

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.03

[pp. 51-72]

Recibido: 25/04/2019

Aceptado: 25/06/2019

Una lectura de *El guardador de rebaños* a la luz del “habla poética” de *Ser y tiempo*

A lecture of *The Keeper of Sheep* from the “poetic speech” of *Being and Time*

Luís Gabriel Provinciatto

Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumen:

El § 34 de *Ser y tiempo* apunta a el “habla poética” como modo explícito de comunicación de las posibilidades existenciales, manifestando el ser-ahí en su singularidad. El lenguaje, cuyo fundamento es el “habla” (*Rede*), articula, por tanto, el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y el “comprender” (*Verstehen*). Esto que se manifiesta por el lenguaje no es, al principio, concepto -obra de un ejercicio reflexivo-, sino sentido -proveniente de una experiencia fáctica. El “habla poética” caracteriza, así, el modo hermenéutico de articulación y construcción del lenguaje debidamente encontrada. Esto permite leer *El guardador de rebaños* de Alberto Caero, heterónimo de Fernando Pessoa, a partir del “habla poética”, notando que en el poema se articula el encontrarse, el comprender y el habla.

Palabras clave: Habla; Habla poética; hermenéutica; experiencia; *El guardador de rebaños*.

Abstract:

The §34 of *Being and Time* points to "poetic speech" as an explicit way of communicating existential possibilities, manifesting *Dasein* in its singularity. Language, whose foundation is "Discourse" (*Rede*), articulates, therefore, "Attunement" (*Befindlichkeit*) and "Understanding" (*Verstehen*). That which is manifested by language is not, at first, a concept -consequence of a reflexive exercise- but Meaning -consequence of a factual experience. Thereby, the "poetic speech" characterizes the hermeneutic way of articulation and construction of the language properly attuned. This allows us to read Alberto Caiero's *The Keeper of Sheep* -Fernando Pessoa's heteronym- from the "poetic speech", realizing that it articulates the Attunement, the Understanding and the Discourse.

Keywords: Discourse; poetic speech; hermeneutics; experience; *The Keeper of Sheep*.

1. Introducción.

"La existencia es siempre un momento *ex-stático*, es decir, el salir de sí mismo que vuelve a sí, a la situación fáctica en que se encuentra y emerge en el presente"¹. La experiencia es un modo inequívoco de aproximación del real, de modo que, a través de ella, la realidad es expresada. Así, la experiencia se presenta no sólo como posible fuente de conocimiento, sino también, y sobre todo, como lugar de procedencia de sentido. El carácter *ex-stático* de la existencia es siempre experiencial. La emergencia (irrupción) del presente se da en la experiencia y, conjuntamente, la realidad se da como sentido, capaz de ser penetrado y conocido. Entonces, se establece la inseparabilidad entre experiencia y sentido, atestiguando que "la oposición entre experiencia y pensamiento es un falso lugar común que conviene quitar"². Además, la noción de experiencia está aquí articulada a partir de tres modos fundamentales de ser del real en la conciencia: la experiencia objetiva, la intersubjetiva y la experiencia del yo (subjetiva). Si hay diferentes modos fundamentales de articulación, entonces, hay diferentes modos de expresión, que, manteniendo la distinción, están fundamentados en un punto común: la situación hermenéutica. De este modo, el carácter *ex-stático* de la existencia es siempre experiencial-hermenéutico.

La irrupción del presente, sin embargo, no es una totalidad de sentido. Se trata de una "interpretación" posible: el sentido es la interpretación fundada en el comprender. La interpretación muestra un aspecto posible, pero "no absorbe todo el sentido"³. El presente

1 NUNES, B. *Hermenêutica e poesia*. Belo Horizonte, UFMG, 1999. p. 65.

2 VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia I*. São Paulo, Loyola, 2014. p. 243.

3 RODRÍGUEZ, R. *Fenómeno e interpretación*. Madrid, Tecnos, 2015. p. 79.

irrumpe como algo posible, nunca como totalidad. De ahí la importancia fundamental del carácter *ex-stático* de la existencia ser experiencial-hermenéutico, pues él está articulado frente al “fenómeno” (lo que se muestra) y frente al “individuo” que “vuelve sobre el fenómeno para penetrarlo y también penetrarse de su ser”⁴. Esto permite comprender que

la comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiada. El diálogo es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición⁵.

El habla ocurre como lenguaje. Esta, a su vez, tiene la función de manifestar el carácter *ex-stático*, luego, experiencial-hermenéutico de la existencia.

Tales apuntamientos iniciales permiten una aproximación al § 34 de *Ser y tiempo* -*El “ser-ahí” y el habla. El lenguaje*- donde Heidegger afirma: “la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla ‘poética’”⁶. Comprender adecuadamente tal “comunicación de las posibilidades existenciales” requiere una doble atención: una dirigida al “qué” (*Was*), es decir, al ámbito objetivo, y otra, sobre todo, dirigida al “cómo” (*Wie*), es decir, al ámbito estructural-formal. El lenguaje, así, se articula entre un “cómo qué”:

El “cómo qué”, determinado y preciso, es tomada la cosa, el significado concreto que la cosa recibe al ser tomada como tal cosa, implica algo más que el ámbito previo: necesita “retornar” desde el contexto de sentido que anticipa hacia el ente concreto que se da⁷.

Se observa este “cómo qué” llevado al cabo en el poema *El guardador de rebaños* de Alberto Caero -heterónimo de Fernando Pessoa: esa es la hipótesis aquí planteada. Poeta y poema se identifican, de modo que lo que ahí se lee es la existencia *ex-stática* tornada lenguaje. Por tanto y antes de adentrarse a las consideraciones sobre el poema de Alberto Caero, se hace fundamental presentar (e interpretar) aquello que está puesto en el § 34 de *Ser y tiempo*, el punto de partida y de articulación de este trabajo.

