

---

## ENUNCIÇÃO

### Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

#### O *logos* do fenômeno: a linguagem como o acontecer do curso do ser

Marcos Aurélio Fernandes \*

 <https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>

**Resumo:** Esta reflexão propõe uma meditação a respeito do *logos* do fenômeno, isto é, de sua fenomenologia como sendo a linguagem como o acontecer do curso do ser (*Ereignis*). O fenômeno aparece como imbricação de ente e acontecimento, e-vento ou curso de ser, de presença e ausência, de desencobrimento e encobrimento, de identidade e diferença. O fenomenal no fenômeno é o seu *logos*, isto é, que ele vive como fenomeno-logia. Esse *logos* resplandece na abertura do ver simples e imediato. É o que chama a pensar e requer a escuta do pensador. O homem fala por e para corresponder a este *logos*. O exercício desta correspondência ao apelo do *logos* se dá numa multifariedade de discursos. A ressonância do *logos* no discurso humano se torna surda quando a linguagem é tomada como meio-instrumento e informação no horizonte do discurso funcional e objetivo, técnico e científico. Esta ressonância aumenta na poesia esquecida do discurso cotidiano, em conversa e diálogo. Ela se torna, por fim, mais vibrante em sua poesia, no “*mythos*” e no “*epos*”. Somente na experiência poética, quer do poeta que canta, quer do pensador que medita, é que, através de um dizer inaugural, a linguagem vem à linguagem como linguagem e se torna experiência.

**Palavras-chave:** fenômeno, *logos*, linguagem, acontecimento, ser

**Abstract:** *This reflection proposes a meditation on the logos of the phenomenon, that is, its phenomenology as language as the e-vent of the course of being (Ereignis). The phenomenon appears as an imbrication of being and e-vent of Being (course of being), of presence and absence, of non-concealment and hidden-ness, of identity and difference.*

---

\* Professor Adjunto da Universidade de Brasília e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB. Email: framarcosaurelio@hotmail.com

---

*What is phenomenal in the phenomenon is its logos, that is, that it exists as phenomenology. This logos shines in the openness of the simple and immediate seeing. It is what calls for thinking and requires the thinker's listening. Man speaks for and to correspond to this logos. The exercise of this correspondence to the call of logos takes place in a multifarious variety of discourses. The resonance of logos in human discourse becomes deaf when language is taken as a means-instrument and information in the horizon of functional and objective, technical and scientific discourse. This resonance increases in the forgotten poetry of everyday speech, in conversation and dialogue. It becomes ultimately more vibrant in his poetry, in "mythos" and "epos". It is only in poetic experience, whether of the poet who sings or the thinker who meditates, that, through an inaugural saying, language comes to language as language and becomes experience.*

**Keywords:** *phenomenon, logos, language, event, being*

## 1. O fenômeno e sua fenomenologia

Fenômeno: com esta palavra, usualmente, nós queremos nos referir ao que está se mostrando em si mesmo, o que está se abrindo e se tornando patente, o manifesto<sup>1</sup>. É o que está sendo trazido à luz do dia, o que está sendo posto na claridade. A totalidade de tudo o que está sendo trazido à luz do dia, de tudo o que está sendo posto na claridade, nós chamamos, na linguagem usual, “os seres”; na linguagem filosófica, nós denominamos “o ente”.

Cada ente, segundo o seu modo de ser, tem o seu modo de se deixar acessar e de se mostrar a partir de si mesmo<sup>2</sup>. O ente pode até mesmo se mostrar de modo aparente. Aparente é aquele mostrar-se em que o ente se faz passar por aquilo que ele mesmo não é. Mas este sentido privativo de fenômeno se instaura fundando-se no sentido positivo e originário de fenômeno: o do mostrar-se a si mesmo. A aparência engana, mas para enganar ela tem de aparecer. Enquanto aparição e aparecimento, a aparência já é acontecimento da fenomenologia do fenômeno. Ao nos enganarmos com a aparência nós já estamos na jogada do acontecer da fenomenologia do fenômeno. Fenômeno, de saída, é o mostrar-se

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 67.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

---

em que o que se mostra, se abre e se revela por si mesmo em si mesmo. No fenômeno originário, ser vige como aparecer e aparecer vige como ser. No fenômeno privativo, acontece um desacordo, um desvario, entre ser e aparecer. A aparência é fenômeno desatinado.

