

## Sob o Paradigma do Blasfemo. Para quê Mundo se Há Poesia?

**Teresa Filipe**

*Universidade de Évora*

**Resumo:** O presente artigo procura articular a noção heideggeriana de poesia enquanto linguagem fundamental do ser com a questão pessoana, desenvolvida por Eduardo Lourenço, de explosão de identidade e simultaneamente perda de realidade e de *mundo*. A partir de uma meditação crítica sobre os conceitos envolvidos procuraremos mostrar o carácter ontológico da poesia enquanto forma originária de ser.

**Palavras-Chave:** Poesia, Mundo, linguagem, Heidegger, Eduardo Lourenço

**Abstract:** This article main purpose is to articulate the notion of poetry as the fundamental form of being, as seen in Heidegger, with a question presented by Pessoa's work, as developed by Eduardo Lourenço's meditations, of the explosion of identity and simultaneous loss of reality and *world*. From a critical meditation on the concepts involved, we will enhance the ontological essence of poetry therefore regarding it as original way of being.

**Keywords:** Poetry, World, language, Heidegger, Eduardo Lourenço

*O que não há somos nós, e a verdade está aí.*

Álvaro de Campos

*O que Sá-Carneiro e Pessoa encontraram  
de menos no mundo foi o mundo.*

Eduardo Lourenço

Proponho que nos detenhamos imediatamente no subtítulo do artigo. Como se deixa ver, a pergunta é uma provocação e tem a ver com uma noção muito particular das palavras *mundo* e *poesia*. Devemos antes de mais procurar olhá-las apenas e só enquanto isso que são: palavras. *Mundo* e *poesia* são duas palavras, cada uma com a sua história própria. Pode mesmo tentar ver-se de que maneira as histórias de uma e outra se têm relacionado, as suas aproximações e distanciamentos. Por exemplo, no princípio da história da filosofia e no que se costuma chamar o nascimento do pensamento filosófico, encontramos um poema – o poema de Parménides – para, logo de seguida, se exemplificar, com Platão, a expulsão dos poetas da cidade (da *polis*, em sentido profundo, das questões do mundo) de maneira a que o caminho rigoroso e seguro da filosofia pudesse prosseguir sem as ambiguidades, as imprecisões e a falta de verdade com que se identificava então, e por essa via, a linguagem poética. O filósofo passa a ser modelo de rigor e sistematicidade enquanto o poeta mergulha na confusão e no lirismo dos sentimentos, enfim, na subjectividade, na ilusão, na mentira. Tudo isso será muito simples de se ver até ao momento em que o próprio autor dessas palavras nos surja ele mesmo como poeta. Platão escreveu diálogos, criou uma das personagens mais fascinantes de toda a história da filosofia e, para além disso, socorreu-se do mito e da alegoria como formas de dar figura ao apelo do mundo, que o intriga e interpela. Falamos de mundo visível e invisível. Pois não era no mundo das ideias que Platão encontrava o maior grau de realidade e perfeição, assim como a fonte da verdade mesma? Parece então que, apesar da separação formal intentada, poesia e discurso racional, leia-se filosofia, nunca se puderam separar. Menos ainda, na procura da verdade do mundo. Para compreender a verdade e o mundo precisaríamos da linguagem poética. Assim, poesia e filosofia não só não se separaram como dão lugar uma à outra.