4 VAZ, H. C. L. op. cit. p. 244.

5 HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 179. Desde ahora *ST*.

6 Ib. p. 181.

7 RODRÍGUEZ, R. op. cit. p. 79.

2. El "habla poética" como morada: un acercamiento al § 34 de *Ser y tiempo*

El § 34 de *Ser y tiempo* apunta, desde el principio, a la igual originalidad ontológica entre el comprender, el encontrarse y el habla. Esto, sin embargo, debe ser leído bajo una advertencia traída por Heidegger en el § 28 -*La tarea de un análisis temático del "ser en"*-, que sirve de introducción al quinto capítulo (§§28-38) de la Primera parte:

El fenómeno de la *igual originalidad* de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas las cosas tienen su origen en un simple "primer principio"⁸.

Se trata, entonces, de no más buscar un "primer principio", sino de atender para el hecho de que la existencia posee elementos constitutivos. Y más: tales elementos son cooriginarios y poseen una "igualdad". Tal "igual originalidad", sin embargo, no apunta al hecho de que todos los aspectos se resumen a uno solamente, siendo algo "único y simple". La igual originalidad hace referencia directa al ahí del ser: a la centralidad de tratarse al "ahí" como siendo la propia esencialidad del ser-ahí. El "ahí" trae todos los elementos existenciales consigo e indica justamente la apertura en la que se encuentra el ser-ahí. Lo contrario de eso apunta justamente para dejarlo de ser, pues "el 'ser ahí' trae consigo, de suyo, su 'ahí'; careciendo de él, no sólo no es, de facto, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. El 'ser ahí' es su 'estado de abierto'"⁹.

La ausencia del "ahí" deforma la existencia en sí misma. Así, el "situarse" en el "ahí" hace el "ser-ahí" propio a sí mismo, de modo que él dispone de la comprensión de la propia apertura que su existencia es. ¿Y por qué "situarse"? Justamente porque es algo que el "ser-ahí" trae consigo. La diferencia, sin embargo, está en el hecho de que la experiencia del "ahí" proyecta el "ser-ahí" en la apertura de su propia existencia. No se descubre, así, ninguna novedad, tan sólo el fundamento del "ser-ahí", que, entonces, es pre-dispuesto a situarse en su "ahí, pues él es el "ahí" del ser. Se resuena, con ello, la analítica existencial, en la cual "los caracteres no son peculiaridades de algo 'ante los ojos', sino modos esencialmente existenciales de ser"¹⁰. El situarse en el ahí ocurre en el "encontrarse" (*Befindlichkeit*), en el "comprender" (*Verstehen*) y en el "habla" (*Rede*), sobre los cuales es fundamental destacar:

8 ST. p. 148.

9 Ib. p. 150.

10 Ib.

Los dos modos constitutivos, igualmente originales, de ser el “ahí” los vemos en el “encontrarse” y el “comprender”; su análisis logra en cada caso la necesaria verificación fenoménica mediante la exégesis de un modo concreto e importante en relación con los problemas ulteriores. “Encontrarse” y “comprender” son determinados con igual originalidad por el “habla”¹¹.

Se atiende, así, la ocurrencia cooriginaria de esos elementos existenciales del “ser-ahí”. Sin embargo, ¿qué permite a Heidegger atestar que el encontrarse y el comprender están determinados por el “habla”? Para responder a esta cuestión se avanza hacia el § 34 de *Ser y tiempo*, pues en él se encuentra, al principio, una reanudación de los dos elementos existenciales antes tratados -el “encontrarse” (§ 29) y el “comprender” (§ 31)- y la colocación, al final, de un apunte para la relación entre ser-ahí, habla y lenguaje. Se lee:

El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación. (...) La comprensibilidad “encontrándose” del “ser-en-el-mundo” se expresa como habla. (...) El “estado de expresado” del habla es el lenguaje. (...) El habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo “estado de abierto” articula en significaciones tiene la forma de ser del “ser-en-el-mundo” “yecto” y referido al “mundo”¹².

El carácter de ser proyectado es fundamental para el lenguaje, de modo que él siempre manifiesta algo, lo que le confiere el carácter fenoménico. El propio lenguaje, entonces, aparece como posibilidad al “ser-ahí”, visto su fundamentación ontológica en el “habla”. La cuestión, sin embargo, reside en el hecho de que esa fundamentación nunca aparece como tal porque “nos movemos siempre en contextos concretos y, además, expresados o expresables siempre en un lenguaje: el habla toma forma mundana en cuanto lenguaje”¹³. Así, la noción de lenguaje no puede ser reducida solamente a un conjunto de palabras,

11 lb.

12 lb. p. 179-180.

13 LARA, F. “El ser-en como tal” en RODRÍGUEZ, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, p. 158.

tampoco a una mera formalidad, pues él abarca el decir, el escuchar, el silenciar, el gesticular: eso, de facto, puede ser caracterizado como "modos" del lenguaje "y lejos de ser fenómenos ajenos al habla (sic), manifiestan formas de estar en el mundo, comprender y encontrarse (sic)"¹⁴. El "habla" articula sentido y el lenguaje lo expresa, concretando la igual originalidad entre el "habla", el "comprender" y el "encontrarse". El lenguaje, así, expresa lo cotidiano, pues se funda en la apertura a las posibilidades de ser, mostrándolas como interpretaciones fundadas en el "comprender"¹⁵. El lenguaje no puede ser elaborado a partir de una abstracción porque el habla -su fundamento ontológico- ya la insertó en la situación hermenéutica. El significar, como acto articulado a partir de la igual originalidad ontológica, está dotado de carácter eminentemente hermenéutico, proviniendo así de la dimensión experiencial. El sentido, antes de ser abstracción, es experiencia:

El significar tiene, pues, su origen en las prácticas cotidianas, en el modo como los entes, en cuanto útiles, se ponen en relación entre sí y con los fines humanos. (...) Lejos, por lo tanto, de fundamentar las significaciones en la figura del sujeto o de la conciencia, Heidegger sitúa su origen en el ser-en-el-mundo, luego, en el contexto de prácticas intersubjetivamente compartidas¹⁶.