Além desta estrutura do fenômeno positivo e originário e da estrutura do fenômeno privativo e desatinado, há também a estrutura remissiva da manifestação, em que o manifestante não se mostra, mas se anuncia mediante o que se mostra<sup>3</sup>. Aqui está em jogo o híbrido do não se mostrar e se mostrar, em que o que o se mostra anuncia ou denuncia o que não se mostra, manifestando-o; ou, se quisermos, em que o que se manifesta se anuncia e se denuncia através do que se mostra. No acontecer remissivo da manifestação, o que não aparece se anuncia através do que aparece. Sem o aparecer, com efeito, não pode se dar anúncio do que não aparece. Assim, por exemplo, a doença, que não aparece não pode se anunciar sem o sintoma, que aparece. Uma infecção, dessarte, não se mostra em si mesma, mas se faz anunciar através de alterações fisiológicas, tais como dor, calor, rubor... Assim, do mesmo modo, não pode haver manifestação sem fenômeno. Manifestação quer dizer, aqui, em sentido estrito, o anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra. Porém, aqui o negativo, o “não” do não se mostrar, não coincide com o privativo da aparência (o mostrar-se, fazendo-se passar por algo que não se é). O que se manifesta, isto é, se anuncia através de outro, não aparece. A estrutura da manifestação está subjacente às indicações, apresentações, sintomas e símbolos.

Fenomenologia, em sentido originário, pleno e próprio, não é o exercer do *logos apophantikos*, isto é, do discurso que deixa e faz ver, deixa e faz dar acesso ao fenômeno, isto é, ao que se mostra a si mesmo por si mesmo desde si mesmo<sup>4</sup>. Enquanto exercício de discurso humano, o *logos apophantikos* já sempre chega tarde. Ele vige, na melhor das hipóteses, como correspondência ao *logos* do próprio fenômeno, é exercício de “homologia”. É o que nos diz Heráclito (fr. 50): “Auscultando não a mim, mas o *Logos*, é sábio concordar que tudo é um” (*hen panta einai*)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *idem*, p. 68-70.

<sup>4</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 27.

<sup>5</sup> ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017, p.83.

---

Fenomenologia, em sentido originário, pleno e próprio, é o fenômeno mesmo a partir de si mesmo se expondo, se propondo, se depondo em seu relacionamento com o humano, em que sempre se interpõe o acontecer do sentido. *Logos*, antes de querer dizer falar e dizer humano, quer dizer um depor e propor, um colher e abrigar do fenômeno<sup>6</sup>. Nesse expor, propor e depor, cada fenômeno articula presença e ausência, vigência e retraimento, superfície e profundidade, fundamento e abismo, o ser manifesto e o ser imanifesto, dando-se no dizer-mostrar e retraindo-se no calar-silenciar. É o que evoca e celebra o primeiro poema do *Tao Te Ching*, obra prima de pensamento poético de Lao Tsé<sup>7</sup>. Ele dita:

o curso que se pode discorrer    não é o eterno curso  
o nome que se pode nomear    não é o eterno nome

imanifesto    nomeia a origem do céu e da terra  
manifesto    nomeia a mãe das dez-mil-coisas

portanto  
no imanifesto    se contempla seu deslumbramento  
no manifesto    se contempla seu delineamento

ambos... o mesmo saindo com nomes diversos  
o mesmo diz-se mistério

mistério que se renova no mistério...  
porta de todo deslumbramento.

Fenômeno é fenomenologia. Isto quer dizer: fenômeno é acontecimento de sentido, *logos*. A fenomenologia do fenômeno é o acontecer de sua própria revelação como aparecimento e doação de si ao humano: dinâmica de reunião (de *logos*) em que se colhe e recolhe desencobrimento (descoberta, abertura, desvelamento) e em que se acolhe e se aceita encobrimento (cobrimento, dissimulação, recolhimento). É dinâmica de recolhimento de ser no sentido de aparecer, quanto também de não-ser, no sentido de desaparecer.

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 183-203.

<sup>7</sup> LAO-TSE. *Escritos do Curso e Sua Virtude (Tao te Ching)* [Tradução de Mário Bruno Sproviero]. Fonte: [http://www.hottopos.com/tao/dao\\_de\\_jing01.htm](http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm). Acesso em 20 de dezembro de 2021.

---

## 2. O *logos* do fenômeno como identidade e diferença

Nessa dinâmica de aparecimento, cada fenômeno também recolhe a referência a si mesmo e a diferença para com outro. Cada fenômeno, na sua fenomenologia, pertence ao todo. O todo é o simples, o um, o mesmo, que a si mesmo se diferencia. O todo, o espaço-tempo de todas as realizações do real, é tanto a clareira, isto é, o espaço franco, leve, aberto e claro das diferenças, das individuações, em que tudo se distingue de tudo, onde cada coisa é ela mesma não sendo nenhuma das outras, numericamente una, indivisa em si e dividida de todas as outras, quanto também é o cerrado, isto é, o espaço denso, espesso e obscuro, da identidade comum de todas as coisas, pela qual tudo é um e, assim, cada coisa é também, de certo modo, todas as coisas. É lugar de contração e de expansão do todo. O todo é, assim, dia, em que tudo se diferencia de tudo; e noite, em que todos os gatos são pardos, isto é, em que toda diferença se deixa recolher no seio de uma identidade comum. Dito de outro modo: o todo em gênese é tanto a expansão da luz diurna, em que cada coisa se diferencia de todas as demais, aparecendo numa singularidade, num perfil individual, todo próprio; quanto a concentração da escuridão noturna, em que as diferenças se apagam – a noite em que todos os gatos são pardos, diz o provérbio<sup>8</sup>.

