

# Aisthesis



**Citation:** Mariani, E. (2024). Il fenomenologo e il *Guardador de Rebanhos*. Husserl eteronimo di Pessoa. *Aisthesis* 17(1): 339-361. doi: 10.7413/2035-8466022

**Copyright:** © 2024 – The Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

## Il fenomenologo e il *Guardador de Rebanhos* Husserl eteronimo di Pessoa<sup>1\*</sup>

EMANUELE MARIANI

Università degli Studi di Bologna  
emanuele.mariani@unibo.it

**Abstract.** There has been no shortage of attempts to bring Fernando Pessoa and Edmund Husserl together by interpreting the poetics of the one in the light of the philosophy of the other, albeit with due caution given the total lack of contact between the two and the obvious diversity of intentions. However, the results have been mostly negative, and the interpreters have essentially opted to highlight the limits of Husserlian phenomenology in comparison with the «absolute objectivism» of the verses of Alberto Caeiro, the «neo-pagan» poet whom Fernando Pessoa calls the «master» of his heteronyms. However, we believe that a different reading is possible, without denying the unbridgeable gap that separates Edmund Husserl and Fernando Pessoa alias Alberto Caeiro, because of the principle that underlies both the poetic and the phenomenological attitude: «pure vision».

**Keywords.** Husserl, Pessoa, intuition, dogma, heteronymism.

### *Introduzione*

Tra i versi di uno dei più celebri poemi di Fernando Pessoa, *O Guardador de Rebanhos*, si profila in filigrana una tesi che ci permette di

pensare, non senza paradossalità, il rapporto tra l'essere umano e la natura. Si tratta di una tesi di carattere filosofico o, sarebbe più corretto dire, anti-filosofico, che funge da pista di riflessione e, al contempo, da provocazione se messa a confronto con l'impianto trascendentale della fenomenologia husserliana. Sotto l'eteronimo di Alberto Caeiro, il poeta immagina d'identificarsi, in un continuo gioco di spersonalizzazione e di simulazione, con il «guardador de rebanhos», il custode dei greggi, l'anima semplice capace di guardare le cose per quello che sono (un albero, un fiore, una collina); capace di guardare le cose per come le cose stesse ci chiedono d'essere guardate – *guardate e non pensate* – nella pienezza di una presenza che solo una visione immediata, priva d'artifici, sarebbe in grado di cogliere: «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)<sup>2</sup>.

Contro ogni poetica della meraviglia posta alle origini della filosofia e, di conseguenza, della fenomenologia – che, nella sua veste husserliana, ambisce a essere il rinnovamento della filosofia – Alberto Caeiro, il maestro degli eteronimi, ci invita a non meravigliarci di nulla per restare il più possibile fedeli a ciò cui apparteniamo senza scarto, alla natura; per vivere «à ras de nature» come suggerisce J. Gil (2000), uno degli interpreti filosoficamente più originali di Pessoa; al fine di non allontanarci da ciò che semplicemente siamo: animali umani che esistono in un mondo senza perché, dove le cose non sono né più né meno di quello che sono e dove non c'è essere oltre l'apparenza. Tutta la difficoltà, per l'eteronimo del poeta pensato all'immagine di un «argonauta das sensações verdadeiras», sta nel resistere alla tentazione di voler essere altro, di immaginare altro, di credere che le cose abbiano un senso quando, invece, semplicemente sono. Per l'uomo che aspira a essere naturale come un bambino nella sua eterna innocenza e, ugualmente, per il poeta che vive in osmosi con il mondo, come una ninfa ai tempi del paganesimo, la difficoltà sta nel non pensare e vivere senza riflettere – «existimos antes de o sabermos» – come colui che ama, senza sapere d'amare, accettando che «tudo é como é e assim é que é» e che «o Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia», semplicemente perché «o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia» (Pessoa [2001]: XX, 42)<sup>3</sup>.

La gloria del visibile – «não ver senão o visível» (Pessoa [2001]: XXVI, 48)<sup>4</sup>, afferma Caeiro – decreta l'inesorabile rovina di ogni ermeneutica filosofica, condannando senz'appello ogni forma riflessiva di pensiero e, potremmo aggiungere, la stessa filosofia, incapace di colmare la distanza che separa il pensiero dalla vita; incapace d'attenersi all'immediatezza di quel legame tra l'uomo e la vita che fa dell'uomo un essere di natura. «Pensar é estar doente dos olhos» (Pessoa [2001]: II, 16)<sup>5</sup>. E i filosofi, non a caso, aggiunge Caeiro con tagliente serenità, sono «homens doidos»<sup>6</sup> che trasformano l'immediatezza del dato in qualcosa d'indiretto, d'irrimediabilmente artificiale. Alla stregua di un monito, la stessa

condanna si applica a ogni tentativo filosofico d'interrogazione del legame tra l'uomo e la natura, laddove il mondo «*não se fez para pensarmos nele*», «*mas para olharmos para ele e estarmos de acordo*» (Pessoa [2001]: II, 16)<sup>7</sup>. Ancor prima di ogni possibile decisione o azione individuale, collettiva o politica – foss'anche in ragione della tanto conclamata crisi ecologica – non ci accorgiamo che il problema, di fronte alla natura, siamo noi stessi nel preciso momento in cui cominciamo a pensare, noi, esseri tristi, «*que trazemos a alma vestida*» (Pessoa [2001]: 46, XXIV)<sup>8</sup>.

Una domanda sorge, allora, spontanea nonché, per così dire, disperata se volessimo drammatizzare l'impasse di fronte a cui il monito caeiriano ci pone: cosa resta della filosofia e dei filosofi, condannati a portare il peso, se non altro emblematicamente, dell'eccezione antropologica? Cosa resta alla filosofia se non il compito di un continuo auto-superamento del pensiero per retrocedere, piuttosto che avanzare, al di qua del pensiero stesso? Buona parte della filosofia del Novecento si è, del resto, confrontata con le esigenze di quest'ingiunzione riconducibile, da Nietzsche in poi, alla più generale crisi della modernità i cui motivi letterari e artistici, oltre che filosofici, hanno veicolato l'espressione di un «male di vivere» accompagnato, a vario titolo, dal sentimento di una perdita d'appartenenza al mondo in cui viviamo – pensiamo, a titolo esemplificativo, a Hofmannstahl, a Rilke, a Blanchot, alle avanguardie del primo Novecento, da Munch a Schiele, a Camus e a Sartre. Heidegger, a partire dagli anni Quaranta, nei corsi su *Nietzsche* e, in particolare, negli *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, pone a tema le ragioni di questa crisi che getterebbe radici più profonde di quanto non si possa di primo acchito immaginare. Sulla scia del gesto inaugurale di Descartes, il fondamento metafisico dell'età moderna risiederebbe in una volontà di potenza che colloca l'uomo, l'unico autentico soggetto, al centro del mondo (Heidegger [2021]). La domanda sull'ente si trasformerebbe nella ricerca di un metodo teso ad assicurare il fondamento assoluto e incontrovertibile della verità che coinciderebbe con l'auto-evidenza di un'egologia elevata a misura di ogni cosa (*cogito ergo sum*). L'uomo, certo di sé e della sua presunta unicità, finirebbe col proclamarsi signore di un mondo ridotto a *res extensa*, dove l'ente non sarebbe altro che l'oggetto di una possibile rappresentazione, il correlato di una relazione asimmetrica stabilita a vantaggio dell'uomo stesso, il soggetto, che, non assoggettandosi più all'idea di un creatore, rivendicherebbe i pieni poteri su ciò che resta del creato (Heidegger [2021]: 881-887).

Merleau-Ponty, per citare un altro esempio, condivide la stessa diagnosi, pur partendo da altri presupposti, invocando l'opportunità di un nuovo sguardo sul mondo, volto a rendere giustizia alla dimensione sensibile delle cose, in alternativa ai limiti, se non all'insensibilità, di cui la tradizione cartesiana avrebbe fatto prova. A tale proposito sono celebri le conferenze radiofoniche del 1948, le *Causeries*, in cui Merleau-Ponty non esita ad affermare:

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<sup>9</sup>. (Merleau-Ponty [2002]: «Exploration du monde sensible: les choses perçues», § 7)

Non siamo teste d'angelo alate e le cose che ci stanno di fronte non sono gli oggetti neutri di una contemplazione disinteressata. Descartes, secondo una vulgata altrettanto celebre, è tacciato come il principale imputato di quest'errore che ci spinge a crederci padroni di un mondo privo di consistenza ontologica. Una constatazione, questa, all'apparenza banale, su cui viene a cristallizzarsi un consenso largamente condiviso da buona parte della tradizione filosofica contemporanea, nonché fenomenologica: per uscire dall'impasse della modernità, la filosofia sarebbe costretta ad abbandonare una volta per tutte la grande stagione del razionalismo cartesiano. E, nella fattispecie, la fenomenologia, per recuperare un rapporto diretto con il mondo, dovrebbe procedere oltre Husserl che identifica la fenomenologia stessa con una forma di «neo-cartesianesimo» (Husserl [1991]: 44). Procedere oltre Husserl per correggere l'errore di Descartes, per riscoprire la dimensione corporea del nostro essere al mondo e restituire al mondo la concretezza che gli spetta, come ci insegna a sua volta Fernando Pessoa che, immedesimandosi nella semplicità disarmante di Alberto Caeiro, supera «dal basso» le filosofie del *cogito*, della coscienza e dell'intenzionalità – «sou místico», afferma il custode dei greggi, «mas só com o corpo»<sup>10</sup> (Pessoa [2001]: XXX, 53).

