do artifício do pseudónimo que, salvo o nome, coincidiria com o “autor em pessoa”. O heterónimo encarna uma “personalidade literária”, numa aceção do termo – convém recordar – introduzida por Pessoa para qualificar uma “totalidade textual” que muda de sentido consoante o nome a que se associa: “Serei eu próprio toda uma literatura”, lê-se noutro fragmento de 1915, onde Pessoa acrescenta “não publico tudo sob o meu nome, porque isso seria contradizer-me” (PESSOA, 2009: 296 e 576; 2012: 142).

Em virtude de um princípio de atribuição – o “efeito-heterónimo”, como afirma Fernando Cabral Martins – pelo qual o sujeito da enunciação se dissolve no enunciado, é inevitável vincular um nome ao texto para ler a obra pessoana, na medida em que a função autoral é entendida como um efeito do próprio texto (cf. MARTINS, 2012: 22-23). A heteronímia – continua Cabral Martins – constitui, neste sentido, um vasto repertório de formas em que se exprimem as flutuações, as aventuras e as desventuras, da subjetividade, concebida através de um processo de proliferação do “espaço interior” que destina a quase todas as páginas a construção de um sujeito singular (MARTINS, 2012: 31); um sujeito que só se pode manifestar intermitentemente, no intervalo entre os diferentes sujeitos que a escrita heteronímica instaura (cf. GIL, 1993) – à luz do que Pessoa parece sugerir na estrofe de um poema ortónimo de 1933:

Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra vida que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.

(PESSOA, 1960: 107)

O resultado desta oscilação, entre a simulação e a intensificação, da subjetividade reside não só na encenação de “poetas-personagens”, como então sublinhava Octavio PAZ (1965: 19), mas também na criação de “poetas-obras”, de acordo com o sentido de “poesia dramática” que simboliza, para Pessoa, a realização da arte *tout court* – como refere numa carta a João Gaspar Simões, a 11 de dezembro de 1931 (cf. PESSOA,

1960: 714). “O ponto central da minha personalidade como artista é que sou um poeta dramático”, Pessoa confessa, identificando as raízes do seu impulso numa certa sobreposição entre a “exaltação íntima do poeta” e a “despersonalização do dramaturgo”, com vista a um fim essencialmente estético: ser capaz de sentir dissociado de si mesmo, construindo com base em diferentes estados de alma a expressão de uma outra personalidade, de um eu inexistente – mas não insincero – que sente e escreve de forma alheia ou, no limite, antitética ao eu original do poeta.

Escrever “dramaticamente” é sentir “na *pessoa de outro*”, confia Pessoa em 1915 a Armando Cortês-Rodrigues, usando o exemplo de Shakespeare (PESSOA, 2009: 356; 2012: 138); um exemplo significativamente retomado num texto posterior, provavelmente de 1932, em que Shakespeare é definido nos termos de um “supremo despersonalizado” e Hamlet é transformado de personagem de um drama num drama por si só ou, nas palavras de Pessoa, numa “simples personagem, sem drama” que já não faz parte de um todo, com um estilo e uma visão próprios, através dos quais se exprime o que o poeta não sente (PESSOA, 1966: 107-108; 2012: 269). Seria, pois, ilegítimo, acrescenta Pessoa, procurar nas ficções de Hamlet uma definição dos sentimentos ou pensamentos de Shakespeare, a não ser que se pretenda rebaixar Shakespeare à categoria de “mau dramaturgo” – uma vez que o mau dramaturgo se deixa desmascarar com demasiada facilidade, projetando-se, como uma sombra, nas suas próprias personagens ficcionais (PESSOA, 1966: 108; 2012: 270).