A nossa questão não é a da precedência. Apesar de ser a da origem. Ou seja, aproximarmo-nos das palavras como elas pedem, sem preconceitos de qualquer ordem ou determinações pré-concebidas, mas de maneira vazia, procurando esse vazio também na palavra mesma, procurando-a no mínimo de significado e tentando ver, para além dos sentidos a ela apostos ao longo do tempo, a palavra nua: a palavra só. Encontrar a solidão da palavra. Como se nos lançássemos num jogo de abstracção de todos os ruídos e significações que ao longo do tempo cada palavra vai abrigando e conseguíssemos chegar ao ponto zero, ao ante-predicativo, para ver que, antes de significar o que quer que seja, a palavra *é*. E é neste sentido em que vemos o poder ontológico da palavra, em todo o seu fulgor, um poder que não é demiúrgico, mas criativo. A palavra diz o mundo e é ao dizê-lo que se faz mundo. Ainda que nos surja como absolutamente irreal. A irrealidade do mundo aparece se nos recolhermos a esse espaço anterior a toda e qualquer determinação e permanecermos no espaço vazio: a indeterminação. Contudo, que não se entenda por indeterminação falta de rigor ou até mesmo de verdade. Nesse espaço vazio, original, a indeterminação é a forma mais rigorosa de ser, pois de outro modo seria já outra coisa qualquer. É na indeterminação da palavra poética que ela pode ao mesmo tempo revelar-se como abertura. No vazio das determinações a palavra simplesmente *é*, constitui-se aí como uma espécie de energia, de dar ser ao que vier a ser. Constitui-se como a própria possibilidade. Importa ver, contudo, que é nessa abertura total à possibilidade de ser que se engendra igualmente a maior dificuldade. A indeterminação não é, então, apenas de uma força em negativo, mas uma abertura ao ser, que é ao mesmo tempo marca da presença realíssima da existência como dificuldade. Dificuldade de ser. Em que medida é esta dificuldade de ser uma indecisão radical? Ou seja, que exista na raiz mesma do ser uma certa indecibilidade. O ser não sabe que *é*, que *foi*, que *será*. Simplesmente *é*, dá-se.

Somos o afortunado povo – uma estranha sorte, é verdade – que tem por um dos seus poetas maiores um ser que sem pudor se glosou muitos. Fernando Pessoa, naturalmente. E, a par dele, leitores que nos souberam traduzi-lo da maneira mais poética que a prosa consente, como é o caso de Eduardo Lourenço. Entre Pessoa e Eduardo Lourenço existe um diálogo que importa continuar a descobrir. O encontro de Eduardo Lourenço com a poesia de Pessoa é da ordem do acontecimento. Por acontecimento

entendemos uma experiência tão forte, próxima do *desastre*, que nos deita por terra e depois nos faz renascer de novo, já *outros*, e de onde jamais se sai. Para Eduardo Lourenço, o poder de desrealização da poesia está todo em Pessoa, como em Hölderlin, para Heidegger. No ensaio poético-filosófico “Hölderlin e a essência da poesia”, Martin Heidegger apresenta-nos a poesia de Hölderlin como aquela cuja “finalidade poética é ser ela própria [que faz] a poesia sobre a essência da poesia” (1989: 50). Todo o ensaio é o descobrimento da linguagem poética como fundação livre do ser. Ou seja, a mostraçãõ de que a palavra poética *sendo* a essência da linguagem, que por sua vez é a essência do ser, funda o ser, e com ele o tempo. Acrescentaríamos: e tudo quanto há. Pois, como lembra o poeta, em frase tão repetidas vezes citada, “poeticamente / Habita o homem esta terra” (*idem*: 49). Ou não a habita.

Note-se como, ainda há pouco, ao indagarmos sobre a indeterminação da palavra vazia e do espaço poético que ela ocupa, empregámos a expressão “presença realíssima da existência como dificuldade”. Com isso, aproximou-se a situação da poesia ao modo de ser da existência. O que significa, muito particularmente, que a existência tem a forma da poesia. Ou, por outras palavras, que habitamos poeticamente. Mas, por outro lado, também indica que a presença superlativa da existência enquanto dificuldade está muito próxima do que se pode designar ausência. Porque qualquer coisa na expressão “dificuldade de ser” sugere um carácter de ausência. Ausência de si a si-mesmo, ausência de mundo, ausência de ser e ausência ainda do que intente ser definição ou identidade. “Vivo no cimo dum outeiro / Numa casa caiada e sozinha, / E essa é a minha definição” (Pessoa 1985: 43). Outeiro, casa e definição. Caeiro, o mestre da ironia, sente e sabe como é e não é o outeiro, a casa e a definição. O outeiro e a casa que se vê e sente não são mais que as palavras e esse poema. O próprio Caeiro é e não é o poema. O poema des-realiza o mundo, o poema destrói o mundo, arrasa com o mundo porque essa é a única possibilidade de chegar a ter mundo. Não se trata da construção de um mundo novo, por oposição a este que não nos chega... É que não há mesmo mundo a não ser que se invente, e reinvente, e novamente se invente. Aí reside o poder ontológico da linguagem, a sua capacidade de dar ser, o seu poder transformador, a sua capacidade de intervenção. O poeta, como se vê, não é o decorador do mundo. Como se este existisse aí já dado na sua existência concreta, quotidiana e banal, a que o poeta