La experiencia, a su vez, ocurre en esta dimensión de mundo como horizonte de posibilidades. Dicho de otro modo: la experiencia permite situarse en el "ahí", siendo comprendida mientras se proyecta a esa apertura significativa, de modo que

asignar una lingüisticidad general a nuestra experiencia -a la apertura de mundo que sucede en el "ser-ahí" o, mejor, que el "ser ahí" mismo es- significa afirmar que lo que aparece lo hace siempre como y desde un contexto consistente de significatividad¹⁷.

Así, entre experiencia y lenguaje no hay ninguna mediación, pues la experiencia convertida en lenguaje ya es concreción de esos elementos existenciales cooriginarios.

La "meta peculiar" del lenguaje, por tanto, es comunicar la existencia como sentido debidamente apropiado: el "habla poética" manifiesta, sin falsificar, la relación entre "ser-ahí" y mundo. El "habla poética" manifiesta sentido, en suma. Y como "mundo" (*Welt*) no

14 Ib.

15 ST. pp. 166-172.

16 SILVA, R. S. "A linguagem em Ser e tempo: uma perspectiva crítica" en BORGES-DUARTE, I.; HENRIQUES, F.; DIAS, I. M. *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 380-381.

17 LARA, F. op. cit., pp. 157-158.

designa un envoltorio en el cual el “ser-ahí” se encuentra aislado, la comprensión de lo que es el “ser-ahí” sólo puede ocurrir mientras es-en-el-mundo, de modo que el sentido manifestado por el “habla poética” ocurre en el interior de un horizonte de comprensión.

Atención aún se dé al término “ser-en”: él no indica interioridad como estar “en” algo, sino pertenecer en el sentido de habitar, vivir. De ello surge una eminente proximidad entre el “habla” y el mundo:

del ser del “ahí”, es decir, el encontrarse y el comprender, es constitutiva el habla; por su parte, “ser-ahí” quiere decir “ser-en-el mundo”; luego, en suma: en cuanto “ser-en” hablando, ya se ha expresado el “ser-ahí”¹⁸.

El “ser-ahí” se pronuncia como ser-en un “habla”, situando su “ahí” en un mundo, “en” que se puede vivir. Este es el aspecto decisivo del “en” traído por Heidegger en el § 12 de *Ser y tiempo*:

El “ser en” dista tanto de mentar un espacial estar “uno en otro” entes “ante los ojos”, como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito y diligo*¹⁹.

El significado fundamental del “en”, entonces, remite no a la espacialidad geográfica del mundo, sino al mundo como “morada” (habitación), un sentido existencial. Esta significación remite directamente a las lecciones *Introducción a la fenomenología de la religión (1920/1921)*, en las que el mundo se presenta como el experienciado:

La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo. Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experienciado, lo que se experiencia, lo vivido, se designa como “mundo” y no como “objeto”. “Mundo” es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir). Al mundo se le puede llamar formalmente “mundo circundante” (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte etc. En este mundo circundante está también el “mundo compartido con los otros”, es

18 ST, p. 184.

19 Ib. pp. 66-67.

decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta: como estudiantes, docentes, parientes, superiores etc., y no como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens* etc. En fin, también está en la experiencia fáctica de la vida el yo-mismo, el "mundo propio"²⁰.

El ser-ahí habita el "habla", luego, el lenguaje como expresión de la experiencia es su morada. En principio, entonces, el ser-ahí se expresa no a través de términos lógico-objetivos, pues el lenguaje es expresión auténtica del movimiento *ex-stático* de la existencia. El lenguaje lleva a cabo el ser-ahí como ser-en-el-mundo y de tal manera

destaca y presenta la interpretación comprendida, antes de toda predicación o enunciación expresa, en el trato inmediato con el mundo. Como tal es radicalmente in-objetiva y prerreflexiva²¹.

El carácter *ex-stático* de la existencia apunta a la primacía del aspecto experiencial-hermenéutico, que, a su vez, abre la posibilidad fundamental de que el ser-ahí se sitúe en el ahí de su existencia. La experiencia en su triple fundación es capaz de conducirlo a la pregunta fundamental por el sentido de ser. Así, la pregunta por el sentido de ser no es puesta artificiosamente: ella es propuesta por el propio "ser-ahí" en el contexto de su existencia, mostrando que "ese 'venir a la palabra' marca una absoluta continuidad entre sentido vivido (la cosa, el ente que se muestra) y discurso, habla"²². El "habla" no es cosa, pues en una cosa no se puede vivir. Por tanto, el lenguaje puede ser afirmado como "lo fenomenológico por excelencia"²³, pues expresa la igual originalidad entre el "habla", el "comprender" y el "encontrarse", envolviendo un "qué" decir -una objetividad²⁴- y un "cómo" (*Wie*) decir, siendo expresión del "cómo hermenéutico existencial"²⁵, ya presente en las lecciones *Ontología (hermenéutica de la facticidad) (1923)*:

La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*. La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado. La *puesta (en marcha) hermenéutica* -aquello en lo que, como si dijéramos e una carta, se pone todo-, esto es, el "en cuanto qué" en que se asume de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo que se pone (para empezar), no puede ser un invento; tampoco

20 HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Siruela, 2005, p. 46.

21 RODRÍGUEZ, R. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Trotta, 1993, p. 101.

22 Ib.

23 Ib. p. 100.

24 ST. pp. 179-181.

25 Ib. p. 177.

es, sin embargo, algo que se posea de modo definitivo, sino que surge y brota de una experiencia fundamental, en nuestro caso, de un despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo²⁶.

No es que entre ser-ahí y lenguaje haya experiencia, tampoco que la hermenéutica sea un mero accesorio vinculante. Se trata de percibir que “ser-ahí” es ser-en-el-mundo y que su existencia es *ex-stática*, de modo que el lenguaje adviene siempre del aspecto experiencial-hermenéutico que dispone el “ser-ahí” en el “ahí” del ser. Situarse en el “ahí” del ser es percibir el mundo como morada, como horizonte de sentido y como local propio donde los entes ocurren como tales. No se puede olvidar aquí el carácter relacional de la existencia: “ser-ahí” es siempre ser-en-el-mundo y el mundo, a su vez, es pieza fundamental de y en la relación, permitiendo que lo que ahí se presenta sea, de facto, comprendido.