Eis, em suma, os trilhos da chamada “viagem heteronímica”, imaginação e despersonalização, através dos quais o eu se refrata numa variedade de figuras que já não podem ser recompostas numa única singularidade, embora – é importante notar – os críticos nem sempre tenham estado de acordo na interpretação do significado deste fenómeno literário. Apesar das advertências de Pessoa para que não se confundisse “arte” e “vida”, não faltaram exegeses a partir da psicopatologia, auxiliadas, quase paradoxalmente, pelo próprio Pessoa que, ainda que *en passant*, indicou a histeria e a neurastenia como possíveis etiologias do processo heteronímico (SIMÕES, 1950). Recorrendo às contradições de uma época de crise, tentou-se também uma interpretação sociológica, equiparando a proliferação de heterónimos a uma espécie de fuga do mundo (SACRAMENTO, 1959). Procurou-se ainda garantir uma unidade temática e estilística à poética pessoana através de uma abordagem de índole histórico-literária que foi buscar os seus antecedentes e influências (COELHO, [1949] 1963). A partir da década de 1970, optou-se finalmente por um paradigma hermenêutico alternativo que reconheceu a escrita heteronímica como uma expressão poética a pleno título, já não associada a um dispositivo literário exterior ao texto (LOURENÇO, 1973). “Pessoa é heteronímia”, afirma, entre outros, Antonio TABUCCHI, 1990: 24), na linha das tendências quase unânimes da crítica mais recente. E a heteronímia, longe de ser uma criação a partir do nada, corresponderia ao acontecimento que torna possível a proliferação ontológica da subjetividade, em virtude da qual o ego, para se atestar, é paradoxalmente forçado a tornar-se plural;

a viver várias vidas para viver verdadeiramente, para libertar, através da arte, a potencialidade da vida, arrancando-a ao anonimato do viver que enfraquece a nossa capacidade de sentir, de outro modo insuficiente para apreender o mistério da existência humana.⁷

Metafísica sem metafísica

Para efeitos da nossa análise comparativa, uma interpretação particularmente significativa é-nos oferecida pela leitura filosófica de José Gil, que concebe o heteronimismo em termos de uma “metafísica das sensações” assente num mecanismo literário de produção sensorial; um procedimento que Pessoa, desde 1912, ainda antes de se apresentar publicamente como poeta, designaria como o aspeto mais relevante da “nova poesia portuguesa”. “Encontrar em tudo um além”: uma distância de ordem metafísica inervaria a textura da realidade, atuando como origem de um “sentimento poético” através do qual, ao apreendermos uma coisa, *hic et nunc*, apreendemos, ao mesmo tempo, o seu *plus ultra* (GIL, 1987).

Perante o facto *nu* da existência, apercebemo-nos do mistério abissal da própria existência; a invocação do sentido do nosso ser entrelaça-se com a indiferença do ser perante as nossas interrogações, como se relata, entre outros, num poema ortónimo (“Trila na noite uma flauta”) em que o mistério da vida é comparado à sequência, sem princípio nem fim, das notas de uma flauta suspensa na noite – “pobre ária [...] tão cheia | De não ser nada!” (PESSOA, 2018: 99). A estética pessoana permitiria, então, reformular a questão metafísica por excelência – *porque há algo em vez de nada?* – partindo da gratuitidade de uma existência *sem porquê*, transformando a metafísica em poesia. E a metafísica, como explicitado num texto de 1924, viria a ser redefinida num duplo sentido como “atividade científica” e como “atividade artística”, pelo menos segundo as teses do heterónimo Álvaro de Campos que, contrariando, e em parte retificando, o próprio Pessoa, atribui à metafísica esteticamente entendida a tarefa de sentir, e já não a de saber; de fazer do abstrato e do absoluto o objeto de um sentimento capaz de conter em si uma coisa e o seu contrário – já que “tudo pode ser, e é, sentido” (PESSOA, 1986: I, 11).

Caeiro representaria uma variante e, ao mesmo tempo, a exemplificação mais autorizada desta visão que faz do “sentir tudo de todas as maneiras” o seu lema, não sem paradoxo se considerarmos a postura declaradamente anti-metafísica dos seus versos em *O Guardador de Rebanhos*. “Eu não tenho filosofia: tenho sentidos” (PESSOA, 2001: II, 24; 2016: 34); e, de forma não menos equívoca: “Que metafísica têm aquelas

⁷ Exemplar neste sentido é o que se afirma no *Ultimatum* de Álvaro de Campos: “Só tem o direito ou o dever de exprimir o que sente, em arte, o indivíduo que sente por vários” (<https://purl.pt/17263>). Para um estudo aprofundado da relação entre estética e poética em Pessoa, remetemos para as subtis análises de GIANCARLI (2020).