Il metodo fenomenologico dell'*ἐποχή*, la sospensione della credenza nella tesi dell'esistenza del mondo, le riduzioni eidetiche e trascendentali che trasformano il mondo nel correlato di una coscienza assoluta, altro non sarebbero che gli esiti di una malattia intellettuale portata al suo parossismo. Husserl, se posto a confronto con la figura del custode dei greggi, non sfuggirebbe alla triste schiera degli «homens doidos», i filosofi fatalmente moderni che preferiscono pensare il mondo invece di guardarlo e viverlo. Tra il poeta e il fenomenologo la distanza sarebbe incolmabile, nonostante i punti di contatto che gli interpreti hanno tentato di mettere in risalto nelle letture incrociate di Husserl e di Pessoa – due illustri contemporanei, l'uno all'altro sconosciuti. Non sono, d'altronde, mancati i tentativi di comprensione dell'opera di Pessoa e finanche di valutazione dal punto di vista del metodo fenomenologico (Braz [2008]; Carneiro [2011]; Pinheiro Borba, de Souza [2014]). Si è cercato di esplicitare i presupposti *sui generis* dell'insegnamento di Pessoa alias Alberto Caeiro in una prospettiva fenomenologicamente compatibile (De Grammont [2011]); si è interrogata la fenomenologia alla luce delle possibilità del pensiero che Pessoa affida al maestro degli eteronomi (Frias [2012], Ganeri [2020]). Un dato pare, tuttavia, imporsi fin dall'articolo pioniero di B. Linnartz (1966), a prescindere dagli orientamenti

della critica, più o meno fenomenologicamente attenta: il programma husserliano di un «vedere puro», scevro da ogni presupposto, se letto alla luce dell'oggettivismo assoluto di cui Caeiro si fa il portavoce, non perverrebbe a onorare la radicalità delle promesse fatte dalla fenomenologia. Smarrita la via del ritorno, la variante husserliana errerebbe alla ricerca di un accesso alle cose, incapace in ultima istanza, per un eccesso di riflessione, di dimorare presso le cose stesse. E la realtà, ricoperta dal velo di un idealismo trascendentale in cui Husserl forzerebbe la sua fenomenologia, si ridurrebbe a un insieme di *cogitata*, agli oggetti intenzionali di un flusso di coscienza che finisce per inghiottire dentro di sé tutto ciò che è là fuori, nel mondo. Dai versi di Caeiro emergerebbero, tutt'al più, i lineamenti di una fenomenologia «post-husserliana», come A. Frias, tra gli altri, suggerisce (Frias [2012]: 62) – ammesso, e non concesso, che la fenomenologia e, in termini ancor più generali, la filosofia sia in grado o addirittura all'altezza, come altri hanno sostenuto, di dialogare con Pessoa (Badiou [2000]).

Crediamo, nondimeno, che ci sia un'altra via per accostare, con le dovute precauzioni, la fenomenologia di Husserl al manifesto antifilosofico di Alberto Caeiro, al fine di rilevare una comunione d'intenti, sottile e non deliberata, tra i due, senza per questo negare la differenza che li separa irriducibilmente. Comparare, come leggiamo nei *Poemas inconjuntos*, altro non significherebbe che ostinarsi a non vedere ciò che c'è da vedere – «comparar uma coisa com outra», afferma Caeiro, parlando di sé e di un fiore, «é esquecer essa coisa» (Pessoa [2001]: 130). Ci concentreremo pertanto sul senso, se non poetico, in un certo modo antifilosofico, e apertamente dichiarato, della fenomenologia husserliana, piuttosto che enucleare le tesi filosofiche dell'anti-filosofia del maestro degli eteronimi – tesi che, se sviluppate in termini espliciti, non procedono in una direzione necessariamente fenomenologica, com'è stato confermato dalla lettura di J. Gil, che vede in Caeiro una poetica della «differenza assoluta», più affine al pensiero di Deleuze che di Husserl. Ci concentreremo sul senso antifilosofico e dogmatico della fenomenologia, rivendicato da Husserl a fronte di una molteplicità irriducibile dell'essere che esige d'esser vista e riconosciuta – come leggiamo in incipit dell'opera del 1913, le *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Sez. I, Cap. I e II), prima che la dottrina trascendentale dell'esperienza si dispieghi in funzione di una soggettività costituente, eideticamente intesa, il più delle volte disapprovata dai seguaci di Husserl e, non da ultimo (senza che un riferimento a Husserl compaia esplicitamente) da António Mora, il discepolo più apertamente «metafisico» di Caeiro<sup>11</sup>. Opteremo, in altri termini, per una lettura caeiriana di Husserl che acquisterebbe, a nostro avviso, tanto più credito nel momento in cui la fenomenologia, facendosi trascendentale, pare contraddire le promesse di un ritorno alle cose stesse. Opteremo, cioè, per un Husserl eteronimo di Pessoa, alla ricerca di un'affinità sotterranea tra l'atteggiamento poetico e l'atteggiamento fenomenologico; tra chi, senza più riflettere,

non vuole altro che vedere e vivere poeticamente e chi, invece, interrogandosi riflessivamente su cosa sia il vedere, ambisce a cogliere tutto ciò che si dà e che altrimenti, senza fenomenologia, rimarrebbe invisibile.

### 1. *Filosofia senza filosofia*

Partiamo dal *principio di tutti i principi*, l'intuizione, che per Husserl altro non è se non un vedere immediato, un portare alla presenza, in carne e ossa, ciò che ci sta di fronte:

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<sup>12</sup>. (Husserl [1976]: 44)

Il «principio di tutti i principi» – spiega Husserl al § 24 delle *Ideen I* – è tale perché viene *prima* di ogni teoria, stabilendo il fondamento pre-teorico e, in tal senso, prefilosofico, su cui si costituisce ogni tipo di relazione con il mondo in cui viviamo. Il «principio di tutti i principi» indica il cominciamento – che Husserl definisce «assoluto» (Husserl [1976]: 43) – da cui si dipana la teoria stessa e, di conseguenza, la scienza volta a spiegare i dati che l'intuizione ci offre a seconda del dominio in cui operiamo. Che si tratti di cose materiali o d'esseri viventi, della realtà spazio-temporale delle scienze naturali, del mondo sociale, dell'immaginario o, perfino, dell'irreale in quanto campo della pura possibilità, la conoscenza si realizza sempre e necessariamente in funzione di un ambito oggettuale inerente a una «regione dell'essere», da cui deriva un determinato tipo di esperienza. È questo, del resto, uno dei sensi possibili della correlazione che l'intenzionalità ci permette di descrivere in tutta la sua portata: l'esperienza, generalmente intesa, si fonda sulle datità che ne costituiscono la fonte di legittimazione, qualsiasi sia l'ambito di riferimento. Una teoria scientifica che voglia risultare legittima non può, allora, fare altro che elaborare in forma mediata, predicativamente, ciò che è direttamente offerto da un'intuizione preliminare, in virtù di cui si attesta il dominio che s'intende indagare.

Il «principio di tutti i principi» funge, imprescindibilmente, da punto di partenza e al contempo – potremmo aggiungere – da principio di fedeltà a ciò che ci è dato e che siamo chiamati a esprimere per quello che è e per come si dà; fissa il punto d'ancoraggio che protegge l'immediatezza della visione dalle derive della teoria, la quale, se svincolata da un appiglio concreto, ci spingerebbe a vedere erroneamente ciò che non c'è o a non apprezzare pienamente tutto ciò che si dà a vedere. Per il fenomenologo che ambisce ad aderire senza scarto alle cose stesse, prima ancora d'interpretarle, come per il custode dei greggi o, se vogliamo, per il