Toda experiencia ocurre a partir de y en ese horizonte de significación del “ser-ahí”. El “habla” encuentra ahí todas sus posibilidades de realización, pudiendo concretarse, de facto, como “habla poética”. No partiendo de una mediación conceptual externa, sino tan sólo de la facticidad de la existencia del “ser-ahí”, el “habla poética” es fenomenológica por excelencia en el sentido de colocar al “ser-ahí” en esa apertura de sentido, del cual él puede apropiarse. La apertura, en realidad, ya denota la comprensibilidad de la propia existencia, de modo que el “habla poética” está íntimamente vinculada al aspecto *ex-stático*. Por eso, el sentido nunca es apropiado como “algo definitivo”: él siempre debe advenir.

Este carácter dinámico *-ex-stático-* del lenguaje reestructura el pensar: antes de ser *re-flexivo*, él es encontrado, comprendido y expresado, estando forjado, así, en la igual originalidad ontológica del ser-en en cuanto tal. El pensamiento surge como un sentido posible. El carácter reflexivo del pensar no está eliminado, tampoco se opone al “habla poética”. Él, en realidad, la hace concreta como sentido posible, pues

la significación, así entendida, no es primariamente una red de significados objetivos, al modo de un diccionario o un texto que hubiera que descifrar, sino que está directamente ligada al comprender inmediato que la existencia tiene de sí misma como un poder-ser²⁷.

26 HEIDEGGER, M. *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 37.

27 RODRÍGUEZ, R. “La percepción como interpretación” en *Studia heideggeriana: Lógos-Lógica-Lenguaje*. Buenos Aires, v. II, 2012, p. 187.

Esto hace del sentido advenido algo peculiar, pues él no se fija a la cosa tal como una etiqueta: es algo desvelado, pues posible. En ese movimiento de desvelamiento, el lenguaje lo expresa como algo experimentado, luego, habitable.

Estos aspectos del "habla poética" como morada pueden ser leídos en el poema *El guardador de rebaños*, de Alberto Caeiro -heterónimo de Fernando Pessoa-, de modo que en el poema hay una concreción de la igual originalidad entre "encontrarse", "comprender" y "habla".

3. Alberto Caeiro: una existencia *ex-stática* tornada "habla poética"

El guardador de rebaños -formado por 49 poemas- se destaca por su origen, así como por la creación de su creador, Alberto Caeiro, según relata Fernando Pessoa en una carta destinada a Adolfo Casais Monteiro:

Cierto día se me ocurrió gastarle una broma a Sá-Carneiro: inventar un poeta bucólico de especie complicada y presentárselo, no recuerdo ya cómo, dentro de alguna especie de realidad. Pasé unos días elaborando poeta, mas no lo conseguí. Ya había desistido cuando un día, por fin -era el 8 de marzo de 1914-, me acerqué a una cómoda alta, cogí papel y comencé a escribir de pie, que es como escribo siempre que puedo. Y escribí treinta y tantos poemas uno tras otro, en una especie de éxtasis que no podría definir. Fue el día triunfal de mi vida, y nunca volveré a tener otro igual. Empecé con un título: *O guardador de rebanhos*. Y lo que vino después fue la aparición de alguien a quien di en seguida el nombre de Alberto Caeiro. Pido perdón por lo absurdo de la frase: de mí había surgido mi maestro. Fue ésta sensación inmediata que tuve. Tanto es así que, escritos los treinta y tantos poemas, cogí en seguida más papel y escribí, también uno tras otro, los seis poemas de *Chuva oblicua*, de Fernando Pessoa. Inmediata y totalmente... era el regreso de Fernando Pessoa -Alberto Caeiro a Fernando Pessoa- sólo él. O mejor: era la reacción de Fernando Pessoa contra su inexistencia en tanto que Alberto Caeiro²⁸.

El punto que merece atención no es tanto el éxtasis creativa -"treinta y tantos poemas uno tras otro"-, pues esta anotación puede ser entendida como una creación fabulosa -mítica- del propio Fernando Pessoa para relatar el surgimiento del heterónimo, Alberto Caeiro, denominado "maestro". Se trata de percibir que Alberto Caeiro no surge como

28 PESSOA, F. *Antología de Álvaro de Campos*. Madrid, Editora Nacional, 1978, pp. 34-35.

personaje fruto de la reflexión abstracta, pero que su creación se da como texto, es decir, como expresión. Poeta y poema nacen conjuntamente y, de esa manera, leer *El guardador de rebaños* es adentrarse en la propia existencia del “yo” Alberto Caeiro, según anota Ricardo Reis -otro heterónimo de Fernando Pessoa: “sus poemas son lo que ocurrió en él de vida”²⁹. Justamente porque la poesía es lo que primero sucede, se dice que el poeta es aquello que poetiza, es decir, su existencia es el poema y el poema es Alberto Caeiro. Por tanto, no se trata de mera representación, sino de aparición -manifestación, en verdad: poeta y poema se identifican de tal manera que no pueden ser separados como sujeto y objeto. Hay entre ellos un nexo existencial.

Tal identificación es percibida a lo largo de *El guardador de rebaños* en la medida en que Caeiro se funde con la propia naturaleza, experienciándola, sintiéndola, luego, significándola. Esto es muy importante para comprender la heteronimia de Pessoa presentada en el “yo” Alberto Caeiro: solo es posible (re)conocer el “yo” Alberto Caeiro desde sus poemas. Él es, entonces, otro-yo de Fernando Pessoa, explicando, con ello, el modo peculiar de escritura, las inspiraciones y el modo singular de ver, comprender y proponer la realidad. *El guardador de rebaños*, entonces, trae consigo la dimensión triple de la experiencia: objetividad, intersubjetividad y subjetividad.