árvores?” (PESSOA, 2001: v, 30; 2016: 38). Mas os discípulos de Caeiro, incluindo Pessoa, não hesitam em denunciar o “temperamento abertamente metafísico” do mestre, apresentando-o como um “pure mystic” (PESSOA, 1966: 343; “místico puro”, PESSOA, 2012: 309). A aporia – é fácil de demonstrar – é, no entanto, apenas aparente. Basta perguntarmo-nos como é que o jogo poético pode continuar a ser produzido, se nos mantivermos fiéis aos princípios de uma visão que, ao recusar todo o recurso aos tropos (o símile, a metáfora, a metonímia etc.), achata o dizer em tautologia. Se as árvores são árvores, o vento é vento e as coisas da natureza são apenas as coisas da natureza, que mais há a dizer? E, sobretudo, porquê insistir em dizer, mesmo poeticamente, uma existência que se basta a si mesma? A positividade absoluta, a que nos convida a visão de Caeiro, não seria de modo algum exprimível sem a referência ao seu contrário: a simplicidade daquele que não vê senão o visível afirma-se contra o pano de fundo de um meta-discurso que insiste nas derivas daqueles que, pelo contrário, teimam em ver apenas com a mente.

O *saber ver sem estar a pensar* anda de mãos dadas com uma “metafísica negativa” ou, se quisermos, com uma “metafísica sem metafísica” – como sugere, mais uma vez, José Gil – segundo a qual o que é, em todo o seu imediatismo, remete para o que não é: “O luar através dos altos ramos” (PESSOA, 2001: xxxv, 59; 2016: 63) não é mais que o luar através dos altos ramos. O princípio de individuação deve ser procurado, poeticamente, naquilo que uma coisa não é, poderíamos observar para salientar como a positividade do discurso caeiriano é apenas o efeito de uma negação – uma negação que, numa análise mais atenta, não surge de uma oposição frontal à metafísica, mas antes de uma tensão entre a rejeição da metafísica e a própria metafísica. Positivo e negativo relacionam-se como as duas faces da mesma moeda – “Porque o único sentido oculto das coisas | É elas não terem sentido oculto nenhum” (PESSOA, 2001: xxxix, 63; 2016: 66). Nesta tensão assenta, em última análise, o princípio de transparência entre o ser e o parecer que orienta a vida poética do guardador dos rebanhos:

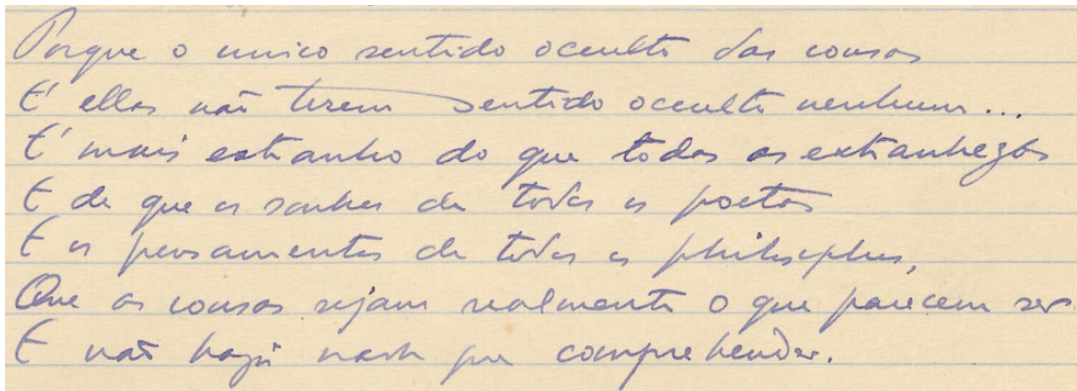


Fig. 1. Versos do caderno do *Guardador* (BNP/E3, 145-33v).

É mais estranho do que todas as estranhezas
E do que os sonhos de todos os poetas
E os pensamentos de todos os filósofos,
Que as coisas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada que compreender.