acrescentasse uma ordem estética que, de alguma forma, o enriquece e embeleza, para não ser tão cinzento e feio. Torna-se claro que a poesia não vem depois do mundo. O mundo não é cinzento e feio, cotidiano e banal. Assim como não é belo, surpreendente e amoroso. O mundo é uma palavra com história, em devir e em constante divagação, leia-se, possibilidade e transformação. Metamorfose. É essa possibilidade de haver mundo que vemos agora como a Poesia mesma. “O mundo ganha e perde ser no acontecer da linguagem” (Heidegger 2008: 253). Para haver mundo há que haver linguagem, e a essência da linguagem é poesia.

A amenidade do vale e a ameaça da montanha e do mar enraivecido, a sublimidade das estrelas, o enlevo das plantas e a timidez do animal, a fúria calculada das máquinas e a dureza do agir histórico, a embriaguez contida da obra criada e a fria audácia da pergunta sábia, a firme sobriedade do trabalho e o recato do coração – tudo isso é linguagem, ganha e perde ser apenas na linguagem. [...] A essência da linguagem não se revela aí onde ela é abusada e trivializada, deturpada, deformada e rebaixada a um meio de comunicação e a uma mera expressão de uma designada interioridade. A essência da linguagem está aí, onde ela acontece como poder criador de mundo, isto é, onde ela começa a modelar e estruturar o ser do ente. A linguagem originária é a linguagem da poesia. (*idem*: 253, 255)

De certa maneira, radicaliza-se a experiência do mundo através da experiência radical da linguagem. Radical, no sentido de levar ao limite e de enraizar, ou seja, fundar.

A coisa mais antiga de que me lembro é dum quarto em frente do mar dentro do qual estava, poisada em cima duma mesa, uma maçã enorme e vermelha. Do brilho do mar e do vermelho da maçã erguia-se uma felicidade irrecusável, nua e inteira. Não era nada de fantástico, não era nada de imaginário: era a própria presença do real que eu descobria. (Andresen 2015: 893)

A chegada do real ao quarto, enquanto brilho do mar e vermelho da maçã, não é uma questão de ontificação ou coisificação do real mas de como o real se manifesta e simultaneamente desrealiza. E isso acontece no quadro de uma experiência poética e do mesmo modo ontológica, pois trata-se de um acontecimento criador.

Trata-se agora de ver como uma nova palavra entrou nas nossas considerações, a saber, a de experiência. Precisamente, o que esteve em causa na origem da remota

separação de poesia e filosofia: a experiência. A origem de todos os enganos e auto-ilusões, o princípio da sensibilidade e, pior, da subjectividade. Só que, sendo fiéis à nossa indagação, não podemos deixar de olhar para a história da palavra *subjectividade*. E aí vemos como há muito se deixou de ter certezas sobre a existência de um sujeito, enquanto estrutura que subjaz ao que é representado, supondo algo que se deixa objectivamente representar, e uma outra potência, que unifica a representação e lhe dá sentido. Ou seja, o que a filosofia designou como sujeito transcendental. Por outras palavras, a história da Modernidade também passou pela palavra subjectividade, pondo em causa mecanismos de representação, a própria ideia de representação e, com a constatada morte de Deus, a necessária morte do sujeito. Um “olhar sem sujeito”, é precisamente a expressão empregue por Eduardo Lourenço para falar de um poeta, talvez insuspeito nestas paragens, muitas vezes apressadamente lido, como é o caso confesso do próprio Eduardo Lourenço. Referimo-nos a Eugénio de Andrade.