Cada coisa está se tornando o que ela é. Na idemização, isto é, no acontecimento do tornar-se si mesma de cada coisa, está sempre em jogo uma relação de si consigo mesma. Cada um é para si mesmo o outro, o próximo mais próximo de si mesmo. Na singularização, na individuação, ou seja, na realização que a identidade, a cada vez, perfaz a si mesma consigo mesma, perfilando-se numa singularidade, numa individualidade, está sempre em jogo uma relação de si com o outro de si e com o outro dos outros. Para falar com Heráclito, o todo é, pois, em sua dinâmica de diferença e identidade, em sua gênese, *polemos*, combate de opostos, divergência, e, ao mesmo tempo, *logos*, unidade e convergência, consonância, unissonância, harmonia dos dissonantes, do que se opõe.

Ser é em tudo o que está sendo, em todos os entes, o mesmo. E o que é esse ser? A resposta pode soar desconcertante: o ser mesmo. Ser vige como não outro. Não é outro de outro. É um. É também único. Não tem igual. Ser vigora como identidade, não uma

---

<sup>8</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010, p. 112-113.

---

identidade que exclui a diferença, a diversidade, a alteridade, a pluralidade. Vige como o um que a si mesmo se diferencia – o *hen diapheron he auto*<sup>9</sup>.

Ser acontece como identidade e diferença. Entender o ser como identidade absoluta, isto é, como identidade da identidade e não identidade dos entes, ainda não colhe “o que há com o ser”. Segundo E. Carneiro Leão esta insuficiência se patenteia na diferença entre o pensamento de Heidegger, que ele chama de “pensamento essencial” (pensamento do ser), e o de Hegel, diferença que se joga na forma de uma oposição na “causa” do pensamento:

O Ser é sempre o Ser dos entes. O genitivo é ao mesmo tempo objetivo e subjetivo. É objetivo porquanto é o Ser que entifica os entes. É subjetivo porque o Ser é na medida e enquanto se processa a entificação. Assim o Ser não é o ente nem os entes são o Ser. Essa referência, Hegel pensa como a Identidade de Ser e ente, sem pensá-la como a diferença em que o Ser é sempre radicalmente distinto dos entes e sua entidade. O Pensamento Essencial é o caminho do questionamento desta diferença como diferença radical entre ser e ente. É pela originariedade da diferença como diferença que Heidegger se opõe a toda forma de dialética do Espírito Absoluto<sup>10</sup>.

Quando dizemos que todo o fenômeno já é, como fenômeno, fenomenologia, estamos falando da identidade na diferença de ser e ente. A dinâmica de identidade do Ser é tal que está sempre deixando acontecer e emergir a alteridade, a diversidade, a pluralidade, a multiplicidade do ente e no ente. É graças à vigência e regência da diferença no ente que pode se dar igualdade no ente. Somos iguais a qualquer outro ser, mas num perfil e de modo próprio e diferente. Ser deixa ser, como diferença (ontológica), a identidade diferencial de cada ente, respectivamente, de cada modo de ser. Ser deixa ser, como diferença (ontológica), a igualdade de todos os entes, com seus modos de ser, em sua própria dinâmica de entificação. Ser vigora, como diferença, enquanto se dá entificação dos entes (realização do real).

A diferença ontológica é o nada entre o ser e o ente<sup>11</sup>. O ser, enquanto não ente, acontece como nada. Mas não se trata de um nada privativo, nem de um nada negativo, que anula, aniquila, o ente. Pelo contrário, é um nada que deixa ser a entificação do ente (as realizações do real). E deixa, de tal modo que este deixar não é uma negligência, mas, pelo

---

<sup>9</sup> HÖLDERLIN, F. *Hipérion, ou, o eremita na Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 99.

<sup>10</sup> LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar I: O pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 129.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9.

contrário, cuidado pelo próprio, pelo poder-ser próprio de cada ente e sua respectiva entidade (modo de ser, isto é, essência e existência). Em sua diferença para com o ente, porém, ser, em seu ser ele mesmo, isto é, em sua identidade e como identidade, não precisa da igualdade. Precisa só da unicidade. É o mesmo. É um.