(PESSOA, 2001: XXXIX, 63; 2016: 66)

O dogma caeiriano da visão decorre diretamente deste princípio, cuja nuance fenomenológica não é difícil de apreender: *esse* e *percipi* correspondem-se e não existe discrepância. Seria, pois, enganador pensar a aparência como um modo da nossa subjetividade, distinto e afastado do ser do que aparece. Se, pelo contrário, a aparência é o modo pelo qual o ser é dado, poderíamos afirmar em termos estritamente fenomenológicos: *Soviel Schein, soviel Sein* – “tanto de aparência como de realidade” (HUSSERL, 1991: § 46).

Ao fazer da aparência a porta de entrada para o ser, a interrogação sobre o ser ultrapassa, por princípio, os limites de qualquer interpretação do real; o ser, poderíamos acrescentar, é mais real do que o real para aqueles que aspiram a abraçar tudo o que é dado. Como, aliás, escreveu Husserl em 1907 numa carta a Hugo von Hoffmansthal, tudo se torna “fenómeno” através do olhar do poeta capaz, tanto quanto o fenomenólogo, de se indiferenciar perante o sentido da existência, para captar o mistério da própria existência, a qual se afirma simples e indizível, presente e inacessível, finita e sempre aberta; um mistério que faz do “ver” um ato afinal anfíbio, simultaneamente sensível e concetual, natural e metafísico, numa tentativa – talvez impossível (cf. MARTINS, 2001: 259) – de se adaptar ao que está dado antes de qualquer instituição de sentido. “Perante cada coisa o que o sonhador deve procurar sentir é a nítida indiferença que ela, no que coisa, lhe causa”, escreve Pessoa, num texto da primeira fase do *Livro do Desassossego* (<https://ldod.uc.pt/> | Pesquisa). A “metafísica das sensações” é composta, não por acaso, de conceitos aparentemente incongruentes, como assinala Jodarnon Garneri, tais como “sonho”, “imaginação”, “simulação” e “despersonalização”, provando que o sentir pessoano não se pretende redutor; não visa limitar, mas antes alargar as fronteiras da experiência através do exercício de uma “imaginação performativa” (*enactive imagination*) que permite ao sujeito perceber atualmente o efeito de uma experiência virtual; sonhar de outro modo ao ponto de se sentir outro (GANERI, 2020: 44). O olhar pode, então, tornar-se “azul como o céu” ou “calmo como a água ao sol” para quem sabe ver até as suas próprias ideias, como um pastor sem rebanho que brinca, no sentido lúdico do termo invocado por mais do que um comentador, com o ser e o aparecer, recorrendo a expressões que não devem ser lidas em termos metafóricos. *Somos porque vemos*, e quando, ao pensar, deixamos de ver ou, pior ainda, acreditamos que só há uma forma de ver, afastamo-nos drasticamente, e também tristemente, de nós próprios.

Conclusões

“Eu nem sequer sou poeta: vejo” (PESSOA, 2001: P.I., 90; 2016: 92) – eis a tese, tão simples quanto prenhe de consequências, que nos permite apreender filosoficamente o ponto mais relevante para efeitos da nossa leitura comparada: a pureza da visão de Caeiro corresponde, nem mais nem menos, ao modo como Caeiro vê, e esse ver, para se mostrar, tem de poder ser visto. Caeiro, para ser mais preciso, vê-se a si próprio no próprio ato de ver; e ao ver exhibe, conscientemente, o seu ver, distinguindo-se dos outros – os “homens doidos” que se deixam incomodar pela vacuidade dos seus pensamentos, como os que andam à chuva, “quando o vento cresce e parece que chove mais” (PESSOA, 2001: I, 13; 2016: 32). A “metafísica sem metafísica” do mestre dos outros heterônimos (e de Pessoa) concretiza-se numa reflexão sobre o ver em que o sujeito, ao exteriorizar-se, se torna o objeto da sua própria visão. O ver é então uma consequência, ou melhor, poderíamos dizer em termos propriamente fenomenológicos, um momento intrínseco ao ato de ver, uma intencionalidade oblíqua que torna o ver intuitivamente acessível. A aparente ingenuidade de *O Guardador de Rebanhos* assenta numa visão reflexiva que não pretende afetar as coisas, mas a experiência das próprias coisas; define as suas condições fenomenológicas de possibilidade, permitindo-nos apreender no que vemos o modo como vemos – o “quê” no “como” da visão.