O sangue matinal das framboesas  
Escolhe a brancura do linho para amar.  
(*apud* Lourenço 2007: 47)

Um canto sem olhar suposto. Sem sujeito, nem deus. Todavia, algo de sagrado não deixa de se escutar ali. Como encontramos, por exemplo, num caso mais evidente (porque mais estudado), em Hölderlin:

No suave azul floresce com  
O seu telhado metálico a torre da igreja.  
(*apud* Heidegger 1989: 56)

Mas não será este estado sem olhar suposto mais uma fonte de ilusões?

Chegamos, neste ponto, ao título mesmo do artigo: sob o paradigma do blasfemo. A expressão, de Eduardo Lourenço, é retirada de um texto de comunicação intitulado “À sombra de Nietzsche”, apresentado na Fundação Calouste Gulbenkian em 2006, por ocasião do Congresso Internacional *Que Valores para este Tempo?*. Nesse texto, identifica-se o prejuízo de uma leitura exclusivamente niilista de Nietzsche porque, ao fazê-lo e mais ainda

ao repeti-la, falhamos em ver a possibilidade que o filósofo nos entrega, a saber, a recusa do niilismo, a denúncia de um presente mortificado porque inquestionado e, acima de tudo, a promessa do futuro, o desafio de um mundo melhor, construído por cada um de nós, então, criadores-poetas, enquanto afirmadores da potência positiva e criadora da vida.

A sua luta por uma *transmutação de todos os valores* na sua linguagem – o seu combate pelas realidades contra as ilusões – foi antes de mais uma luta contra as aparências de *valores* que serviam ao mesmo tempo como inscrição e justificação da vida mais alta e bastava isso para o colocar numa situação sem precedentes, cavaleiros de um mau combate, *niilistas* no sentido trivial do termo, vulgarmente, “sem fé nem lei” e numa perspectiva mitológica que ele mesmo assumiu, como um verdadeiro *Anticristo*. Quer dizer, em carne e osso, o paradigma do blasfemo – se invocarmos o quadro das atitudes religiosas intoleráveis, reprováveis ou dementes – quando a sua única obsessão, essa sim, heróica, foi a de recusar o que era para ele a forma mesma do *niilismo*, que não é uma simples constatação de que a ordem dos “valores” qualquer que ela seja, e em particular aquela de que os “valores cristãos” são exemplo, não tem justificação alguma, nem numa perspectiva de Verdade, nem de evidência por assim dizer irrecusável como imperativos de uma acção exemplar, mas do simples facto de a sua essência ser negação do valor mesmo da vida ou melhor de negação activa dela. (Lourenço 2011: 521)

Todavia, não será a ideia mesma de se resgatar às fontes de todas as ilusões, seja a sensibilidade, a experiência, a razão, o cristianismo ou qualquer outra forma de religião ou política, e afirmar a positividade do real (onde supostamente se encontraria o verdadeiro), permanente fonte de ilusão? Mas então, se não for possível resgatarmo-nos às ilusões e preconceitos, será possível encontrar a “palavra nua”? Não coloca isso, como já vimos, o ser em estado de radical indecisão?

Vejamo-lo por exemplo no cinema.