custode dell'essere – in un senso del tutto husserliano – la difficoltà sta nell'imparare a «vedere, a distinguere e a descrivere ciò che sta dinanzi agli occhi» (Husserl [1976]: 2), liberandosi dalle ristrettezze dell'abitudine, della tradizione e, non da ultimo, della filosofia, negativamente intesa se vincolata all'autorità di un *ipse dixit* o irretita in pregiudizi acriticamente assunti. Pregiudizi che condurrebbero, in linea di massima, a due conseguenze estreme, ugualmente fallaci, l'una all'altra opposta: privare di ogni forma d'intuizione i concetti liberamente creati dal nostro pensiero, spacciandoli, senz'alcuna verifica, per cose effettivamente date; velarci gli occhi di fronte alla ricchezza dell'essere, limitando la nostra visione all'immediatezza di un dato che verrebbe considerato valido solo se di natura empirica. «Überall ist die Gegebenheit» afferma Husserl nel 1907 (Husserl [1973]: 72) – *la datità è ovunque*, e poco importa che ciò che si dà sia reale o fittizio, percepito o immaginato come nel caso di colui che, fantasticando, sogna d'essere un pastore pur senza aver mai custodito un gregge – «O rebanho é os meus pensamentos» – afferma Caeiro – per subito aggiungere: «E os meus pensamentos são todas sensações»<sup>13</sup> (Pessoa [2001]: IX, 31). La trascendenza dell'oggetto s'imprime nel vissuto, come insegna il principio fenomenologico dell'intenzionalità che Caeiro pare quasi voler radicalizzare. Cos'altro sarebbe, del resto, l'essenza di un fiore se non il suo essere sentito? Il significato di un frutto sta in primo luogo nei sensi che lo colgono e, una volta colto, il frutto o, meglio, la sua forma, come avrebbe detto Aristotele, risiede nell'anima, *intenzionalmente*, che è in potenza tutti gli esseri (De An. 431b). «Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la / E comer um fruto é saber-lhe o sentido»<sup>14</sup> (Pessoa [2001]: IX, 31) – passando all'atto, l'anima si appropria della cosa stessa in virtù di un'intuizione che garantisce all'intelletto una base su cui potersi erigere. Ecco il motivo per cui Husserl ci invita a compiere il gesto di un'«ἐποχή filosofica» (Husserl [1976]: § 18) ancor prima che la fenomenologia abbia inizio – un'ἐποχή che non va confusa con l'ἐποχή propriamente fenomenologica, in quanto momento successivo del metodo il quale, sospendendo la credenza nella tesi dell'esistenza del mondo, permetterebbe di trasformare in «fenomeno» tutto ciò che è. Si tratta di un'ἐποχή *sui generis* che si rivolge alla filosofia *tout court*, a cui i commentatori hanno per lo più consacrato un'attenzione marginale nelle letture dell'opera del 1913 e che, per Husserl, consisterebbe in una sospensione programmatica del giudizio sulla possibilità stessa della filosofia<sup>15</sup>. Potremmo in tal senso affermare, per amor di paradosso, che la filosofia, semmai è fenomenologicamente possibile, deve cominciare senza filosofia, perlomeno se seguiamo alla lettera la trama dell'argomentazione che Husserl sviluppa nella prima sezione delle *Ideen I*:

Die philosophische ἐποχή, die wir uns vornehmen, soll, ausdrücklich formuliert, darin bestehen, daß wir uns hinsichtlich des Lehrgehaltes aller vorgegebenen Philosophie vollkommen des Urteils enthalten und alle unsere Nachweisungen im Rahmen dieser Enthaltung vollziehen<sup>16</sup>. (Husserl [1976]: 33)

Anche la formulazione del «principio di tutti i principi» – vale la pena sottolinearlo – rientra nell’ambito prefilosofico di questa peculiare *ἐποχή* che comporta un’ulteriore ingiunzione, formulata poco più avanti, al § 19 delle *Ideen I*, l’«assenza di presupposti», a complemento del celebre motto del «ritorno alle cose stesse». Contro ogni metodologia che procede dall’alto, accontentandosi di meri concetti, di «pure e semplici parole» che non trovano un effettivo riscontro sul piano delle evidenze, la via fenomenologica procede rigorosamente *dal basso*, escludendo dal suo raggio d’azione ogni enunciato che non sia intuitivamente giustificabile (Husserl [1984]: § 2). La stessa prescrizione concerne, di conseguenza, le dottrine filosofiche intese come fatti storicamente attestati che, una volta posti tra parentesi, si riducono a niente di più che semplici convinzioni d’ordine concettuale, condivise da uomini in una data epoca e risultanti da una determinata visione del mondo. Sarebbe, tuttavia, avventato interpretare la funzione di quest’*ἐποχή*, per come Husserl l’intende, come la semplice applicazione in chiave storica di un’assenza, foss’anche totale, di presupposti. Oltre al senso, per così dire, critico del principio che ci impone di non ricorrere a enunciati privi d’evidenza al fine d’assicurare le fondamenta di un sapere autentico, l’*ἐποχή* filosofica si fa carico di un senso dogmatico che Husserl rivendica *apertis verbis*. Spirito critico e dogma, per quanto paradossale possa sembrare, si implicano vicendevolmente nella misura in cui l’esame che il fenomenologo impone a ogni tipo di conoscenza è reso possibile dal ricorso al dato intuitivo, antecedente ogni pensare teorizzante e, quindi, ogni teoria, ogni scienza e ogni filosofia (Husserl [1976]: § 20). Prima ancora d’interrogare le cose che si offrono alla nostra visione, dobbiamo lasciare che le cose appaiano e si diano per quello che sono, in base a un atteggiamento d’apertura radicale. «Não basta abrir a janela para ver os campos e o rio», direbbe Alberto Caeiro per subito aggiungere: «è preciso também não ter filosofia nenhuma»<sup>17</sup> (Pessoa [2001]: 158). L’*ἐποχή* filosofica esige, *mutatis mutandis*, un’analoga disposizione: la possibilità della filosofia che Husserl, nonostante tutto, continua a difendere contrariamente al maestro degli eteronimi pessoani, dipende da ciò che precede il pensiero, dall’*altro* del pensiero che ci dà a pensare. Al § 20 delle *Ideen I* ritroviamo, a mo’ di conclusione, la seguente affermazione dal sapore apertamente programmatico:

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<sup>18</sup>. (Husserl [1976]: 38)

Il dogma dell’intuizionismo è, in quanto tale, assoluto non perché escluda ogni relativismo prospettico – come se un’intuizione pura potesse offrirsi indipendentemente da qualsiasi contesto – ma perché contempla, nella sua formalità, tutti i punti di vista possibili, racchiudendo in sé la «sfera complessiva del dato». Basta, d’altronde, considerare la formulazione tramite cui Husserl enuncia, solo

qualche pagina più avanti, il «principio di tutti i principi» che si riferisce a *ogni* intuizione originalmente offerente – e non all'intuizione *tout court*. L'intuizione, sebbene formalmente unica in quanto principio, è contestualmente molteplice ed è molteplice perché originaria, fungendo da *origine* per una data esperienza e, di conseguenza, per un determinato tipo di conoscenze che varia in funzione dell'ambito in cui si costituisce il nostro rapporto al mondo.

Come Husserl dichiara sempre al § 24, esemplificando la funzione gnoseologicamente direttiva di cui l'intuizione si fa carico, per le scienze della natura è l'esperienza intesa empiricamente e, in ultima istanza, la percezione a offrire le datità originarie in virtù di cui costruiamo gli enunciati di una teoria che mira a spiegare, sulla base di una legge causale, i dati fattualmente osservati. Lo stesso vale per le cosiddette «scienze delle essenze» che si occupano delle proprietà specifiche di qualcosa d'individuale, il *quid*, che può essere «posto in idea» e colto intuitivamente nei termini di una generalità di carattere necessario, non più fattualmente contingente, ossia – per utilizzare la dicitura husserliana – l'*eidós* in quanto «oggetto di nuova specie», inerente a un contesto di relazioni che si articola in generalità d'ordine superiore (Husserl [1976]: § 3). Chi, invece, si occupa di scienze sociali, ricercherà i nessi non più causali, bensì motivazionali, attestabili in un tutt'altro contesto di senso, dove la natura si compone, oltre che di cose, di corpi animati e d'oggetti a cui noi, uomini di questo mondo, attribuiamo un valore e un uso in vista di scopi, agendo sulla spinta di desideri e aspirazioni, interagendo gli uni con gli altri, creando rapporti di comunità che, a partire da uno spazio condiviso, trasformano le cose in beni di vario tipo e la natura in un mondo culturalmente strutturato in cui vengono a sedimentarsi un insieme d'abitudini, una tradizione e, infine, una storia.

Avremo, allora, tanti tipi d'intuizione originalmente offerente e di datità, e altrettante regioni dell'essere. Regioni che possiamo intendere materialmente come nel caso del mondo naturale, del vivente o del mondo sociale, i cui contenuti si specificano in funzione di un determinato ambito d'oggettualità o formalmente, se consideriamo le connessioni tra i contenuti a prescindere dai contenuti stessi – le connessioni che vengono a definire le categorie dell'ontologia formale, al cui interno ritroviamo la forma di tutte le possibili ontologie. L'oggetto in generale, universalmente inteso, si realizza o, meglio, per dirlo con le parole di Husserl, si de-formalizza negli oggetti dell'esperienza, tramite una saturazione che si applica alla specificità dei domini a partire da cui si costituiscono le rispettive regioni dell'essere. Sarebbe, tuttavia, un errore – come del resto Husserl si affretta a esplicitare – considerare il «vuoto qualcosa» dell'ontologia formalmente intesa come il genere supremo a cui ricondurre tutti gli oggetti possibili. La nozione di «oggetto» altro non è che «un titolo per una varietà di formazioni connesse le une con le altre» (Husserl [1976]: 21); designa tutto ciò di cui possiamo fare l'esperienza e, al contempo, l'essenza formale della stessa esperienza

irriducibile, per principio, a un solo ambito d'indagine o a un'unica fonte di legittimazione. Il concetto d'oggetto non potrebbe, d'altronde, assurgere a un ruolo indiscriminatamente privilegiato contrariamente a quanto è stato suggerito da più di un interprete di Husserl, se accettiamo il primato dell'intuizione che opera in virtù di una razionalità a sua volta diversificata a seconda dei contesti in cui si realizza<sup>19</sup>. «Io non ho certo inventato il concetto d'oggetto» (Husserl [1976]: 40) ammette apertamente Husserl, difendendosi dall'accusa di «realismo platonico» nel momento in cui le idee e le essenze, al pari delle realtà naturali, si raccolgono sotto il titolo d'«oggetto» in base al senso del «discorso scientifico in generale» (Husserl [1976]: 40).