Detetamos, portanto, um quiasma entre o guardador de rebanhos e o guardador do ser, entendido fenomenologicamente, em virtude de uma assonância mútua que permite apreciar o impulso, por assim dizer, caeiriano da fenomenologia husserliana. Evitando explicitamente qualquer forma de mediação, Caeiro recorre, quase de forma despercebida, ao auxílio da reflexão para nos mostrar o imediatismo irrefletido do ver, ao passo que o gesto fenomenológico, que decorre de uma atitude reflexiva, aspira a ver o ver para poder descrever tudo o que é dado a quem pode ver de modo verdadeiro. Tanto para o poeta como para o fenomenólogo, a origem é comum: a intenção do olhar, se for livre de preconceitos, vem de *outro lugar*, e não desse do observador. O dogma da visão descende diretamente das coisas, na medida em que são as próprias coisas que tornam possível a visão, num mundo que se refrata através de uma heterogeneidade irreduzível de aparências, como num caleidoscópio – uma nuvem no céu atravessada pela luz da manhã; o ar fresco do vento; uma cadeira à soleira da porta; e até sensações, humores ou versos escritos numa folha de papel que só existe na mente de um pastor imaginário (cf. PESSOA, 2001: I, 14; 2016: 32). Perante a autoridade imperturbável do que é (“basta existir para se ser completo”), é essencial ver e não dizer mais do que se vê – é a injunção do poeta que o fenomenólogo, acenando com a cabeça, se apressaria a completar: ver para não deixar de fora nada do que se vê. “A nossa única riqueza é ver” – confessa, aliás, o guardador de rebanhos, para concluir: “mas isso exige um estudo profundo, uma aprendizagem de desaprender” (PESSOA, 2001: XXIV, 46; 2016: 56). Não se aplicará o mesmo à fenomenologia na sua forma husserliana? Α ἐπιτοχή, a suspensão da tese da

existência do mundo, a redução eidética e, depois, transcendental, que outra coisa seriam senão as operações de um método que exige, por sua vez, um “estudo profundo” que nos permitiria tirar os antolhos do hábito, dos preconceitos e das teorias filosoficamente preconcebidas, do empirismo ao idealismo, que nos impedem de apreciar o sentido de uma “visão pura” capaz de apreender reflexivamente tudo o que é dado antes mesmo de começar a reflexão?⁸ À “metafísica sem metafísica” de Alberto Caeiro, que se apoia na transcendência imanente das sensações, contrapõe-se a “filosofia sem filosofia” de Husserl, que marca o início da fenomenologia transcendental, assente no dogma da intuição, em virtude do qual o dado precede e orienta o pensamento teorizante.

O fenomenólogo e o poeta não partilham, no entanto, os mesmos objetivos. E é aqui que os caminhos divergem de forma definitiva: a filosofia, para Husserl, continua, apesar de tudo, a ser animada por um desejo de saber em sintonia com as suas origens gregas e é ao título de ciência que ela aspira através da sua refundação em bases fenomenológicas; a arte, pelo contrário, para Pessoa, não aspira a mais do que sentir, e se, para sentir mais intensamente, for necessário o auxílio da filosofia, será ainda assim uma filosofia plasmada esteticamente que não procura o sentido das coisas – as coisas, se vistas verdadeiramente, não têm sentido, quando muito existem (“as coisas não têm significação: têm existência”). Poderíamos então concluir, de forma paradoxal, com as palavras que o próprio Husserl proferiu em 1916, por ocasião da sua nomeação para a Universidade de Friburgo – palavras que teriam provavelmente levado Caeiro, falecido apenas um ano antes, se nos cingirmos à biografia de Pessoa, a captar uma ressonância entre os seus versos e os motivos aparentemente distantes da fenomenologia husserliana. Colocado o problema do conhecimento, Husserl parte em busca de uma certeza que fundamente, para além de qualquer dúvida possível, a relação entre a imanência da experiência vivida e a transcendência das coisas, formulando uma pergunta de tom surpreendentemente caeiriano: “que importa ao ser o nosso conhecimento?” (HUSSERL, 1987: 138). A