Em *Blade Runner*, um filme de ficção científica norte-americano de 1982 realizado por Ridley Scott, a personagem Dick Deckard (sublinhe-se a ressonância do nome a Descartes), o melhor caçador de “replicants” (andróides que replicam / assemelham-se a humanos) vê-se envolvido (é lançado) numa missão de caça e aniquilamento de um grupo de andróides altamente desenvolvidos que invadem a Terra à procura de vingança. Um destes andróides, a personagem feminina, não sabe que é uma replicant. “Como é que ela pode não saber *o que é?*”, questiona-se Deckard ao aperceber-se, pela primeira vez, dessa terrível

possibilidade. A questão que intriga Deckard introduz a mesma inquietação no espectador que ao longo do filme já não pode deixar de perguntar se também Deckard é um replicant a pensar que é humano. Esse momento inicial da desconfiança cresce, ao longo do filme, até se tornar dúvida à qual já não é possível dar-se uma resposta definitiva.

Em 1637, data da primeira publicação do *Discurso do Método*, o que em Descartes emerge como dúvida hiperbólica não podia ter sido radicalizado ao ponto de *no turning back*. Isto porque no centro da estrutura do pensamento metódico-científico de Descartes estava ainda a garantia de Verdade a partir de um Deus que não nos engana mas sim que nos salva. Ridley Scott não é o autor da radicalização desta dúvida. Aliás, a complexificação da questão da subjectividade não pode deixar de ser transposta também para o problema do autor. No entanto, podemos ver como o filme se faz eco da história do questionamento do ser. Do ser sujeito, do ser dúvida, do ser que vive no limbo das in-determinações cuja única tarefa é ainda e sempre a difícil tarefa de ser. Tarefa que se nos afigura, de modo autêntico e radical, poética.

Vemos como determinadas questões nos habitam ao longo dos tempos, assumindo diferentes configurações, manifestando-se, todavia, sempre a mesma inexorabilidade: a de sermos interpelados e impelidos numa busca incessante, como se um dia algo se nos revelasse de uma vez e para sempre, de tal forma verdadeiro e certo. Uma casa que nos defina. Quem o faz é o poeta, apesar de todas as ironias. Ao fazê-lo enraíza-nos com o seu poema num determinado mundo como quando, por exemplo, Camões nos definiu uma vez (e para sempre?) como pequena casa lusitana. Instituído-nos como povo de lusitanos que, apesar de pequena casa, conseguiu conquistar um mundo novo. Nesse instante fundou-se o real, como «o brilho do mar e o vermelho da maçã». A linguagem na sua acção directa sobre o real. Mas esta fundação é fugaz.

O segredo da Busca é que não se acha.  
Eternos mundos infinitamente  
Uns dentro de outros, sem cessar decorrem  
Inúteis: Sóis, Deuses, Deus dos Deuses  
Neles intercalados e perdidos  
Nem a nós encontramos no infinito.  
Tudo é sempre diverso, e sempre adiante

De [Deus] e Deuses: essa a luz incerta

Da suprema verdade.

(Pessoa *apud* Lourenço 2004: 41)

A diferença fundamental entre Descartes e Dekcard – Blade Runner – é a figura do absoluto que, neste último, surge já como Ausência. Algo que Eduardo Lourenço nos ensinou a ver no nosso mestre da suspeita, Pessoa. Escreve: Pessoa é órfão de si mesmo porque, uma vez aberta a porta, a suspeita invade tudo. Tudo está em causa. Um gesto tão radical e impensado, como este, adquiriu na nossa história mais recente a designação de niilismo. Mas já antes se tinham dado outras formas de niilismo.

Na verdade o nominalismo – pois é dele que se trata –, sob a sua aparência de mera desconfiança quase lúdica no poder ontológico da linguagem, era já uma subtil confissão do obscurecimento da antiga luz divina. O pensamento moderno é filho deste nominalismo, invenção de uma outra linguagem separada da sua fonte transcendente, para através dela dizer o mundo de maneira menos ingénua e apreender através dela o seu *verdadeiro sentido*. No dia em que, por sua vez, esta leitura conhecer, se não os seus limites, pelo menos uma perplexidade que parece inerente às nossas relações com a linguagem, a *crise do sentido* tomará formas, perto das quais as da antiga crise parecerão uma brincadeira de crianças. (Lourenço 2011: 39)

O que poderá fazer com a crise do sentido pareça uma brincadeira de crianças? A suspeita de que o sentido não só esteja ausente, por tempo determinado, mas que não exista mesmo.