Entretanto, ser diferencia a si mesmo em si mesmo, sem prejuízo de sua simplicidade. Ser não vigora apenas como distinto do ente. É, a cada vez, distinto em si mesmo e a partir de si mesmo. O mesmo, que é o ser, se dá a cada vez, e, de cada vez, sempre de novo, de modo novo. Por isso, toda a juventude e toda a jovialidade no ente só são possíveis a partir da proximidade com o ser. O sempre o mesmo acontece sempre, a cada vez, toda a vez, como a primeira vez, como a única vez. Por isso, o ser distinto do e no ser, não resulta em divisão. Ser está vigendo, acontecendo, todo, a cada vez, toda a vez, como primeira vez, uno, inteiro, todo. E o jorrar desta vigência é inesgotável. O mesmo, se diferenciando a si mesmo, dando-se distintamente, é sempre outro. Daí o famoso dito heraclítico (fr. 91): “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”<sup>12</sup>. O devir é o aparecer do ser, como o aparecer é o devir do ser. É preciso abrir os olhos para a eterna novidade do mundo: “o vigor de cada dia é um” (fr. 106)<sup>13</sup>. Por o sempre o mesmo sempre de novo e de modo novo se diferenciar em si mesmo é que Heráclito pode dizer que “nos mesmos rios entramos e não entramos; somos e não somos” (fr. 49a)<sup>14</sup>. O curso do ser, sendo sempre o mesmo, está sendo sempre outro: “para os que entram nos mesmos rios, afluem sempre outras águas” (fr. 12)<sup>15</sup>.

Assim, está em jogo, aqui, a identidade como identidade da diferença e a diferença como diferença da identidade. Mas isto se dá, a cada vez, na consumação da concreção. “O fenômeno é, sendo outro”<sup>16</sup>. O mesmo é sempre em referência a si mesmo diferente. Nunca é igual. É o que parece evocar uma estória zen, reportada por Hermógenes Harada<sup>17</sup>:

Naquele tempo, um monge bateu às portas de um mosteiro budista. O mestre lhe perguntou:

<sup>12</sup> ANAXIMANDRO, HERÁCLITO, PARMÊNIDES, Op. Cit., p. 95.

<sup>13</sup> *idem*, p. 99.

<sup>14</sup> *idem*, p. 83.

<sup>15</sup> *idem*, p. 73.

<sup>16</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia contemporânea*, p. 34.

<sup>17</sup> HARADA, H. *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2021, p. 204.

---

“Já estiveste aqui?”.

“Não”, respondeu o forasteiro.

O mestre lhe disse:

“Bebe uma xícara de chá”.

Um leigo se apresentou ao mestre. Este lhe perguntou:

“Já estiveste aqui?”.

“Sim”, respondeu o leigo que era um assíduo frequentador do mosteiro.

O mestre lhe disse:

“Bebe uma xícara de chá”.

O discípulo perguntou ao mestre:

“Como é possível responder a mesma coisa ao estrangeiro e ao familiar? ao monge e ao leigo?”.

O mestre lhe disse:

“Bebe uma xícara de chá”.

A fenomenologia do fenômeno se dá como a efluência da identidade na diferença e como a afluência da diferença na identidade<sup>18</sup>. O *logos* do fenômeno, o curso de ser, vige como tal dinâmica de efluência e afluência. Ser é fonte de que emergem as diferenças. Essa mesma fonte é foz, em que se desembocam as diferenças. Cada concreção, a cada vez, cada realização do real, sendo singular, dando-se como primeira e última vez, emerge da e retorna à fonte do ser. Tudo o que é, tudo o que está sendo, já provém da fonte do ser. Sempre chegamos tarde para o ser. Já estamos sendo provindo do ser. Aqui vale a advertência: “Para a fonte nunca se poderá ir e chegar, pelo simples fato de já se provir dela. É o que, no testemunho de Platão, Heráclito de Éfeso já sabia, e sabia com um sabor originário: ‘não se entra duas vezes no mesmo rio’!”<sup>19</sup>.

A efluência da identidade na diferença e a afluência da diferença na identidade, assim como a questão do relacionamento entre o singular e o universal concreto, o todo do ser, podem ser intuídas a partir do exemplo ou modelo do relacionamento entre som e melodia.

A identidade na diferença e a diferença na identidade é como a cadência musical. A cordialidade da música, a musicalidade, envia o fluxo da cadência como a diferenciação de notas, como articulações e ao se estruturar nesse desencadeamento, conasce, cresce e se conserva e se consome como a musicalidade. A cordialidade da música se envia a si mesma, vem a si na cadência<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> HARADA, *Op. Cit.*, p. 206.

<sup>19</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia contemporânea*, p. 34.

<sup>20</sup> HARADA, *Op. Cit.*, p. 145.