## 2. *Io vedo*

In termini equivalenti, potremmo ugualmente affermare: tanti ambiti d'oggetti e regioni dell'essere quante intuizioni originalmente offerenti. Si tratta di nozioni strettamente correlate («intuizione», «datità», «oggetto», «regione» ed «essere») come attestato fin dalla prima sezione dell'opera del 1913, consacrata a un'esposizione del legame d'inseparabilità tra il «dato di fatto» e l'«essenza», da cui Husserl enuclea le strutture che regolano le ontologie, rigorosamente al plurale, soggiacenti a ogni ambito regionale. Tutto ciò che si dà *hic et nunc*, fattualmente, può presentarsi in un altro luogo o tempo e, a certe condizioni, non esisterebbe. Il «poter essere altrimenti» che caratterizza la contingenza dei fatti coincide con il loro specifico modo d'essere; ne denota le proprietà fondamentali che possiamo generalizzare fino a cogliere i nessi che regolano i rapporti tra i fatti stessi. La contingenza rimanda, allora, a una necessità che ne stabilisce il limite e l'oggetto, inteso individualmente, per quanto mutevole, non potrà assimilarsi a una mera eccitata priva di predicati. L'«individuo», per utilizzare la dicitura husserliana, in quanto singolarità concreta, porta in sé «un'essenza, un eidos» che possiamo cogliere nella sua purezza (Husserl [1976]: 9). E «tutto ciò che appartiene all'essenza di un individuo potrà *eo ipso* appartenere anche a un altro individuo» (Husserl [1976]: 9).

Consideriamo, a titolo d'esempio, una cosa che si manifesta tramite determinate proprietà quali la durata temporale, la forma e l'estensione – proprietà che possiamo afferrare intuitivamente oppure fissare alla stregua d'elementi comuni, qualora ponessimo la cosa, singolarmente, a confronto con altre. Possiamo in tal modo far emergere, per generalizzazione, i predicati e le relazioni in virtù di cui si configura una data regione ontologica, quale la natura fisica composta di cose materiali oppure il mondo sociale, i cui individui di riferimento non sono più cose *tout court*, bensì persone che riconosciamo tramite uno specifico registro dell'intenzionalità, l'empatia, grazie a cui ne comprendiamo il compor-

tamento, le azioni e le interazioni. Ogni regione si determina sulla scorta degli individui che la compongono; è, per dirlo altrimenti, una regione *di* individui eideticamente intesi. Come Husserl non manca di puntualizzare, l'«individuo» funge da «oggetto originario» in vista di cui si formano, per variazione, tutte le altre possibili oggettualità; è il nucleo sorgivo da cui si diramano i legami che conferiscono unità alla regione corrispettiva. Se esaminiamo una cosa alla luce delle sue proprietà materiali, avremo a che fare con stati di cose, caratteristiche e predicati d'ordine materiale e la regione in questione si determinerà attraverso rapporti di causalità che permettono d'interpretare ciò che si manifesta come l'oggettualità di un mondo materialmente inteso; la struttura del mondo sociale si articola, invece, sulla base di proprietà, caratteristiche e relazioni d'ordine personale, interpersonale o comunitario, nel momento in cui è la persona a fungere da oggettualità di riferimento. A ciascuna regione, dunque, il suo proprio oggetto in quanto termine ultimo non ulteriormente divisibile, a partire da cui poter istituire un ordine di relazioni e rilevare un'essenza secondo il senso di una legalità intrinseca all'ambito in esame. «Ogni essenza», afferma Husserl, «si inserisce in una gerarchia di essenze» (Husserl [1976]: 25) e, di riflesso, «nell'essenza del particolare è contenuta quella più generale» (Husserl [1976]: 26). Nel rosso cogliamo la qualità che ci permette di generalizzare una forma sensibilmente determinata, passando dal rosso singolarmente inteso – il «questo-qui» per riprendere il lessico husserliano – al «rosso» come genere che rientra nel genere più ampio della «qualità visiva». Lo stesso vale per il genere dell'estensione a cui possiamo risalire a partire da una qualsiasi figura spaziale. Qualità sensibile ed estensione vengono, a loro volta, a costituire due momenti astratti, Husserl direbbe «non-indipendenti», di un «concreto», la cosa che ci appare fenomenicamente, in quanto «individuo» di un «genere supremo» o, il che è lo stesso, di una regione dell'essere (Hua III/1: §§ 14-15).

Emerge, così, una trama di nessi eideticamente rilevanti a fondamento di ogni ontologia, che preordina le modalità tramite cui si compone un ambito qualsiasi d'oggettualità. Husserl parla a tale proposito di una «struttura formale» che racchiude nella sua generalità l'intero spettro delle distinzioni inerenti ai concetti d'oggetto e di regione (Husserl [1976]: 21). Si tratterebbe di una struttura dell'essere – potremmo aggiungere – che si profila all'immagine di una scala percorribile per gradi, dal basso verso l'alto e, viceversa, dall'alto verso il basso: dalle singolarità ai generi supremi, passando per le specie e i generi intermedi. Non sarebbe peraltro azzardato ricorrere alla celebre espressione kantiana di un'«architetonica» organizzata in funzione di un'oggetto contestualmente preferenziale, l'individuo, il cui privilegio sta nell'essere il riferimento direttivo per la costituzione di uno specifico ambito d'appartenenza. «Accertamenti compiuti in questo modo», afferma Husserl a conclusione di questa prima sezione delle *Ideen I*, si elevano a una «generalità che comprende ogni regione dell'essere» e

appartengono alla filosofia se concepita nei termini di una possibilità ideale, a prescindere dal corpus delle dottrine filosofiche storicamente stabilite (Husserl [1976]: 33). Per dirlo altrimenti, e senza mezzi termini, l'idea della filosofia si radicherebbe nelle cose che possiamo afferrare e vedere – a patto d'intendere le cose stesse alla luce della «struttura fondamentale» che le innerva eideticamente. Da dove potremmo cominciare a riflettere filosoficamente, del resto, se non da ciò che cade direttamente sotto il nostro sguardo, che si tratti di una cosa qualsiasi, oppure di una sensazione, di un'emozione o, più in generale, di un vissuto, e lo stesso vale per una persona, un amico o un estraneo che incontriamo nel mondo in cui viviamo? Un compito d'ampia portata s'impone di conseguenza, inaugurando l'inizio della filosofia propriamente intesa, imbastita su basi fenomenologiche:

Im Umkreise unserer 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<sup>20</sup>. (Husserl [1976]: 32)

Risulterebbe, allora, possibile ricavare da un nucleo di positività originalmente afferrabile le specie, i generi e i generi supremi che tracciano il perimetro dell'indagine scientifica. E l'intuizione, conformandosi alle categorie logiche poste a fondamento di ogni possibile ontologia, si differenzierebbe in una molteplicità di figure inerenti all'essenza degli oggetti raggruppati in domini d'appartenenza. Avremo, perciò, tanti tipi regionali d'intuizioni originalmente offerenti quante regioni fondamentali dell'essere e, alla base di ogni scienza, giudizi immediatamente evidenti che aderiscono a quanto si offre all'intuizione (cfr. Husserl [1976]: § 19). «L'immediato vedere», aggiunge Husserl a tale riguardo, «non soltanto il vedere sensibile, empirico, ma il *vedere in generale, come coscienza originalmente offerente di qualunque specie*, è la sorgente ultima di legittimità di tutte le affermazioni razionali» (Husserl [1976]: 36). Sarebbe d'altronde «assurdo» – leggiamo qualche riga più avanti – «non attribuire nessun valore all'“io lo vedo” [*Ich sehe es*]» nel tentativo di giustificare il senso di una qualsiasi asserzione (Husserl [1976]: 36). «Io vedo»: ecco, in sintesi, il motivo tanto semplice quanto radicale che fa del «principio di tutti i principi» un «patrimonio» (*Bestand*) inalienabile della filosofia al suo stato nascente, «chiamato a servire da fondazione nel senso autentico della parola» (Husserl [1976]: 44). Negarlo, significherebbe contraddirsi, come succede all'empirista che, riflettendo sulla possibilità del conoscere, circoscrive la portata dell'intuizione al senso di un'esperienza costituita naturalisticamente. Se il reale si limitasse a ciò che è dato fattualmente, saremmo d'altra parte costretti ad accettare che l'esigenza di un ritorno alle cose stesse coincida con l'esigenza di una riduzione a basi sperimentali di ogni conoscenza; la scienza in generale e la scienza empirica farebbe-