El poema es experiencia objetiva, pues “la heteronimia es un proceso de objetivación simple que es una necesidad inherente del yo”³⁰: Alberto Caeiro es una proyección objetivada. Esto, sin embargo, sólo puede ser percibido en un segundo momento, cuando el propio Pessoa se ocupa con la creación de una biografía para sus heterónimos. La experiencia subjetiva sucede porque Pessoa está en una relación consigo mismo, véase la carta a Adolfo Casais Monteiro: “fue el día triunfal de mi vida, y nunca volveré a tener otro igual”. En ese sentido, *El guardador de rebaños* y Alberto Caeiro nacen como expresión de la propia existencia de Pessoa. El poema todavía es una experiencia intersubjetiva porque el otro-yo Alberto Caeiro es gente, él tiene expresión: la creación del poema, por eso, deja de ser expresión sólo de la existencia de Pessoa y pasa a ser la de Caeiro. Esto incide en el advenimiento del significado literario de la actitud poética no sólo como sentido textual, es decir, como un análisis de la obra escindida de la vida. *El guardador de rebaños* entrelaza vida y obra porque ambas se forjan mutuamente. De esta forma, adentrar al poema significa recorrer un camino donde el poema en sí no se limita a ser solamente literatura, siendo también y al principio expresión existencial. Él trae consigo el rasgo decisivo del “habla poética”: ser expresión de la existencia *ex-stática*.

29 PESSOA, F. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Lisboa, Ática, 1966, p. 330.

30 FERRER, D. “Fernando Pessoa: aproximação dialética e fenomenológica” en *Ipseitas*, v. 3, n. 2, 2017, p. 33.

La heteronimia designa, pues, un camino posible de entrelazamiento de vida y obra, expresando con ello la dimensión triple de la experiencia:

La creación heteronimia es un vasto estudio sobre el vínculo y la interacción entre la literatura y la vida. (...) Y, consecuentemente, se encuentra en el "otrarse"³¹ de Pessoa una demostración de la capacidad formativa y autoformativa de la literatura, y que si es verdad que el autor crea la obra, no lo es menos que la obra forma y es el autor, que toda acción o creación es reflexiva, formando tanto el autor como la obra³².

Se ve, así, la situación hermenéutica de creación del poema -luego, la situación hermenéutica del poeta- y, de igual modo, se comprende una de sus principales características: el rechazo de cualquier tipo de metafísica. Caeiro, sin embargo, para destacar un rasgo metódico, utiliza intencionalmente expresiones de cuño metafísico a lo largo de todo el poema: se trata de conducir un aprender al desaprender. Se percibe, entonces, que ese recurrente uso representa una destrucción. Aprender a desaprender es el movimiento destructivo que niega el orden metafísico. Utilizando ese método, Caeiro tiene la intención de retirar la rigidez y la fijeza que el entendimiento metafísico dio a la vida. Se trata no más de buscar una definición definitiva para ella, sino de hacerla prevalecer en cuanto acontecimiento.

Ejemplo singular del uso de este método es el poema XXIV:

Lo que vemos de las cosas son las cosas.
 Porque ¿veríamos una cosa si hubiera otra?
 Porque ¿es que ver y oír sería engañarnos
 si ver y oír son ver y oír?

Lo esencial es saber ver,
 saber ver sin estar pensando,
 saber ver cuando se ve,
 y ni pensar cuando se ve,
 ni ver cuando se piensa.

Pero eso (¡tristes de nosotros que traemos el alma vestida!),
 eso exige un estudio profundo,
 un aprendizaje de desaprender

31 Se he traducido así a el término "*outrar-se*" cuyo sentido es "hacerse efectivamente en otro".

32 FERRER, D. op. cit., p. 35.

y un secuestro en la libertad de aquel convento
del que los poetas dicen que son las estrellas las eternas monjas
y las flores las penitentes convictas de un solo día,
pero donde al fin de las estrellas no son sino estrellas
ni las flores sino flores,
y por eso las llamamos estrellas y flores³³.

Hay ahí una sencillez terminológica, menciones a la naturaleza -flores y estrellas- y, además, reconocimiento de la metafísica -“¡tristes de nosotros que traemos el alma vestida!”-, seguida por la propuesta de Caeiro -“un aprendizaje de desaprender”-, y precedida por el llamamiento a las sensaciones, sobre todo, al ver y al oír. Se nota: 1) el énfasis a las experiencias sensoriales se da frente a la negación de la primacía del pensamiento abstracto, pues éste, de acuerdo con Caeiro, desemeja las sensaciones; 2) no se trata de una simple negación del pensamiento abstracto para sumergirse en las sensaciones; el propio Caeiro advierte que “eso exige un estudio profundo”, es decir, es fundamental el método del aprender a desaprender. De esa manera, si, por un lado, hay una ruptura con la metafísica, hay, por otro, una continuidad latente, una continuidad que, a su vez, hace uso de los mismos términos, pero no les toma de la reflexión y sí de la experiencia inmediata con las cosas.

Aún se dé atención a la crítica a la metafísica pues ahí se encuentra efectivamente el movimiento de aprender a desaprender. Como vida y obra se forjan conjuntamente, el método de *El guardador de rebaños* revela algo sobre Caeiro:

Sus “sensaciones verdaderas” no son meras sensaciones. Alcanzarlas exige la depuración de los sentidos, tarea que implica la reflexión crítica sobre el conocimiento, sobre la propia reflexión y sobre las influencias que pueden marcar las sensaciones, la redefinición de la subjetividad, o mejor, del yo, la reconstrucción de la relación de ese yo con los fenómenos y, por fin, una nueva comprensión del Universo³⁴.