---

O logos do fenômeno é, assim, o coração do ser pulsando em todos os sentidos. É a vigência da cordialidade de ser. Vibra, pulsa, como diástole e sístole, expandindo-se em diferenças e concentrando-se na identidade. É o todo se contraindo em cada singular concreção. É o singular se abrindo ao todo na dinâmica de cada realização.

Fenomenologia é, neste sentido, a dinâmica de ser em que o fenômeno se mostra a si mesmo na pertença cada vez singular ao todo da vida, do mundo, isto é, do céu e da terra, do habitar humano sob o céu sobre a terra, como convivência de mortais entre si e com imortais. Assim, cada fenômeno se recolhe como um nó de relações, consigo próprio, com os demais fenômenos, com o todo. Por sua vez, o todo está em tudo, vige singularmente em cada momento singular, não sendo nenhum destes momentos, nem o mero agregado deles.

### **3. O fenomenal que é a fenomenologia do fenômeno: o acontecer do ver simples e imediato**

Um fragmento de Heráclito (fr. 79) diz: “A partir do extraordinário o homem, infantil, como a partir do homem, a criança”<sup>21</sup>. “A partir do extraordinário” traduz, aqui, “*pros daimonos*”. Em Heráclito, *theoi* e *daimones* são uma experiência de pensamento. São a experiência do olhar que vê o ordinário como o extraordinário. Evoquemos à memória aquela estória de Aristóteles a respeito de Heráclito, lida e comentada por Heidegger em 1943, numa lição sobre “A origem do pensamento ocidental”.

Diz-se (numa palavra) que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé, (impressionados sobretudo porque) ele os (ainda hesitantes) encorajou a entrar, pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui, os deuses também estão presentes”<sup>22</sup>.

Mesmo aqui, isto é, no lugar mais ordinário, mais cotidiano, mais comum, mais familiar, em que nos encontramos na mais plena e esquecida confiabilidade do dia a dia,

---

<sup>21</sup> ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, Op. Cit., p. 91.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M. *Heráclito: A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 22.

neste lugar em que já sempre estamos, nesta dimensão de todas as nossas dimensões, também estão presentes deuses. Parece ouvirmos a fala de “*O espelho*”, do livro “*Primeiras Estórias*”, de Guimarães Rosa: “reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo”<sup>23</sup>. E, de fato, o milagre, isto é, o maravilhoso, do *logos* está acontecendo em toda a parte, em todo o tempo. Não há nenhum lugar e nenhum tempo em que a maravilha do *logos* do fenômeno não está se dando. Podemos, se tivermos boa mente, isto é, mente grande e sábia, ver com os ouvidos e escutar com os olhos o *logos* do fenômeno, dando-se de modo fenomenal, extraordinário, acontecendo, abrindo curso, em todo o lugar e a todo o momento. A linguagem do ser, o *logos* do fenômeno, está clamando em toda a parte e em cada momento de nosso viver. Mas carece de ter olhos para ver e ouvidos para ouvir. Como afirma E. Carneiro Leão:

Na fenomenologia, trata-se de ver com os olhos de todo o ser que se acha e se tem aos olhos. O fenômeno grita em cada esquina e clama pelas praças afora. Está por toda parte, na sarjeta e no ferro velho, na vida e na morte, no monte de lixo e no monturo de estrume. Dá-se abertamente em plena claridade, seja do meio-dia, seja da meia noite. Basta abrir os olhos para dentro e para fora, como faz a rosa à luz da manhã, nas palavras de um médico do século XVII, que, em suas andanças de arauto, se chamava de Ângelus Silesius, mensageiro da Silésia. O ser não está atrás do que é e está sendo. Por detrás do sendo, não há nada, nem ser, nem sendo, somente Nada<sup>24</sup>.

O ver fenomenológico é o ver simples e imediato. É o ver no qual se abre e se clareia a fenomenologia do fenômeno. A fenomenologia do fenômeno vige como a dinâmica criativa, livre, solta, franca, de velar-se e desvelar-se do abismo da possibilidade de ser, acontecendo, a cada vez, sempre de novo, em eterna novidade, em multifárias eclosões, isto é, co-nascimentos, con-creções e consumações de mundos (mundo sendo, aqui, a cada vez, o todo do ente em sua patência como tal). Ver já é, aqui, escuta, audição, obediência: “o que prefiro é o que aprende a visão, a audição”, diz Heráclito (fr. 55)<sup>25</sup>. O clarear da fenomenologia do fenômeno é também o soar de seu *logos*. O fenômeno clama por toda a parte. Chama, convida, interpela. O acontecer da fenomenologia do fenômeno é,

<sup>23</sup> ROSA, J. G. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1974, p. 89.

<sup>24</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia Contemporânea*, p. 34.