ro tutt'uno (Husserl [1976]: § 19). Basta, tuttavia, chiedersi quale sia il principio di una tale sovrapposizione per cogliere il fraintendimento a cui l'empirista si espone nel momento in cui avanza una tesi che travalica l'ambito dei fatti, con la pretesa che sia incondizionatamente valida. Contro l'empirismo – che, per Husserl, è da considerarsi come una variante dello scetticismo – l'antidoto sta in una riflessione che sappia rendere conto dell'incedere positivo delle scienze, accogliendo «le oggettualità della conoscenza dove veramente si trovano» (Husserl [1976]: 46); nel lasciarsi guidare dalle cose per non cadere nell'impasse di una «teoria della conoscenza» incapace «di distinguere i tipi fondamentali di datità e di descriverli secondo la loro intrinseca essenza» (Husserl [1976]: 41). Qui risiede il compito della filosofia che ne determina, al contempo, la natura: riflettere, al fine di saper apprezzare la legittimità originaria di tutte le datità, assicurando la portata e l'estensione del conoscere per, poi, fissare il valore dei risultati a cui le scienze pervengono – sulla base di un atteggiamento diametralmente opposto allo scetticismo il quale, in termini ancora più generali, prima che una dottrina filosofica, rappresenta un atteggiamento del pensiero rivolto contro la possibilità stessa della filosofia (Husserl [1976]: § 26). La fenomenologia s'incarica, allora, di una precisa missione per non smarrire il contatto con ciò che, per così dire, ci dà a pensare: il ritorno all'origine, lungo il corso di una riflessione in cui il pensiero è chiamato a ripiegarsi su di sé. Tramite una serie d'operazioni che Husserl fa cominciare solo a partire dalla seconda sezione delle *Ideen I* (l'*ἐποχή* fenomenologica, la sospensione della tesi dell'esistenza del mondo, le riduzioni eidetica e trascendentale), l'analisi si consuma in un'interrogazione che non consiste in altro se non nel *voler vedere il vedere*, in modo da rendere chiaro ciò che altrimenti rimarrebbe latente: le prestazioni intenzionali di una soggettività riconfigurata trascendentalmente ed eideticamente, in virtù di cui si costituisce il senso di tutto ciò che viviamo – il senso che possiamo cogliere solo interrogando e, di conseguenza, problematizzando il dogma delle cose stesse, da cui procedono il pensiero, la conoscenza e ogni riflessione filosofica sulla conoscenza.

### 3. *Vedersi oppure vedere?*

Sarebbe, dunque, questa la differenza tra il fenomenologo e il poeta? La filosofia, fenomenologicamente fondata, ambirebbe a poter afferrare riflessivamente tutto ciò che è, mentre la semplicità disarmante del custode dei greggi resterebbe irriflessivamente protesa verso il *Grand Dehors*, dove il soggetto non è altro che la vibrazione di una natura priva d'unità in cui si disperde la molteplicità brulicante delle sue parti. Per il «neopaganesimo moderno» che si esprime nei versi di Alberto Caeiro conterebbe solo il vedere, a fronte di una riduzione del senso all'esistenza che trasforma il gesto poetico in una sorta di

tautologia, in un atteggiamento di fronte al mondo senza più meraviglia: «O que nós vemos das coisas são as coisas»<sup>21</sup> (Pessoa [2001]: XXIV, 46). Il dialogo tra il regresso a un'interiorità fenomenologicamente ridefinita e lo slancio di una poetica dell'esteriorizzazione risulterebbe, tuttavia, irrimediabilmente parziale se ci fermassimo alla lettera di *O Guardador de Rebanhos*, per quanto Fernando Pessoa alias Alberto Caeiro vieti apertamente la ricerca di una profondità del linguaggio oltre l'immediatezza del detto – «Caeiro tem uma disciplina: as coisas devem ser sentidas tal como são»<sup>22</sup>, leggiamo in un testo del 1915 in merito al «sencionismo» in quanto stile poetico, oltre che di vita, di chi elegge la «simplicidade» a regola aurea, sostituendo al pensiero i dati immediati di una sensazione pura e diretta (Pessoa [2012]: 308). Non va, del resto, dimenticato che l'oggettivismo assoluto in chiave caeiriana s'inscrive nel prisma dell'eteronimismo in cui viene a rifrangersi una costellazione di personalità tipica della scrittura di Pessoa, che dà luogo a un «insieme drammatico» – come si attesta nella *Tábua Bibliográfica* del 1928 – composto non di atti, bensì «di persone» («é um drama em gente, em vez de em atos»). L'eteronimismo situa l'opera dell'autore «al di fuori della sua stessa persona»: Alberto Caeiro, insieme ai suoi discepoli, Ricardo Reis e Álvaro de Campos, non sono semplici *alter ego*, ma altrettante individualità che fanno di Pessoa l'ortonimo dei suoi eteronimi, contribuendo, ciascuno con il suo stile, a dissimulare e diversificare la figura autoriale fino a renderla inscindibile dalle voci che la animano – contrariamente all'artificio dello pseudonimo che, eccezion fatta per il nome, coinciderebbe con l'«autore in persona» (Pessoa [1928]: 250).

In forza di un principio d'attribuzione – l'«effetto-eteronimo», per dirlo con F. Cabral Martins ([2012]: 22-23) – in virtù di cui il soggetto dell'enunciazione si dissolve nell'enunciato, risulta inevitabile, per leggere l'opera pessoana, vincolare un nome al testo nella misura in cui la funzione autoriale s'intende come un effetto del testo stesso. L'eteronimismo – continua F. Cabral Martins – costituisce un vastissimo repertorio di forme in cui si esprimono le fluttuazioni, le avventure e le disavventure, della soggettività, ideate tramite un processo di proliferazione dello «spazio interiore» che assegna pressoché a ogni pagina la costruzione di un soggetto singolare (Cabral Martins [2012]: 31); un soggetto che non può manifestarsi se non a intermittenza, nell'intervallo tra i differenti soggetti che la scrittura eteronimica allestisce (cfr. Gil [1993]) – alla luce di quanto Pessoa pare suggerire nella strofa di una poesia ortonima del 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 vivida entre a verdadeira e a errada»<sup>23</sup>.

L'esito di quest'oscillazione, tra simulazione e intensificazione, della soggettività non sta solamente nel mettere in scena «personaggi-poeti», come O. Paz sottolineava a suo tempo (Paz [1965]: 19), bensì nel creare «opere-di-poeti», secondo il senso della «poesia drammatica» che rappresenta, per Pessoa, il compi-

mento dell'arte *tout court* – come dichiarato in una lettera a João Gaspar Simões dell'11 dicembre del 1931. «O ponto central da minha personalidade como artista é que sou um poeta dramático»<sup>24</sup>, confessa Pessoa, descrivendo le ragioni del suo operare alla luce di una sovrapposizione tra l'«intima esaltazione del poeta» e la «spersonalizzazione del drammaturgo», in vista di un fine di natura estetica: poter sentire dissociandosi da sé, costruendo sulla base di stati d'animo diversi l'espressione di un'altra personalità, di un io inesistente – ma non per questo insincero – che sente e scrive in modo estraneo o, al limite, antitetico all'io originario del poeta. Scrivere «drammaticamente» significa sentire «na pessoa de outro»<sup>25</sup>, confida Pessoa nel 1915 ad Armando Cortês-Rodrigues, ricorrendo all'esempio di Shakespeare (Pessoa [2012]: 138); un esempio significativamente ripreso in un testo ulteriore, probabilmente del 1932, in cui Shakespeare viene definito nei termini di un «supremo despersonalizado»<sup>26</sup> e Amleto si trasforma da personaggio di un dramma in un dramma a sé stante, o, per dirlo con le parole di Pessoa, in un «simples personagem, sem drama»<sup>27</sup>, non più parte di un tutto, con un suo stile e una sua visione attraverso cui si esprime ciò che il poeta in persona non sente (Pessoa [2012]: 269). Sarebbe allora illegittimo, aggiunge Pessoa, ricercare nelle finzioni di Amleto una definizione dei sentimenti o dei pensieri di Shakespeare, a meno di non voler declassare Shakespeare al rango di «cattivo drammaturgo» – poiché il cattivo drammaturgo si lascia smascherare fin troppo facilmente, proiettando se stesso, come un'ombra, sui propri personaggi fittizi (Pessoa [2012]: 270).