No se excluye, por tanto, la tarea del pensar, sino que se le da una nueva forma, indicando el movimiento de ruptura-continuidad con la metafísica. El rechazo a la metafísica implica tanto en la inmersión del hombre en la realidad que es la suya, luego, en la retomada de la relación hombre-mundo, enfatizando las sensaciones, los sentidos, como en la negativa a la predeterminación conceptual de lo que venga a ser

33 PESSOA, F. *Poemas de Alberto Caeiro*. Madrid, Visor, 1984, pp. 81-83. Desde ahora PAC.

34 CANDIDO, G. B. “Caeiro: uma vacina contra estupidez dos inteligentes” en *Ipseitas*, v. 3, n. 2, 2017, p. 53.

objeto de la experiencia. Este es el punto decisivo de la crítica de Caeiro a la metafísica: la predeterminación del objeto (de la cosa) a partir de su determinación como concepto. La primacía del concepto, por eso, desvitaliza la experiencia. Esto conduce a Caeiro a las siguientes palabras en el poema V: "hay bastante metafísica en no pensar en nada"³⁵. Nuevamente: Caeiro no niega el pensamiento, pero lo transforma, pues, así como las sensaciones necesitan ser reestructuradas, "la forma de pensar no corresponde a las formas habituales del pensamiento"³⁶, siendo, así, reestructurada. Se da continuidad al proyecto de destrucción:

¿Metafísica? ¿Qué metafísica tienen aquellos árboles?
 La de ser verdes y encopetados y tener ramas
 y la de dar fruto en su momento, que no nos hace pensar,
 a nosotros, que no sabemos dar por ellos.
 Pero ¿qué mejor metafísica que la suya,
 que es la de no saber para qué viven
 ni saber que no lo saben?³⁷.

Ya está claro que esa crítica a la metafísica trae consigo la valorización de la sensación, rescatando el carácter experiencial. Hay en este pasaje términos propios de una vida campesina -condicho a la biografía de Caeiro-, llamado a la vivencia y negación de la búsqueda por un fundamento último y único para la vida. Este poema de Caeiro trae especialmente mucho de su personalidad: "huye a la métrica y a la rima, niega cualquier estética, principalmente la simbolista. Quiere hablar de un espacio originario, de donde brota la poesía"³⁸. Estos apuntes inciden en el hecho de que Caeiro enfrente la realidad con "una mirada ingenua y no dirigida por la tradición"³⁹. El sentido que él da a lo que experiencia es tan sólo fundado en su realidad.

¿Cómo explicar el uso hecho por Caeiro de términos cargados de simbolismo y tradición? Se justifica esto cuando se percibe que la dimensión experiencial, de la que Caeiro hace brotar el poema, se relaciona con la tradición en un movimiento de inserción y ruptura: "la experiencia posee autonomía en relación a la tradición, siendo determinante

35 PAC. p. 43.

36 CANDIDO, G. B. op. cit. p. 53.

37 PAC. p. 45.

38 HÜHNE, L. M. *Fernando Pessoa e Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Uapê, 1994, p. 11.

39 CARNEIRO, G. L. *A poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Martin Heidegger*. Belo Horizonte, PUC-Minas, 2010, p. 11.

en relación a ella, pero nunca se sometiendo a ella”⁴⁰. La lectura de la tradición es, por eso, totalmente nueva y singular: al mismo tiempo que rompe con la tradición, Caeiro le da continuidad. El movimiento ruptura-continuidad es la característica de la destrucción, luego, del aprender a desaprender. Como Caeiro parte de la realidad que es la suya, haciéndola perceptible en cuanto texto y éste expresa la experiencia, entonces, no hay aquí ninguna mediación: el texto viene a la luz tan sólo como concreción de la situación hermenéutica de su autor. El texto expresa la objetividad, subjetividad e intersubjetividad de la experiencia porque no se deja pre-determinar conceptualmente.

Se observa a partir de ahí una proximidad con el “comprender” presente en *Ser y tiempo*, § 32:

la interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo llevada a cabo sin supuesto⁴¹.

La ruptura de Caeiro con la metafísica cumple ese rompimiento con la exención de presupuestos, como si el individuo percibiese a partir de la nada, suspendiendo lo que le es más propio: su situación hermenéutica. El rompimiento con la metafísica representa la ruptura con la fijeza del concepto. Dicho de otro modo: más que haber sentido, como una posesión, una etiqueta fijada a la cosa, la existencia pasa a “ser sentido”, como si siempre fuera percibida por primera vez. No es de extrañar por qué Caeiro siempre recurre a la imagen del niño, comportándose igual a uno, viendo las cosas por primera vez, espantándose y actuando de manera espontánea, sin la anteposición del pensamiento, o mejor, de la definición conceptual:

Mi mirar es nítido como un girasol.
Tengo la costumbre de andar por los caminos
mirando para la derecha y para la izquierda,
y de vez en cuando mirando para atrás...
Y lo que veo a cada instante
es aquello que nunca había visto
y sé por eso dar con generosidad...
Sé tener el pasmo esencial
que tiene un niño sí, al nacer,
notara que nació de veras...

40 PIEPER, F. “Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas” en *Síntese. Revista de Filosofia*, v. 38, n. 122, 2011, p. 371.

41 *ST*. p. 168.

Me siento nacido a cada instante
Para la eterna novedad del Mundo...⁴²

El guardador de los rebaños está íntimamente asociado a la tradición: ella delega a Caeiro aquello sobre lo que él lanza una nueva mirada. Justamente porque se reconoce perteneciente a una tradición, Caeiro logra comprenderla tal cual expresado en el texto. Para él, la tradición es novedad, lo que ayuda a comprender porque mismo enalteciendo la sensación y la percepción, Caeiro siempre recurre a los términos "pensar" y "pensamiento", transformándolos:

Su insistencia en decir que no piensa nada del mundo, que no sabe lo que piensa, que se pone a reír cuando ve a otros pensar, es aún la afirmación paradójica de ese exceso de pensar contra el cual Pessoa intenta reaccionar, aunque sabiendo que nunca se ha liberará de la *espina esencial del ser consciente*⁴³.

No se trata sólo de negar el pensamiento por el simple hecho de querer identificarse a la naturaleza. La noción de negación es fundamental al poema:

la principal función de la negación en general y, muy en particular, a la estética de Pessoa, es la producción de alteridad. (...) La producción de alteridad asume diferentes formas, entre las cuales el extrañamiento de la conciencia en relación a sí misma⁴⁴.