<sup>25</sup> ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, *Op. Cit.*, p. 85.

a cada vez, uma repercussão da percussão do toque da possibilidade de ser que entoa o mundo nesta ou naquela vibração, tonância. Em 1922, Constantin Brâncuși esculpiu em madeira o seu “Sócrates”. E dele disse: “seus olhos estão em seus ouvidos. Seus ouvidos estão em seus olhos”<sup>26</sup>. É que pensador é aquele que exerce este olhar e esta escuta: é capaz de ver auscultando o clamor do fenômeno, do seu *logos*, ou seja, sua chamada, seu convite, sua interpelação, que dá a pensar, e capaz de escutar com visão, isto é, atento ao que sons, vozes, palavras concedem de evidência e iluminação.

O ver simples e imediato é medial<sup>27</sup>. Não é ativo, nem passivo, nem reflexivo. É o ver da serenidade, isto é, do vigor do deixar-ser. Não é olhar que caça e apreende o real segundo o projeto da subjetividade para transformá-lo em objeto, para impostá-lo no horizonte da objetividade, em vista dos próprios interesses particulares. É um olhar que se distancia para deixar acontecer uma outra proximidade. Olhar que renuncia. Renúncia não é mero abandono. Não é mera denegação, mas abnegação. A renúncia, não tira, ela dá. Dá o vigor do próprio. Ela é re-anúncio. É acolhimento, aceitação, da vigência de ser e não ser, aquém de toda a intervenção subjetiva, de toda a ação, de toda a paixão, de toda a reflexão. É o que, no oriente, se chama de não-ação. A não-ação não é inação, inércia. Não está em jogo um querer algo, positivo, nem um querer negativo. Trata-se, antes, de um querer o não querer. O não-querer é a tranquilidade, a serenidade sem vontade, do nada, a limpidez da liberdade. O ver simples e imediato é o ver do nada, isto é, o ver que vem do nada e se encaminha para o nada, deixando ser o vigor de ser e não ser de tudo. O nada é o *medium* em que toda vigência de ser e não ser se dá. É o silêncio, em que ressoa todo o *logos* do fenômeno.

Este ver simples e imediato, medial, foi tematizado por Koichi Tsujimura num comentário à imagem de uma pintura “*Sakyamuni descendo da montanha*”, do século XIII<sup>28</sup>. Sakyamuni é o nome do Buda histórico. Na imagem, o caminho da descida tem o caráter de uma clareira que abre caminho e de um caminho que se abre e clareia. Hisamatzu fez anotar: “no meio do nada há um caminho”. O nada é, pois, o *medium* do caminho, do

<sup>26</sup> BRANCUSI, C. Apud MOMA. *Socrates*. 1922. Fonte: <https://www.moma.org/collection/works/81093>. Acesso em 19 de dezembro de 2021.

<sup>27</sup> HARADA, H. *Iniciação à filosofia. Exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Teresópolis: Daimon, 2009, p. 350-373.

<sup>28</sup> TSUJIMURA, K.; OHASHI, R.; ROMBACH, H. *Sein und Nichts*. Basel / Freiburg / Wien: Herder, 1981, p. 29-45.

---

curso do ser, do fenômeno acontecendo em seu *logos*. A nascividade do nada é o que deixar o caminho como caminho, isto é, como abertura de liberdade. Nesta abertura do caminho do nada se patenteia o todo do ente como tal (o mundo), a realidade profunda das coisas. Tsujimura interpreta:

Mas, a quem se manifesta esta realidade [a realidade profunda das coisas que o circundam]? Ao que está descendo a montanha ele mesmo, primeiramente, aos seus olhos e ouvidos. Seus olhos veem de modo nítido e penetrante, mas eles miram para nenhuma coisa, eles até mesmo já não ficam fixados a alguma coisa de determinado. Seus olhos veem todo e cada visível e ao mesmo tempo todo e cada invisível – eles atravessam com o olhar todas as coisas. Neste sentido, os seus olhos veem Nada. Somente neste ver do nada (genitivo objetivo) se manifesta a realidade de todo e de cada visível e invisível. No manifestar-se desta realidade o vidente ele mesmo se torna nada, no sentido de nenhum algo. Se o vidente permanece algo de determinado, ele não consegue ver esta realidade. Logo, o vidente mesmo é, aqui, para dizer com uma palavra de meu amigo Ueda, “o nada”<sup>29</sup>.

Deste ver do nada fala também um Haiku do poeta japonês Tetsuo Bashô. Suzuki o trouxe para o ocidente. E. Carneiro Leão o comentou num texto sobre Mestre Eckhart. O Haiku fala de uma flor do campo muito comum, a nazuna (no Brasil temos um análogo na flor chamada popularmente de “Maria sem vergonha”). O verso diz:

*Yokumireba*  
*Nazunahanasaku*  
*Kakinekana*

Na tradução de Suzuki soa:

Quando olho atentamente,  
 Vejo florir a nazuna,  
 Ao pé da sebe<sup>30</sup>.