«Immaginazione» e «spersonalizzazione»: sono questi, in sintesi, i binari del «viaggio eteronimico», tramite cui l'io si rifrange in una varietà di figure non più ricomponibili in un'unica singolarità, sebbene – è importante notarlo – la critica non sia sempre stata concorde nell'interpretare il senso di questo fenomeno letterario. Nonostante i moniti di Pessoa a non confondere «arte» e «vita», non è mancata un'esegesi in chiave psico-patologica, complice lo stesso Pessoa che, seppure *en passant*, ha indicato nell'isteria e nella nevrastenia le possibili eziologie del processo eteronimico (Gaspar Simões [1950]). Ricorrendo alle contraddizioni di un tempo di crisi, si è tentata un'interpretazione sociologica che ha equiparato la proliferazione degli eteronimi a una fuga dal mondo (Sacramento [1958]). Si è, inoltre, cercato di garantire un'unità tematica e stilistica alla poetica pessoana attraverso un approccio di carattere storico-letterario che ne ha ricercato gli antecedenti e le influenze (do Prado Coelho [1963]). Dagli anni Settanta in avanti, si è infine optato per un paradigma ermeneutico alternativo che riconosce nella scrittura eteronimica un'espressione poetica a pieno titolo, non più accomunata a un espediente letterario esterno al testo (Lourenço [1973]). «Pessoa è l'eteronimia», statuisce, tra gli altri, A. Tabucchi in linea con le tendenze pressoché unanimi della critica più recente (Tabucchi [1990]: 24). E l'eteronimia, lungi dall'essere una creazione dal nulla, corrisponderebbe all'evento

che rende possibile la proliferazione della soggettività in virtù di cui l'io, per attestarsi, è paradossalmente costretto a diventare plurale; a vivere più vite per poter vivere veramente, al fine di liberare, tramite l'arte, il potenziale della vita medesima, strappandola all'anonimato del vivere che affievolisce la nostra capacità di sentire, altrimenti insufficiente a cogliere il mistero dell'esistenza umana.

#### 4. *Metafisica senza metafisica*

Ai fini della nostra analisi, un'interpretazione particolarmente significativa ci è offerta dalla lettura filosofica di J. Gil che concepisce l'eteronimismo nei termini di una «metafisica delle sensazioni» basata su un meccanismo letterario di produzione sensoriale; un procedimento che Pessoa, fin dal 1912, ancor prima di vestire pubblicamente i panni del poeta, avrebbe designato come l'aspetto più rilevante della «nuova poesia portoghese». «Encontrar em tudo um além»<sup>28</sup>: una distanza d'ordine metafisico innerverebbe la trama del reale, fungendo da origine per un «sentimento poetico» tramite cui, nel cogliere una cosa, *hic et nunc*, cogliamo, al contempo, il suo *plus ultra* (Gil [1987]). Di fronte al fatto nudo dell'esistenza, percepiamo il mistero abissale dell'esistenza stessa; l'invocazione di senso del nostro esserci s'intreccerebbe con l'indifferenza dell'essere di fronte ai nostri interrogativi come riporta, tra l'altro, una poesia ortonima (*Trila na noite uma flauta*) in cui il mistero della vita è paragonato all'aria di un flauto senza inizio né fine «[...] tão cheia de não ser nada!»<sup>29</sup>. L'estetica pessoana permetterebbe, allora, di procedere a una riformulazione dell'interrogativo metafisico – *perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?* – a partire dalla gratuità di un'esistenza *senza perché*, trasformando la metafisica in poesia. E la metafisica, come esplicitato in un testo del 1924, verrebbe a ridefinirsi in un duplice senso: come un'«attività scientifica» e come un'«attività artistica», almeno secondo le tesi dell'eteronimo Álvaro de Campos che, argomentando contro, e in parte rettificando lo stesso Pessoa, assegna alla metafisica esteticamente intesa il compito di sentire, e non più di conoscere; di fare dell'astratto e dell'assoluto l'oggetto di un sentimento capace di contenere in sé una cosa e il suo contrario – poiché «tudo pode ser, e é, sentido»<sup>30</sup> (Pessoa [1986]: vol. I, 11).

Alberto Cairo rappresenterebbe, al contempo, una variazione e il compimento di questa visione che trova nel «sentir tudo de todas as maneiras»<sup>31</sup> il proprio motto, non senza paradossalità se consideriamo la presa di posizione antimetafisica dei suoi versi. «Eu não tenho filosofia: tenho sentidos» e, in modo non meno equivocabile, in *O Guardador de Rebanhos* leggiamo: «Que metafísica têm aquelas árvores?»<sup>32</sup> (Pessoa [2001]: IV, 20). Eppure, i discepoli di Cairo, incluso Pessoa, non esitano a segnalare un temperamento apertamente metafisico del maestro, ritraendolo come un «místico puro»<sup>33</sup> (Pessoa [2012]: 309). L'apo-

ria – risulta facile dimostrarlo – è, tuttavia, solo apparente. Basta chiedersi come possa il gioco poetico continuare a prodursi, qualora ci attenessimo ai principi di una visione che, rifiutando ogni ricorso ai tropi, appiattisce il dire in tautologia. Se gli alberi sono alberi, il vento è vento e le cose della natura non sono che le cose della natura, cosa altro ci resterebbe da dire? E soprattutto perché ostinarsi a dire, foss'anche poeticamente, un'esistenza che basta a se stessa? La positività assoluta, a cui la visione di Caeiro ci invita, non sarebbe in alcun modo esprimibile senza il rinvio al suo contrario: la semplicità di chi non vede altro che il visibile si afferma sullo sfondo di un meta-discorso che insiste sulle derive di chi, invece, si ostina a vedere solo con la mente.

Il «saber ver sem estar a pensar»<sup>34</sup> va di pari passo con una «metafisica negativa» o, se vogliamo, con una «metafisica senza metafisica» – come suggerisce J. Gil – in funzione di cui ciò che è, in tutta la sua immediatezza, rinvia a ciò che non è: «o luar através dos altos ramos, é não ser mais que o luar através dos altos ramos»<sup>35</sup> (Pessoa [2001]: XXXV, 59). Il principio d'individuazione va ricercato in ciò che una cosa non è, potremmo a nostra volta chiosare per evidenziare come la positività del discorso caeiriano non sia che l'effetto di una negazione – una negazione che, a ben guardare, non sorge da un'opposizione frontale alla metafisica, quanto piuttosto da una tensione tra il rifiuto della metafisica e la metafisica stessa. Positivo e negativo si relazionano l'uno all'altro come le due facce di una stessa medaglia: «o único sentido oculto das coisas é elas não terem sentido oculto nenhum»<sup>36</sup> (Pessoa [2001]: XXXIX, 63). Su questa tensione viene, in ultima istanza, a fondarsi il principio di trasparenza tra l'essere e l'apparire che orienta il vivere poetico del custode dei greggi: «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» (Pessoa [2001]: XXXIX, 63)<sup>37</sup>.

Il dogma caeiriano della visione discende direttamente da questo principio di cui non è difficile cogliere la sfumatura fenomenologica: *esse e percipi* si corrispondono senza scarto. Sarebbe pertanto fuorviante, oltre che riduttivo, pensare l'apparire come un modo della nostra soggettività, distinto e distante dall'essere di ciò che appare. Se, al contrario, l'apparire è il modo in cui l'essere si dà, dovremmo poter affermare in termini rigorosamente fenomenologici: *Soviel Schein, soviel Sein* – «tanta apparenza, tanta realtà» (Husserl [1991]: § 46). Facendo dell'apparire la via d'accesso all'essere, l'interrogazione dell'essere eccede i limiti di qualsiasi interpretazione del reale; l'essere, potremmo chiosare, è più reale del reale per chi ambisce ad abbracciare tutto ciò che si dà. Come, del resto, Husserl scrive nel 1907 in una lettera a Hugo von Hoffmannsthal, tutto diventa «fenomeno» tramite lo sguardo del poeta capace, tanto quanto il fenomenologo, d'indifferenza di fronte al senso delle cose, per poter cogliere il mistero dell'esistenza che si afferma come semplicissima e indicibile, presente ed inac-

cessibile, finita e sempre aperta; un mistero che fa del «vedere» un atto costitutivamente anfibio, sensibile e concettuale, naturale e, al contempo, metafisico, nel tentativo – forse impossibile – di adeguarsi a ciò che si attesta prima di ogni istituzione di senso (cfr. Cabral Martins [2001]: 259). «Perante cada coisa o que o sonhador deve procurar sentir è a nítida indiferença que ela, no que coisa, lhe causa»<sup>38</sup>, scrive Pessoa in un testo databile intorno al 1914 (Pessoa [2012]: 129). La «metafisica delle sensazioni» si compone, non a caso, di concetti all'apparenza incongrui come segnala J. Garneri, quali «sogno», «immaginazione», «simulazione» e «spersonalizzazione», a riprova che il sentire pessoano non s'intende riduttivamente; non mira a limitare, bensì a estendere i confini dell'esperienza tramite l'esercizio di un'«immaginazione performativa» che consente al soggetto di percepire l'effetto di un'esperienza virtuale; per sognarsi altrimenti fino a sentirsi altro da sé (Garneri [2020]: 44). Lo sguardo può, allora, diventare «azul como o céu» o «calmo como a água ao sol» per chi sa vedere finanche le proprie idee, come un pastore senza gregge che *gioca*, nel senso ludico del termine invocato da più di un commentatore, con l'essere e con l'apparire, ricorrendo a espressioni che non vanno intese metaforicamente. *Siamo perché vediamo*, e nel momento in cui, pensando, smettiamo di vedere, ci allontaniamo drasticamente, oltre che tristemente, dai noi stessi.