⁸ Cf. *Einleitung* às *Ideen I*: “Die gesamten bisherigen Denkgewohnheiten ausschalten, die Geistesschranken erkennen und niederreißen, mit denen sie den Horizont unseres Denkens umstellen, und nun in voller Denkfreiheit die echten, die völlig neu zu stellenden philosophischen Probleme erfassen, die erst der allseitig eingeschränkte Horizont uns zugänglich macht – das sind harte Zumutungen. [...] eine neue, gegenüber den natürlichen Erfahrungs- und Denkeinstellungen völlig geänderte Weise der Einstellung nötig ist. In ihr, ohne jeden Rückfall in die alten Einstellungen, sich frei bewegen, das vor Augen Stehende sehen, unterscheiden, beschreiben zu lernen, erfordert zudem eigene und mühselige Studien” (HUSSERL, 1976: 3). [*Colocar fora de circuito todos os atuais hábitos de pensar, reconhecer e pôr abaixo as barreiras espirituais com que eles restringem o horizonte de nosso pensar, e então apreender, em plena liberdade de pensamento, os autênticos problemas filosóficos, que deverão ser postos de maneira inteiramente nova e que somente se tornarão acessíveis a nós num horizonte totalmente desobstruído – são exigências duras. (...) é necessária uma nova maneira de se orientar, inteiramente diferente da orientação natural na experiência e no pensar. Aprender a se mover livremente nela, sem nenhuma recaída nas velhas maneiras de se orientar, aprender a ver, diferenciar, descrever o que está diante dos olhos, exige, ademais, estudos próprios e laboriosos*].

pergunta transcendental sobre a possibilidade do conhecimento surge perante a indiferença do ser face à nossa própria interrogação, provando que de uma visão comum ao fenomenólogo e ao poeta podem resultar efeitos diferentes, senão mesmo opostos, como, de resto, nos ensina o heteronimismo de Pessoa que, continuando a ser ele mesmo no outro, nos oferece, pelo menos virtualmente, o pretexto para uma leitura heteronímica da fenomenologia, em nome da diferença radical que separa Edmund Husserl de Fernando Pessoa e Alberto Caeiro.

Bibliografia

- ALVES, Pedro M. S.; MARIANI, Emanuele (2022) (eds.). *Phainomenon. Revista de Filosofia Fenomenológica*, n.º 33-34. <https://sciendo.com/issue/PHAINOMENON/33/1>
- BADIOU, Alain (2000.) “Une tâche philosophique: être contemporain de Pessoa”. *Pessoa: unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*. Pascal Dethurens e Maria-Alzira Seixo (dirs.). Paris: Christian Bourgeois Éditeur, pp. 141-156. <https://cerisy-colloques.fr/fernando-pessoa-pub2000/>
- BORBA, Jean Marlos Pinheiro; SOUZA, Simon Batista de (2014). “O essencial é saber ver: a atitude fenomenológica revelada na poesia de Alberto Caeiro”. *Revista do NUFEN [Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas]*, vol. 6, n.º 1, Belém, Universidade Federal do Pará, pp. 15-42. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912014000100003
- BRAZ, Adelino (2008). *Pessoa et l'ombre de Nietzsche. Le tournant manqué du renversement des valeurs*. Préface d'Eduardo Lourenço. Paris: Éditions Lusophones.
- CARNEIRO, Carlos Miguel Filipe (2011). *Alberto Caeiro e a Fenomenologia*. Mestrado em Estudos Portugueses. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10362/7166>
- COELHO, Jacinto do Prado ([1949] 1963). *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa* Lisboa: Verbo. 2.ª ed.
- COSTA, Vincenzo (2009). *L'estetica trascendentale fenomenologica*. Milano: Vita e Pensiero.
- DE GRAMMONT, Jérôme (2011). “Sur Fernando Pessoa: De combien de viés sommes-nous capables?”. *Études*, vol. 414, n.º 4, pp. 511-519. <https://doi.org/10.3917/etu.4144.0511>
- DELOGU, Antonio (2017). *Questioni di senso. Tra fenomenologia e letteratura*. Roma: Donzelli.
- DIX, Steffen (2010). “The plurality of gods and man, or ‘the aesthetic attitude in all its pagan splendor’”. *The Pluralist*, vol. 5, n.º 1, The Journal of the Society for the Advancement of American Philosophy, Primavera, pp. 73-93. <https://doi.org/10.5406/pluralist.5.1.0073>
- FRIAS, Anibal (2012). “Meu corpo deitado na realidade: Caeiro et la phénoménologie”. *Pessoa Plural – A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 2, Outono, pp. 58-87. Brown Digital Repository. Brown University Library. <https://doi.org/10.7301/Z0028Q1X>
- GANERI, Jonardon (2022). *Virtual Subjects, Fugitive Selves: Fernando Pessoa and His Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- GIANCARLI, Bruno (2020). *Estética e Poética em Fernando Pessoa*. Tese de doutoramento em filosofia. Florença: Universidade de Florença. <https://hdl.handle.net/2158/1298199>
- GIL, José (2000). “Qu'est-ce que voir”. *Pessoa: unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*. Pascal Dethurens e Maria-Alzira Seixo (dirs.). Paris: Christian Bourgeois Éditeur, pp. 191-216. <https://cerisy-colloques.fr/fernando-pessoa-pub2000/>
- ____ (1987). *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*. Lisboa: Relógio d'Água.
- ____ (1994). *O Espaço Interior*. Lisboa: Presença.
- HAENSLER, Philippe P.; MENDICINO, Kristina; TOBIAS, Rochelle (2021) (eds.). *Phenomenology to the Letter. Husserl and Literature*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110654585>
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Nietzsche II*. Editado por Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Faz parte de: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, vol. 6.2.
- HUSSERL, Edmund (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado e apresentado por Stephan Strasser. Dordrecht: Springer Netherland. Faz parte de: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, vol. I [inicialmente Martinus Nijhoff, depois Kluwer Academic Publishers e atualmente Springer].
- ____ (1987). *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*. Com textos adicionais. Editado por Thomas Nenon e Hans Rainer Sepp. Dordrecht: Springer Netherland. Faz parte de: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, vol. XXV.
- ____ (1984). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*. Editado por Ursula Panzer. Dordrecht: Springer Netherland. Faz parte de: *Husserliana: Edmund*