A “perplexidade que parece inerente às nossas relações com a linguagem” é desta ordem do irreal, de que o nominalismo ou a crise do sentido vivido como Modernidade, de algum modo, são testemunhas. A perplexidade refere-se, simultaneamente, ao reconhecimento dessa máxima capacidade da linguagem (poética) *outorgar* o ser, em sentido heideggeriano, e, a par desta capacidade de doação, a vertigem ontológica da possibilidade de perda. Perda de sentido não é perda de orientação, mas perda de fundamento, de sentimento de si. A explosão de identidade não indica apenas a possibilidade de ser muitos, mas também a vertigem de não ser nenhum.

A dispersão e o fragmento jamais poderão ser re-unidos. Isto porque, na soma de todos os pedaços, não se encontra a unidade “perdida”. Por outras palavras, somar todos os

heterónimos não nos dá Pessoa. A unidade não foi perdida. Simplesmente não havia. Mas talvez o reconhecimento do labirinto, para além da vertigem de o sermos, seja a nossa precária possibilidade de superação. Daí que nos pareça tão autêntica e verdadeira essa maneira tão própria de ser labirinto que é Pessoa. A palavra e o poema são o lugar onde nos perdemos para nos encontrarmos. Onde nos fundamos e re-fundamos. “No nada desta noite ele mantém-se firme” (Hölderlin *apud* Heidegger 1997: 61). A poesia, a mais inocente de todas as ocupações e o mais perigoso de todos os bens, como nos diz Hölderlin por Heidegger interposto.

Numa passagem de *Tempo e Poesia*, Eduardo Lourenço tenta capturar, pela escrita, a experiência de revolução sentida com o encontro de Mário de Sá-Carneiro e de Pessoa. A revolução ganha forma no poema, onde os poetas inauguram a existência e o seu tempo.

O segredo do seu sortilégio [Eduardo Lourenço refere-se à revista *Orpheu*] reside porventura na sua estranha classicidade, nós queremos dizer, no facto de que essa nova convivência com os objectos e pensamentos a uma luz negra que os destrói ao mesmo tempo que os invoca aparece literariamente como de ninguém, como a voz mesma de uma consciência que não se toca jamais como consciência (Sá-Carneiro) ou de uma realidade que misteriosamente não chega aos seus próprios braços (Pessoa). A nossa experiência espacial e temporal é transfigurada de nascente a poente e todavia o poema no-la transmite como natural, o insólito por si mesmo se revela como terra transparente. Não se trata de Sá-Carneiro, não se trata, sobretudo, de Pessoa como consciências separadas da vivência que o poema traduz, mas imediatamente de um verbo que mau grado a insólita aparência nos introduz em horizontes que desde sempre nos pertenciam sem que o soubéssemos. Como todas as “re-voluções”, a que Orpheu cumpre é um autêntico “re-gresso”, um restabelecimento numa ordem que a antiga ordem escondia. O sentimento total que ela comunica é da mesma espécie que o da passagem do universo de Galileu ao de Einstein, ou do de Aristóteles ao de Kant, embora não seja da mesma natureza. Equivale a tudo quanto comunica aos homens o sentimento de se encontrarem em “plena revolução”. (Lourenço 2003: 139)

Fala-se de revolução para traduzir a experiência de desordem e reorganização fundamental do mundo, do tempo, do ser, doado no poema. Nessa experiência fundamental, ou sob ela, subterraneamente, encontra-se, em meu entender, a compreensão do tempo e do ser como infinitas possibilidades, em suma, *poiesis*. Poesia.