### Conclusioni

«Eu nem sequer sou poeta: vejo»<sup>39</sup> (Pessoa [2001]: 90) – questa è la tesi, semplicissima per quanto gravida di conseguenze, che ci consente di cogliere il punto filosoficamente più rilevante ai fini della nostra lettura: la purezza della visione caeiriana corrisponde, né più né meno, al modo in cui Caeiro vede e un tale vedere, per mostrarsi, deve poter esser visto. Caeiro, per dirlo più precisamente, si vede nell'atto stesso di vedere; si vede vedendo e vedendo esibisce, consapevolmente, il suo vedere, distinguendo se stesso dagli altri – gli «homens doidos» che si lasciano infastidire dalla vacuità dei loro pensieri, come chi va camminando sotto la pioggia, «quando o vento cresce e parece que chove mais»<sup>40</sup> (Pessoa [2001]: I, 13). La «metafisica senza metafisica» del maestro degli eteronimi si realizza in una riflessione sul vedere dove il soggetto, esteriorizzandosi, diventa l'oggetto della sua stessa visione. Il vedersi è una conseguenza anzi, potremmo dire in termini fenomenologici, un momento intrinseco all'atto del vedere, un'intenzionalità obliqua che rende il vedere intuitivamente accessibile. L'ingenuità apparente di *O Guardador de Rebanhos* si erge su una visione riflessa che non ambisce a incidere sulle cose, ma sull'esperienza delle cose stesse; ne definisce le condizioni fenomenologiche di possibilità, permettendoci di cogliere in ciò che vediamo il modo in cui vediamo – il «che cosa» nel «come» della visione.

Rileviamo, pertanto, un chiasma tra il custode dei greggi e il custode dell'essere, inteso fenomenologicamente, in virtù di una reciproca assonanza che rende possibile l'apprezzamento dello slancio, per così dire, caeiriano della fenomenologia husserliana. Pur rifuggendo esplicitamente ogni forma di mediazione, Caeiro ricorre, quasi segretamente, all'ausilio della riflessione per mostrarci l'immediatezza irriflessa del vedere, laddove il gesto fenomenologico, che nasce da un'attitudine riflessiva, ambisce a vedere il vedere al fine di poter descrivere tutto ciò che si dà a chi sa vedere veramente. Per il poeta come per il fenomenologo, l'origine è comune: l'intenzione dello sguardo, se libero da pregiudizi, proviene d'*altrove*, e non da chi guarda. Il dogma della visione discende direttamente dalle cose nella misura in cui sono le cose stesse a rendere la visione possibile, in un mondo che si rifratta attraverso un'eterogeneità irriducibile d'apparizioni. Di fronte all'autorità imperturbabile di ciò che è («basta existir para se ser completo»)<sup>41</sup>, si tratta per l'essenziale di vedere e non dir niente di più di quanto vediamo – questa è l'ingiunzione del poeta che il fenomenologo, annuendo, si affretterebbe a completare: vedere per non tralasciare niente di tutto ciò che vediamo. «A nossa única riqueza é ver» – confessa, d'altronde, il custode dei greggi per concludere: «mas isso exige um estudo profundo, uma aprendizagem de desaprender»<sup>42</sup> (Pessoa [2001]: XXIV, 46). Non vale forse lo stesso per la fenomenologia nella sua veste husserliana? *L'ἐποχή*, la sospensione della tesi dell'esistenza del mondo, la riduzione eidetica e, poi, trascendentale cos'altro sarebbero se non le operazioni di un metodo che esige, a sua volta, uno «studio profondo» per permetterci di togliere i paraocchi dell'abitudine, dei pregiudizi e delle teorie filosoficamente preconconcette che ci impediscono di apprezzare il senso di una «visione pura» in grado di cogliere riflessivamente tutto ciò che si dà così come si dà prima ancora che la riflessione abbia inizio? Alla «metafisica senza metafisica» di Caeiro che si affida alla «trascendenza immanente» delle sensazioni fa da contrappunto la «filosofia senza filosofia» di Husserl che segna l'abbrivio di una fenomenologia trascendentalmente riconfigurata, imbastita sul dogma dell'intuizione in virtù di cui il dato precede e orienta il pensiero teorizzante.

Il fenomenologo e il poeta non condividono, tuttavia, gli stessi obiettivi. Ed è qui che i percorsi divergono irreversibilmente: la filosofia per Husserl continua, nonostante tutto, a essere animata da un desiderio di sapere in sintonia con le sue origini greche ed è al titolo di «scienza» che aspira tramite una rifondazione su basi fenomenologiche; l'arte, invece, per Pessoa, non ambisce ad altro che a sentire e se, per sentire più intensamente, è richiesto l'ausilio della filosofia, si tratterà pur sempre di una filosofia esteticamente riplasmata che non ricerca il senso delle cose – «as coisas não têm significação: têm existência»<sup>43</sup>. Potremmo allora concludere, per amor di paradosso, con le parole che lo stesso Husserl proferisce nel 1916, in occasione della sua nomina all'Università di

Friburgo – parole che avrebbero probabilmente spinto Caeiro, morto appena un anno prima se ci atteniamo alla biografia di Pessoa, a cogliere una risonanza tra i suoi versi e i motivi apparentemente così distanti della fenomenologia husserliana. Posto il problema della conoscenza, Husserl procede alla ricerca di una certezza che fondi, oltre ogni possibile dubbio, il rapporto tra l'immanenza dei vissuti e la trascendenza delle cose, formulando un'interrogazione dal tono sorprendentemente caeiriano: «che importa all'essere del nostro conoscere?» (Husserl [1987]: 138). La domanda trascendentale sulla possibilità della conoscenza sorge a fronte dell'indifferenza dell'essere al nostro stesso domandare, a riprova che da una visione comune tanto al fenomenologo quanto al poeta possono conseguire effettivi diversi, se non tra loro opposti, come del resto ci insegna l'eteronimismo di Pessoa che, continuando a essere se stesso nell'altro, ci offre, virtualmente, il pretesto per una lettura eteronimica della fenomenologia, in nome della differenza radicale che separa Husserl da Fernando Pessoa alias Alberto Caeiro.

### *Bibliografia*

#### *Opere di Fernando Pessoa*

- Pessoa, F., 1928: *Tábua bibliográfica*, Ed. Facsimil, Contexto, Lisboa (*Presença*, n. 17, 1928).  
 Pessoa, F., 1966: *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, textos estabelecidos e prefaciados por G. Rudolf Lind e J. do Prado Coelho, Ática, Lisboa.  
 Pessoa, F., 1986: *Textos Filosóficos de Fernando Pessoa*, vols. I e II, estabelecidos e prefaciados por A. Pina Coelho, Ática, Lisboa.  
 Pessoa, F., 2001: *Poesia completa de Alberto Caeiro*, ed. F. Cabral Martins, R. Zenith, Companhia das Letras, São Paulo.  
 Pessoa, F., 2012: *Teoria da heteronímia*, ed. F. Cabral Martins e R. Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa.  
 Pessoa, F., 2020: *Poemas Publicados em Vida. I. Dispersos*, ed. L. Fagundes Duarte, Imprensa Nacional, Lisboa.

#### *Risorse on-line*

- Espólio Fernando Pessoa: *O Guardador de Rebanhos* <https://purl.pt/1000/1/alberto-caeiro/guardador.html>  
 Biblioteca Particular «Fernando Pessoa»: <https://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/index.htm>

#### *Opere di Edmund Husserl*

- Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, inizialmente Martinus Nijhoff, poi Kluwer Academic Publishers e, ora, Springer:

- Husserl, E., 1973: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hrsg. und eingeleitet von W. Biemel, Nachdruck der 2. erg. Auflage, tr. it. di C. Sini, *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- Husserl, E., 1976: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband: Text der 1-3 Auflage, Neu hrsg. von K. Schuhmann, tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo: *Introduzione alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino, 2002.
- Husserl, E., 1991: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. und eingeleitet von S. Strasser, Nachdruck der 2. verb. Auflage, tr. it. *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Editrice La Scuola, Brescia, 2017.
- Husserl, E., 1984: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von U. Panzer, tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968.
- Husserl, E., 1987: *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, Hrsg. von T. Nenon und H. Rainer Sepp, tr. it. (parziale) di P. Volontà, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano, 2000.

### Opere di altri autori

- Heidegger, M., 1961: *Nietzsche I/II*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994 (9ª ed. 2021).
- Merleau-Ponty, M., 2002: *Causeries 1948*, Éditions du Seuil, Paris, tr. it. di F. Ferrari, *Conversazioni*, a cura di S. Ménasé, SE, Milano, 2002.