- Husserl – *Gesammelte Werke*, vol. xx / 2. Existe tradução portuguesa de Pedro M. S. Alves (2008), editada em Lisboa pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- ____ (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Baseado no volume III / 1 da *Husserliana*, editado por Karl Schuhmann; em anexo aparece o posfácio de Husserl às ideias de 1930 do volume v de *Husserliana*, editado por Marly Biemel, bem como uma extensa lista de nomes e assuntos preparados por Elisabeth Ströker. Hamburgo: Felix Meiner Verlag. Existe tradução portuguesa de Márcio Suzuki (2006), editada em Aparecida pela Editora Ideias & Letras.
- ____ (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Editado e apresentado por Walter Biemel. Dordrecht: Springer Netherland. Faz parte de: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, vol. II.
- LINNARTZ, Bruno (1966). “Alberto Caeiro als Antipode Fernando Pessoa”. *Romanistisches Jahrbuch*, n.º 17, pp. 323-342. <https://doi.org/10.1515/9783110244755.323>
- LOURENÇO, Eduardo (1973). *Fernando Pessoa revisitado. Leitura estruturante do drama em gente*. Porto: Editorial Inova.
- MAJOLINO, Claudio (2015). “Individuum and region of being: on the unifying principle of Husserl’s headless ontology”. *Commentary on Husserl’s Ideas I*. Andrea Staiti (ed.). Berlin, München, Boston: De Gruyter, pp. 33-50.
- MARION, Jean-Luc (2016). *Reprise du donné*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARTINS, Fernando Cabral (2001). “A noção das coisas”. *Pessoa, Poesia completa de Alberto Caeiro*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 243-262.
- MARTINS, Fernando Cabral; ZENITH, Richard (2012). “Prefácio”. *Pessoa, Teoria da Heteronímia*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- MENDES, Victor (1999) (ed.). “Pessoa’s Alberto Caeiro”, special issue of *Portugues Literary & Cultural Studies*, n.º 3. Dartmouth: University of Massachusetts Dartmouth / Center for Portuguese Studies and Culture. <https://ojs.lib.umassd.edu/index.php/plcs/issue/view/PLCS3>
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2002). *Causeeries*. Paris: Éditions du Seuil.
- MOISÉS, Carlos Felipe (1978). “Análise de um fragmento do poema *Tabacaria*”. *Actas do I Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*. Porto: Brasilia Editora / Centro de Estudos Pessoaanos, pp. 162-186.
- PAZ, Octavio (1965). *O Desconhecido de Si Mesmo*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- PESSOA, Fernando (2018). *Mensagem e Poemas Publicados em Vida*. Edição crítica de Luiz Fagundes Duarte Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2016). *Obra Completa de Alberto Caeiro*. Edição de Jerónimo Pizarro e Patricio Ferrari. Lisboa: Tinta-da-china.
- ____ (2012). *Teoria da Heteronímia*. Edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2009). *Sensacionismo e Outros Ismos*. Edição crítica de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2005). *Obra em Prosa*. Edição de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 11.ª ed.
- ____ (2001). *Poesia completa de Alberto Caeiro*. Edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras.
- ____ (1986). *Textos Filosóficos*. Estabelecidos e prefaciados por António Pina Coelho. Lisboa: Ática. 2 vols.
- ____ (1966). *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática.
- ____ (1960). *Obra Poética*. Edição de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar.
- PIZARRO, Jerónimo (2017a). “How to construct a Master: Pessoa and Caeiro”. *Portuguese Studies*, vol. 33, n.º 1, pp. 56-69. <https://doi.org/10.5699/portstudies.33.1.0056>