La ruptura con la metafísica no sólo inserta Caeiro en la tradición como crea la alteridad con la que él pretende identificarse: la naturaleza. En ese sentido, "lo que Caeiro intenta rechazar repetidamente no es el pensamiento in toto, sino el uso especulativo y trascendental"⁴⁵: he aquí la transformación pretendida por el aprender a desaprender. Más que una crítica a la metafísica, *El guardador de rebaños* muestra la inserción en ella, lo que representa el movimiento de ruptura-continuidad. Porque la tradición es, para Caeiro, una novedad, el modo de expresarla también es distinto, es decir, la experiencia expresada en cuento texto revela esa nueva mirada justamente porque "reconocer la pertenencia a una tradición no significa completa sumisión a-crítica a sus conceptos previos heredados"⁴⁶. Así, se efectúa el aprender a desaprender. El rechazo al pensamiento

42 PAC, p. 35-37.

43 HÜHNE, L. op. cit. p. 47.

44 FERRER, D. op. cit., p. 31.

45 SILVA, L. O. *O materialismo idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa, Clássica, 1985, p. 19.

46 PIEPER, F. op. cit., p. 376.

como especulación y abstracción no significa la entrega a la irracionalidad, mostrando que la sensación ocupa lugar privilegiado en *El guardador de rebaños* porque incide en una reconfiguración de la importancia del pensamiento, no eliminándolo, sino tampoco poniéndolo como el principal objetivo a ser alcanzado: “se trata de un pensamiento capaz de suspenderse en favor de las sensaciones”⁴⁷. El poema no se presenta como un texto que parte de la naturaleza, pretendiendo identificarse a ella, para que en ella se termine, o sea, no se trata de un camino en que el ser se identifica a la nada. La intención ahí consiste en una (re)apropiación del ser, tomándolo como devenir y, por eso, distinguiéndolo de la inmutabilidad metafísica. El mote principal de Caeiro está en “describir el recorrido que conduce hasta esta recuperación del ser, y recorrerlo tal vez incesantemente es señal antes del reconocimiento sin ilusión de la condición finita”⁴⁸.

Se dice, entonces, de un giro lingüístico: el lenguaje metafísico ya no es suficiente porque está ajeno a la vida. La metafísica se olvidó de la importancia primera de la experiencia en su triple fundamentación, luego, de la igual originalidad entre el “comprender”, el “encontrarse” y el “habla”. Dicho de otro modo: la vida fue sustituida por el conocimiento trascendental, la experiencia por el concepto. Caeiro, por tanto, no escribe ni en prosa, ni en poesía, sino en el tono del “habla poética”: “el lenguaje encuentra aquí la plena naturalidad”⁴⁹. Véase:

No me importan las rimas. Raras veces
hay dos árboles iguales, el uno junto al otro.
Pienso y escribo como las flores tienen color
pero con menos perfección en mi modo de expresarme
porque me falta la sencillez divina
de ter totalmente sólo mi exterior.

Miro y me conmuevo
me conmuevo como el agua corre cuando el suelo está inclinado
y mi poesía es natural como el levantarse el viento⁵⁰.

47 CANDIDO, G. B. op. cit., p. 53.

48 FERRER, D. op. cit., p. 38.

49 Ib.

50 PAC. p. 69.

4. A modo de conclusión

El primer apunte a ser realizado: leer *El guardador de rebaños* a partir del "habla poética" de *Ser y tiempo* es enfatizar la proveniencia experiencial-hermenéutica del sentido. Sentido que viene, en realidad, de la relación fundamental entre ser-ahí y mundo y que se expresa a partir de la y en el lenguaje. La lectura a partir del "habla poética" aún permite afirmar que *El guardador de rebaños* no elabora sentido como una red objetiva, sino como una comprensión encontrada expresada por el lenguaje.

Si el lenguaje es expresión del habla como articulación de sentido, entonces los versos de Caeiro son su lugar más propio de vivienda. De facto, ellos están cargados de sentido. El "habla poética", proveniente de la articulación de sentido a partir de la existencia fáctica del ser-ahí y no a partir de una abstracción, no rechaza la posibilidad de una reflexión. Sin embargo, no le da la primacía frente a los demás modos de ser. En ese sentido, el "habla poética" no deja de referirse a un "qué" (*Was*), cuidando, antes, del "cómo" (*Wie*): la reflexión no se detiene sobre el "habla poética", sino que se efectúa a partir de ella. Es justamente a partir de ese punto que se mira para Caeiro y para Heidegger y se percibe en ambos un rasgo común: la existencia sucede en su sencillez. La tarea del poeta y del pensador es, pues, hacer prevalecer la existencia en su sencillez, lo que, en realidad, es el más difícil de alcanzar, o mejor, no puede ser alcanzado mediante cualquier esfuerzo, pues lo que es sencillo no es del ámbito reflexivo, pero experiencial:

la ingenuidad del maestro poeta no es nada ingenua. (...) La sencillez de Caeiro es obra de un proceso sofisticado de maduración, que implica la supresión de toda acumulación intelectual y una especie de depuración del sentir; en fin, el aprender a desaprender⁵¹.

De esta manera, la tarea del poeta y la del filósofo son próximas, si no idénticas, pues el "habla poética" guarda la sencillez de la existencia *ex-stática* y manifiesta la experiencia comprendida a partir del encontrarse. El "habla poética", así, salvaguarda la dimensión experiencial-hermenéutica.

No se puede negar que hay aquí una eminente lejana proximidad entre poeta y pensador:

El hecho es que si grandes pensadores y poetas viven en montañas distantes unas de otras, lo que los aproxima es la altitud y la profundidad que entre ellos existe, pero mayor verdad en eso todo es que ellos tienen conciencia

51 CANDIDO, G. B. op. cit. p. 55.

de ello. Tener conciencia quiere decir aquí: ellos viven y conviven en lo que y cómo lo hacen⁵².

De este modo, el “habla poética” tiene en la poesía y en la filosofía diferentes modos de concreción: por un lado, si la filosofía -identificada por Heidegger con la fenomenología- debe “ir a las cosas mismas”, diciéndolas como tal, entonces, su tarea primordial es escuchar lo que se dice, pues “si se escucha, el lenguaje es siempre rico, pleno, completo. Evidentemente, completo, pleno, rico en lo que puede y cómo puede”⁵³; por otro, si la poesía muestra las cosas en su sencillez, entonces, su tarea primordial es “evocar”, de modo que “el decir poético muestra en el ‘nombre’ el convenir del lenguaje con las cosas”⁵⁴. Se comprende, así, porque Caeiro expresa otro fundamental propósito en su poema: servir de conductor, cual un pastor, a las cosas como tales, creando, de facto, un extrañamiento frente a la cotidianidad. A medida que conduce, el poeta también guarda y, en ese sentido, salva. Así, habitando “distintas montañas”, poeta y pensador cumplen sus distintas tareas, que, en el límite, están identificadas, pues dicen las cosas tal como son: uno escuchándolas y otro evocándolas.