### Letteratura secondaria

- Badiou, A., 2000: *Une tâche philosophique: être contemporain de Pessoa*, in Dethurens, P., Seixo, M.A. (eds.), *Pessoa: unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris, pp. 141-156.
- Braz, A., 2008: *Pessoa et l'ombre de Nietzsche. Le tournant manqué du renversement des valeurs*, Éditions Lusophones, Paris.
- Cabral Martins, F., 2001: *A noção das coisas*, in Pessoa, F., *Poesia completa de Alberto Caeiro*, Assírio & Alvim, Lisboa, pp. 243-262.
- Cabral Martins, F., Zenith, R., 2012: *Prefácio*, in Pessoa, F., *Teoria da heteronímia*, Assírio & Alvim, Lisboa.
- Carneiro, C., Miguel, F., 2011: *Alberto Caeiro e a Fenomenologia*, Mestrado em Estudos Portugueses, Universidade Nova de Lisboa.
- de Grammont, J., 2011: *Sur Fernando Pessoa: De combien de viés sommes-nous capables?*, "Études" 414/4, pp. 511-519.
- Do Prado Coelho, J., 1963: *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa* (1949), 2ª ed. Lisboa, Verbo.
- Frias, A., 2012: «*Meu corpo deitado na realidade*»: *Caeiro et la phénoménologie*, "Pessoa Plural: A Journal of Fernando Pessoa Studies" 2012 (2), pp. 58-87.
- Ganeri, J., 2020: *Virtual Subjects, Fugitive Selves. Fernando Pessoa and His Philosophy*, Oxford University Press.
- Giancarli, B., 2019: *Estetica e poetica in Fernando Pessoa*, Tesi di dottorato in filosofia, Università di Firenze.

- Gil, J., 1987: *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, Relógio d'Água, Lisboa.
- Gil, J., 1994: *O Espaço Interior*, Presença, Lisboa.
- Gil, J., 2000: *Qu'est-ce que voir*, in Dethurens, P., Seixo M.A. (eds.), *Pessoa: unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris, pp. 191-216.
- Linnartz, B., 1966: *Alberto Caeiro als Antipode Fernando Pessoa*, "Romanistisches Jahrbuch" XVII, pp. 323-342.
- Lourenço, E. 1973: *Pessoa Revisitado, Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Gradiva, Lisboa.
- Majolino, C., 2015: *Individuum and region of being: On the unifying principle of Husserl's 'headless' ontology*, in Staiti, A. (ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I*, De Gruyter, Berlin-München-Boston, pp. 33-50.
- Marion, J.-L., 2016: *Reprise du donné*, PUF, Paris.
- Mendes, V.J. (ed), 2016: *Pessoa's Alberto Caeiro*, "Portugues Literary & Cultural Studies" 3, Center for Portuguese Studies and Culture, University of Massachusetts Dartmouth.
- Paz, O., 1965: *O Desconhecido de Si Mesmo*, Iniciativas Editoriais, Lisboa.
- Pinheiro Borba, J.M., de Souza, S.B., 2014: *O essencial é saber ver: a atitude fenomenológica revelada na poesia de Alberto Caeiro*, "Revista do NUFEN" 6 (1) [versão on-line].
- Pizarro, J., 2017: *How to Construct a Master: Pessoa and Caeiro*, "Portuguese Studies" 1, pp. 56-69.
- Pizarro, J., 2017a: *Sá-Carneiro and Caeiro: Two Types of Cult*, "Santa Barbara Portuguese Studies" 1, pp. 1-13.
- Sacramento, M., 1954: *Fernando Pessoa: poeta da hora absurda*, Contraponto, Lisboa.
- Simões, J.G., 1950: *Vida e obra de Fernando Pessoa: história duma geração*, Lisboa, Livraria Bertrand.
- Staiti, A. (ed.), 2015: *Commentary on Husserl's Ideas I*, De Gruyter, Berlin-München-Boston.
- Tabucchi, A., 1990: *Un baule pieno di gente. Scritti su Fernando Pessoa*, Einaudi, Milano.

## Notes

- 1 I poemi che compongono *O Guardador de Rebanhos* sono qui indicati con numerazione romana seguita dalla relativa paginazione. Per un confronto testuale tra le varianti manoscritte, rinviando all'edizione on-line dell'Archivio «Fernando Pessoa»: <https://purl.pt/1000/1/alberto-caeiro/guardador.html>. La traduzione dei versi citati nel testo è riportata in nota ed è nostra.
- 2 «Il mio sguardo è azzurro come il cielo / È calmo come l'acqua al sole / È così, azzurro e calmo, / perché non si interroga e non si meraviglia».
- 3 «Esistiamo prima di saperlo» [...]; «tutto è come è ed è così che è»; «il Tago non è più bello del fiume che attraversa il mio villaggio»; «Il Tago non è il fiume che attraversa il mio villaggio».
- 4 «Non vedere altro che il visibile».
- 5 «Pensare è essere malati agli occhi».
- 6 «Uomini folli».
- 7 «Il mondo non è stato creato perché ci pensassimo»; «ma perché potessimo guardarlo e andarci d'accordo».
- 8 «Che ce ne andiamo in giro com l'anima vestita».
- 9 «È, dunque, una tendenza piuttosto generale del nostro tempo riconoscere tra l'uomo e le cose non più quel rapporto di distanza e di dominio che esisteva tra lo spirito sovrano e il pezzo di cera nella famosa analisi di Descartes, bensì un rapporto meno chiaro, una vicinanza vertiginosa che ci impedisce di cogliere noi stessi come puro spirito a prescindere dalle cose o di definire le cose come puri oggetti» (tr. nostra).
- 10 «Sono mistico, ma solo com il corpo».

- 11 Cfr. a tale riguardo il commento di Frias ([2012]: 63).
- 12 «Al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell' 'intuizione' (per così dire in carne e ossa) è da assumere come si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (Husserl [1976]: tr. it. 52-53).
- 13 «Il gregge è i miei pensieri»; «e i miei pensieri sono tutti sensazioni».
- 14 «Pensare un fiore è vederlo e annusarlo / E mangiare un frutto è conoscerne il significato».
- 15 A titolo esemplificativo, citiamo il volume *Commentary on Husserl's Ideas I* (Staiti [2015]), tra i più articolati ed esaustivi, dove, tuttavia, non figura un singolo riferimento al senso di questa specifica *ἐποχή*.
- 16 «La filosofica *ἐποχή*, che ci proponiamo, deve consistere in questo: che *sospendiamo interamente il giudizio nei riguardi del contenuto dottrinale di tutte le filosofie precedentemente date e compiamo tutte le nostre dimostrazioni nell'ambito di questa sospensione*» (Husserl [1976]: tr. it. 42).
- 17 «Non basta aprire la finestra per vedere i campi e il fiume»; «è anche necessario non avere alcuna filosofia».
- 18 «Noi partiamo da ciò che sta *prima* di tutti i punti di vista: dalla sfera complessiva del dato intuitivo che precede ogni pensare teorizzante, da tutto ciò che si può immediatamente vedere e afferrare» (Husserl [1976]: tr. it. 46).
- 19 A titolo esemplificativo rinviamo alla critica della fenomenologia husserliana elaborata da J.-L. Marion a favore di una fenomenologia della donazione che libererebbe il concetto di *Gegebenheit* dal suo indebito appiattimento sul concetto d'oggetto (*Objekt/Gegenstand*). Tra i vari possibili riferimenti all'interno dell'opera di Marion, ci basti *Reprise du donné* (Marion [2016]).
- 20 «Determinare, cioè, nell'ambito delle nostre intuizioni di qualcosa di individuale i *generi supremi* che regolano le concrezioni e compiere così una *ripartizione di tutti gli esseri individuali intuibili secondo regioni dell'essere, ciascuna delle quali circoscrive una scienza* (o un gruppo di scienze) [...]» (Husserl [1976]: tr. it. 40).
- 21 «Ciò che vediamo delle cose sono le cose».
- 22 «Caeiro ha una disciplina: le cose devono essere sentite così come sono».
- 23 «Abbiamo, tutti noi che viviamo, / Una vita che è vissuta / E un'altra vita che è pensata, / E l'unica vita che abbiamo / È la vita che è vissuta in mezzo a quella vera e a quella falsa».
- 24 «Il fulcro della mia personalità d'artista è che sono un poeta drammatico».
- 25 «In altrui persona».
- 26 «Supremo spersonalizzato».
- 27 «Semplice personaggio, senza dramma».
- 28 «Trovare un aldilà in ogni cosa».
- 29 «Così piena d'essere nulla».
- 30 «Tutto può essere, e viene, sentito».
- 31 «Sentir tutto in ogni modo».
- 32 «Non ho una filosofia: ho dei sensi»; «che metafisica hanno questi alberi?».
- 33 «Mistico puro».
- 34 «Saper vedere senza pensare».
- 35 «La luce della luna attraverso i rami alti non è altro che la luce della luna attraverso i rami alti».
- 36 «L'unico significato nascosto delle cose è che non hanno alcun significato nascosto».
- 37 «È più strano di tutte le stranezze / E di tutti i sogni dei poeti / E di tutti i pensieri dei filosofi, / Che le cose siano davvero ciò che sembrano essere».
- 38 «Ciò che il sognatore deve cercare di sentire di fronte a ogni cosa è la chiara indifferenza che essa, in ciò che è, gli provoca».
- 39 «Non sono nemmeno un poeta: vedo».
- 40 «Quando il vento si alza a sembra che piova di più».
- 41 «Basta esistere per essere completi».
- 42 «La nostra unica ricchezza è vedere; ma ciò richiede uno studio profondo, imparare a disimparare».
- 43 «Le cose non hanno un significato: hanno un'esistenza».