- _____ (2017b). “Sá-Carneiro and Caeiro: Two Types of Cult”. *Santa Barbara Portuguese Studies*, vol. 1, pp. 1-13. <https://sbps.spanport.ucsb.edu/volume/1>
- Presença: Fôlha de Arte e Crítica* (1993). Dir. e ed., Branquinho da Fonseca, João Gaspar Simões, José Régio. Ed. fac-similada compacta, com prefácio de David Mourão-Ferreira. Lisboa : Contexto. Versão original: Coimbra: 1927-1940. Coleção: Edições fac-similadas de revistas literárias portuguesas do século XX.
- RAMALHO, Maria Irene (2013). “O Deus que faltava: Pessoa’s theory of lyric poetry”. *Fernando Pessoa’s Modernity without Frontiers: Influences, Dialogues and Responses*. Mariana Gray de Castro (ed.). Woodbridge: Tamesis, pp. 23-36.
- SACRAMENTO, Mario (1959). *Fernando Pessoa: Poeta da Hora Absurda*. Lisboa: Contraponto.
- SIMÕES, João Gaspar (1950). *Vida e obra de Fernando Pessoa: História duma Geração*. Lisboa: Bertrand.
- STAITI, Andrea (2015). *Comentário sobre as Ideias de Husserl I*. Berlin, München, Boston: De Gruyter.
- TABUCCHI, Antonio (1990). *Un baule pieno di gente. Scritti su Fernando Pessoa*. Milano: Feltrinelli.

EMANUELE MARIANI formou-se na Universidade de Bolonha e doutorou-se em filosofia na Universidade Sorbonne (Paris IV) sob a direção de Jean-Luc Marion. Depois de ter sido pós-doc e investigador na Universidade de Lisboa, é atualmente investigador na Universidade de Bolonha, onde trabalha sobre a fase alemã da fenomenologia (Brentano, Husserl, Heidegger), o aristotelismo alemão do século XIX (Trendelenburg), o nascimento da psicologia moderna (Wundt, Dilthey, Stumpf), o neo-kantismo e a relação entre fenomenologia e filosofia da religião. Para além de vários artigos científicos sobre estes domínios de investigação, publicou a monografia “Nient’altro che l’essere. Ricerche sull’analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia”.

EMANUELE MARIANI graduated at the University of Bologna and obtained a Ph.D. in Philosophy at the Sorbonne University (Paris IV) under the supervision of Jean-Luc Marion. After being a post-doc and researcher at the University of Lisbon, he is currently researcher at the University of Bologna, where he is working on the German phase of phenomenology (Brentano, Husserl, Heidegger), 19th century German Aristotelianism (Trendelenburg), the birth of modern psychology (Wundt, Dilthey, Stumpf), neo-Kantianism and the relationship between phenomenology and the philosophy of religion. In addition to several academic articles on these fields of research, he published the monograph “Nient’altro che l’essere. Ricerche sull’analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia”.