El “habla poética” sólo puede referirse al decir porque hay, antes y sobre todo, un escuchar, propiciado por el silenciar, callar. El silencio, entonces, precede ontológicamente el decir, siendo, de facto, fundamental para la apropiación del propio ser:

“callar” permite tomar distancia con las interpretaciones y modos de trato ya dados y asumidos, devenidos obvios y mecanizados, lo que a su vez puede llevar a “escuchar” la voz de la conciencia que interpela al ser-ahí a ser él mismo⁵⁵.

El habla así debidamente concretada es poética: se convierte en una efectiva morada. Véase, por ejemplo, el poema XXXI:

Si digo a veces que las flores sonrían
y si dijera que los ríos cantan
no es porque crea que hay sonrisas en las flores
y cánticos en el correr de los ríos...
Es porque hago así mejor sentir a los hombres falsos

52 KIRCHNER, R. “A caminho do pensamento e da poesia” en *Theoria. Revista de filosofia*, v. 1, n. 1, 2009, p. 13.

53 FOGEL, G. *O desaprendizado do símbolo*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2017, p. 81.

54 SAMONÀ, L. “La cuestión del lenguaje en Heidegger” en RODRÍGUEZ, R. *Guía Comares de Heidegger*. Granada, Comares, 2018, p. 308.

55 LARA, F. op. cit., p. 158.

la existencia verdaderamente real de las flores y los ríos.

Porque escribo para que ellos me lean, me sacrifico a veces
a su estupidez de sentidos...

No estoy de acurdo conmigo pero me absuelvo
porque sólo soy esa cosa seria, un intérprete de la Naturaleza,
porque hay hombres que no notan su lenguaje,
porque ella no es ningún lenguaje⁵⁶.

La comprensión de la existencia en su sencillez no es un saber absoluto, sino un constante estar en la apertura del propio existir, pues "la apertura no sería una iniciativa del ser-ahí; es el des-velamiento del ente que se realiza en el ser-ahí"⁵⁷. Así, el "habla poética" posee fugacidad, siendo, temporal e histórica, por tanto, finita. El propio Heidegger apunta en tal dirección:

la hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimiento, sino un encuentro existencial, es decir, un "ser". (...) La filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su "tiempo". "Temporalidad". El existir opera cómo el "ser-ahora"⁵⁸.

Por último, el "habla poética" no sólo expresa la existencia *ex-stática*, sino también la salvaguardia porque le permite ser como tal. ¿Qué significa eso? La preservación de la dinámica experiencial-hermenéutica a partir de la comprensión que el ser-ahí hace y tiene de sí (experiencia subjetiva), de quien lo circunda (experiencia intersubjetiva) y de lo que a él se le da (experiencia objetiva). El "habla poética", expresando esa experiencia íntima consigo mismo, con los demás y con las cosas, efectiva el "cómo hermenéutico" en el lenguaje "apofántico":

¿qué hablan los poetas? ¿Qué hablan los pensadores? Simplemente acogen la verdad que deriva de una posición de desvelamiento y de apertura, donde el ser y el tiempo se ligan, dando origen a la palabra⁵⁹.

56 PAC. p. 91-93.

57 NUNES, B. op. cit. p. 86.

58 HEIDEGGER, M. *Ontología...* cit. pp. 37-38.

59 HÜHNE, L. op. cit. p. 15.

Bibliografía

- CANDIDO, G. B. "Caeiro: uma vacina contra estupidez dos inteligentes". *Ipseitas*, v. 3, n. 2, 2017, pp. 41-59.
- CARNEIRO, G. L. *A poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Martin Heidegger*. Belo Horizonte, PUC-Minas, 2010.
- CARNEIRO, C. M. F. *Alberto Caeiro e a fenomenologia*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2011.
- FERRER, D. "Fernando Pessoa: aproximação dialética e fenomenológica". *Ipseitas*, v. 3, n.2, 2017, pp. 21-40.
- FOGEL, G. *O desaprendizado do símbolo: ou da experiência da linguagem*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2017.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Siruela, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- HÜHNE, L. M. *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeta pensante*. Rio de Janeiro, Uapê, 1994.
- KIRCHNER, R. "A caminho do pensamento e da poesia". *Theoria-Revista de filosofia*, v. 1, n. 1, 2009, pp. 11-35.
- LARA, F. *El ser-en como tal (§28-38)*. En RODRÍGUEZ, R. (ed.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, pp. 145-166.
- NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte, UFMG, 1999.
- PESSOA, F. *Antología de Álvaro de Campos*. Madrid, Editora Nacional, 1978.
- PESSOA, F. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Lisboa, Ática, 1966.
- PESSOA, F. *Poemas de Alberto Caeiro*. Madrid, Visor, 1984.
- PIEPER, F. "Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas". *Síntese-Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 38, n. 122, 2011, pp. 365-380.
- RODRÍGUEZ, R. *Fenómeno e interpretación: ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 2015.
- RODRÍGUEZ, R. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Trotta, 1993.

RODRÍGUEZ, R. "La percepción como interpretación". *Studia heideggeriana: Lógos-Lógica-Lenguaje*, Buenos Aires, v. II, 2012, pp. 179-212.

SAMONÀ, L. "La cuestión del lenguaje en Heidegger". En RODRÍGUEZ, R. (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Granada, Comares, 2018. pp. 289-311.

SILVA, L. O. *O materialismo idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa, Clássica, 1985.

SILVA, R. S. "A linguagem em *Ser e tempo*: uma perspectiva crítica". En BORGES-DUARTE, I.; HENRIQUES, F.; DIAS, I. M. *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 379-387.

VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo, Loyola, 2014.