O poeta, no seu ver simples e imediato, em plena atenção (um tender e tensionar para o todo, sem tensão para nenhuma coisa de seu interesse particular), desvenda o inaparente, o insignificante, o modesto. E, neste fenômeno singular, mínimo, neste quase-

---

<sup>29</sup> *idem*, p. 40.

<sup>30</sup> SUZUKI, D. T.; FROMM, E.; DE MARTINO, R. *Zen-budismo e psicanálise*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1960, p. 9.

---

nada, que some no comuníssimo, que não chama a atenção de ninguém, ele surpreende o fenomenal da fenomenologia do fenômeno, o curso do ser, desde nada, no nada, para nada.

E. Carneiro Leão traduz, conduzindo o pensamento ao seu lugar de origem, isto é, ao *médium* do nada da serenidade ou da serenidade do nada, que deixa ser o *logos* do fenômeno, traduz assim:

No desapego do desprendimento, sou e não sou nazuna ao pé da sebe<sup>31</sup>.

A diferença entre quem vê e o que é visto no ver simples e medial não se constitui na oposição de sujeito e objeto. É que ela se deixa afluír na identidade do um-tudo:

Bashô é poeta e, como todo o poeta, é místico dos seres da natureza. É tão desprovido de apego que se sente em uníssono com o ser da natureza e de tudo que é natural. Esta identificação da natureza com a natureza se avivou em Bashô quando descobriu uma pequenina flor, brilhando, sem vontade, nem desejo de nada, ao pé de uma velha sebe. O poeta sente o profundo mistério de a vida ser vida, no esplendor insignificante de uma flor silvestre<sup>32</sup>.

O ver simples e imediato é o ver do nada, no nada, para o nada. Nele, a vigência de ser e não ser em devir e aparecer resplandece e retine. O que se dá aí não é objeto. O que se dá, se abre, se patenteia, é coisa (em alemão, *Ding*). Coisa é, aqui, porém, aquilo em que mundo se mundifica. O ver simples e imediato é, pois, abertura em que irrompe a dinâmica de possibilidade do eclodir, crescer e estruturar-se do mundo. Esta abertura é a “coisa mesma” (*Sache selbst*) do pensar, isto é, aquilo que está em causa, como o que chama o pensar a pensar. Trata-se, na fala de Heidegger, de “*Lichtung*”, da aberta, da clareira, da liberdade do ser. Ou, ainda, do “*Da-sein*”.

O *logos* do fenômeno situa-se, antes de tudo, nesta abertura. Consciência, sujeito, o *logos* do fenômeno que se instaura na dinâmica da intencionalidade, no sentido da constituição do objeto em sua objetividade já é algo derivado. Já chegam tarde<sup>33</sup>. A razão de conhecer desta abertura é a intencionalidade, mas a razão de ser da intencionalidade é a abertura. Trocar a abertura do ser (presença, ser-o-aí) pela intencionalidade da consciência

---

<sup>31</sup> LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar I*, p. 256.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> HARADA, H. *Iniciação à filosofia*, p. 373.

---

é, pois, confundir razão de conhecer com razão de ser. Por isso, em vez de se considerar a linguagem a partir da consciência (como expressão), é preciso tomá-la a partir da abertura de ser (como evento da possibilidade de ser).

#### 4. A linguagem como acontecimento do sentido do ser se dando numa multifariedade de línguas e discursos humanos

Hermógenes Harada, em seus “fragmentos de reflexões fenomenológicas”, diz: “*Da-sein*, o ser-aí como o modo de ser próprio do homem, é o instante da cintilação, onde se dá a passagem do abismo da possibilidade de ser para uma possível realização, no abrir-se do mundo”<sup>34</sup>. O abrir caminho da fenomenologia do fenômeno chamamos de “sentido do ser”. Este abrir caminho acontece, sempre de novo, e de modo novo, no frescor da primeira vez, como um irromper súbito. Dá-se como um salto. Trata-se do salto da liberdade criativa do ser, da sua verdade (desvelamento, abertura). Num outro texto, escrito para um encontro em Brasília em 2008, ele diz:

Por sentido do ser não se entende a significação da palavra ser. *Sentido do ser* se refere ao acontecer da possibilidade de ser, em sendo toque da percussão, re-ferir-se, com-portar-se como repercussão do toque como eclosão em leques de entificações, formando cada vez um mundo. Esse acontecer (*Ereignis*) da possibilidade de ser é a linguagem (cfr. *Sage, Sprache, Rede* que possibilita *Sache, Ding, Gegenstand, Objekt*)<sup>35</sup>.