A história testemunha e exige a humildade de nos reconhecermos sob o signo da indecibilidade, como existências em risco constante de perda do que nelas é achado como humano, ou seja, existências às quais se exige o mais alto compromisso de dar forma e realidade ao mundo. Seres que existem sob o paradigma do blasfemo. O ausente-presente (a si-mesmo, ao mundo), o paradoxo, é a forma própria de ser, aquela em que vivemos ou que nos vive. A uma tal forma de ser e estar, a poesia é resposta. Não como consolação. Mas na medida em que também o humano é resposta. Resposta ao mistério do Tempo. *Transfiguração* do instante em ser. “A Poesia é uma resposta, não é uma questão. Resposta à dificuldade de ser ou ao excesso de realidade que a certas horas parece tombar sobre o homem desenraizando-o do solo natal da vida vulgar” (Lourenço 2003: 66). Mas, como foi dito, não é uma resposta definitiva, como nada o é.

Nada existe à nossa frente senão o que consentimos criar com as nossas mãos. A cada hora o mundo é o que fazemos dele. A história o que fizemos dela. E os valores. E os encontros. Impossível aceitar [como Édipo] que tudo está feito só porque descobrimos a fórmula que permite que tudo se faça. (*idem*: 32)

Ou ainda,

A Poesia como reino preservado da revolução permanente da realidade, a Poesia como “em si” e os poetas deuses-pastores desse novo Trianon são uma ficção. (*idem*: 62)

Entender a poesia, enquanto palavra originária, conduz-nos a meditar sobre o desaparecimento do ser. O desaparecimento do ser é o seu esquecimento quando se toma pelo ser os entes, as coisas, ou seja, quando se entifica o ser, o que Heidegger designa de diferença ontológica. Em que momento desaparece o ser? No ponto máximo da sua suposta claridade, suposta auto-transparência de si a si-mesmo? Sempre que objectificamos as nossas indagações? Por outras palavras, por exemplo, sempre que por mundo entendermos apenas uma determinada forma de ser mundo e falhamos em ver a verdadeira possibilidade de ser. Antes, revolvendo incessantemente sobre os pressupostos, pode ver-se em que medida a palavra é sem medida, não procura decidir sobre o que é e o que não é, por ser ela própria livre doação e abertura. É aí que tudo habita. É aí que tudo é possível.

## Bibliografia

Andresen, Sophia de Mello Breyner (2015), "Arte Poética III" in *Obra Poética*, ed. Carlos Mendes de Sousa, Porto, Assírio & Alvim [a 1ª edição do texto aparece no *Livro Sexto* (1964)].

Heidegger, Martin (1989), "Hölderlin e a essência da Poesia", trad. Grupo de Tradução de alemão filosófico orientado por H. Hoock Quadrado, in *Filosofia. Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, vol. III, Lisboa, 49-62 [1936].

-- (2008) *Lógica. A Pergunta pela Essência da Linguagem*, trad. Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian [1998].

Lourenço, Eduardo (2003), *Tempo e Poesia*, 3ª ed. Lisboa, Gradiva [1974].

-- (2004), *O Lugar do Anjo. Ensaíos Pessoaanos*, Lisboa, Gradiva.

-- (2007), *Paraíso sem Mediação. Breves Ensaíos sobre Eugénio de Andrade*, Porto, Asa.

-- (2011), "À Sombra de Nietzsche", *Heterodoxias*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Pessoa, Fernando (1985), *Obras Escolhidas*, III vol., Lisboa e São Paulo, Verbo.

**Teresa Filipe** é autora de *Metafísica da Revolução. Poética e Política no Ensáismo de Eduardo Lourenço* (2013) e co-tradutora de *O Nomear e a Necessidade*, de Saul Kripke (2012). Bolseira de investigação no "Projecto de Edição das Obras Completas de Eduardo Lourenço" financiado pela Fundação Calouste Gulbenkian, na Universidade de Évora, desde 2010. Doutoranda em Filosofia, na mesma universidade, onde escreve uma tese acerca de Eduardo Lourenço, Ontologia e Poesia.