Onde o sentido de ser não ressoa, ou melhor, onde sua percussão e repercussão ecoam de modo surdo, aparece objeto (*Objekt, Gegenstand*). Ali a linguagem é compreendida e interpretada a partir do humano, tomado, sobretudo, como sujeito. Ali a linguagem é tomada como instrumento, como meio de comunicação humana. Ela é assumida como expressão subjetiva, como exteriorização, como atividade humana. Ela é impostada como representação e apresentação do real e do irreal. Não a linguagem como o acontecer do curso do ser aparece e sim a linguagem como discurso humano.

---

<sup>34</sup> *idem*, p. 348.

<sup>35</sup> HARADA, H. “Acerca do ‘Da’”. *Aoristo: international journal of phenomenology, hermeneutics and metaphysics*. Toledo, v. 4, nº 1, 2021, p. 19.

---

#### 4.1. Da linguagem no horizonte da funcionalidade e objetividade como informação ao caos da linguagem no discurso cotidiano

No horizonte da funcionalidade, experimenta-se, então, a linguagem como informação. No afã de excelência da funcionalidade informacional, erige-se, então, a linguagem das línguas técnicas. Consideram-se apenas “as estruturas lógicas que se podem ordenar com perfeição e transparência”<sup>36</sup>.

A linguagem técnica, funcional, objetiva, ordenada, transparente, unívoca, serve para o processamento informacional, informático, cibernético, e para o discurso científico e sua dominação objetiva do mundo. Mas não serve para a vida. Ignora o *logos* do arquifênômeno da Vida, do qual falou Heráclito (fr. 45): “Não encontraria a caminho os limites da vida mesmo quem percorresse todos os caminhos, tão profundo é o *Logos* que possui”<sup>37</sup>.

A linguagem reduzida à língua e à língua técnica pode ser útil para dominar o ente, o real, o mundo objetivo-funcional. Mas não serve para a vida. A linguagem da língua real, isto é, das línguas da tradição histórica, porém, têm parte com a vitalidade da vida.

As linguagens perfeitamente ordenadas são transparentes e como que eternas. Ideais e imutáveis, são, contudo, desprovidas de vida e de morte, e insensíveis para as diferenças históricas e a diversidade cultural da humanidade. A linguagem real da vida não considera apenas as estruturas lógicas que se podem ordenar com perfeição e transparência. A linguagem real da vida se mantém sempre em aberto e abrindo-se para usos sempre novos e jogos em contínua reformulação<sup>38</sup>.

Vida não é somente ordem, mas também desordem. Não é somente transparência, mas também opacidade. Não é somente permanência, mas também transiência. Não é somente realização, mas também desrealização. Não vige somente como determinação, mas também como indeterminação. Não é somente controle e segurança, mas também descontrole e exposição. Mas a origem, tanto da ordem quanto da desordem, é o nada, o “caos”:

---

<sup>36</sup> LEÃO, E. C. “Apresentação”. WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009, p.8.

<sup>37</sup> ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, *Op. Cit.*, p. 83.

<sup>38</sup> LEÃO, E. C., *idem*, p. 7-8.

---

A fonte da vida histórica dos homens é o caos, no sentido originário da palavra grega. Trata-se de uma experiência inaugural tão rica e dinâmica que dela se origina tudo que é e nela se nutre toda criação em qualquer área ou nível do real e/ ou possível, do necessário e/ ou contingente. Por isso todo propósito de pensar ou falar, conhecer ou agir sempre aponta para este vigor primordial de ser e realizar-se da realidade. Do caos provém, para o caos remete, no caos se mantém e de volta ao caos retoma toda ordem e toda desordem, o mundo e o imundo, tudo que está sendo, como tudo que não está sendo<sup>39</sup>.

“Caos” não é, pois, a desordem. “Caos” é o nada da ordem e da desordem. É o abrir-se da liberdade do ser:

A palavra "caos" tem o mesmo radical do verbo *chasko*, que nos remete para a experiência de manter-se continuamente abrindo-se, de estar, portanto, sempre em aberto. Diz o hiato do ser, o abismo hiante da realidade que é, no sentido transitivo de fazer ser e realizar. Todo real se instala e se sustém num advento desta realidade que se abisma no hiato sem limites nem discriminações, sem ordens nem desordens de todas as possibilidades e impossibilidades. A linguagem real da vida quotidiana é este poder inaugural do caos, o poder em si indeterminado e indeterminável de toda determinação e indeterminação.

O *logos* do fenômeno, a linguagem como sua fenomenologia, não coincide nem com a ordem nem com a desordem. Coincide, antes, com o “caos”, isto é, com a abertura inaugural, possibilitadora tanto de ordem quanto de desordem. A linguagem é o acontecer do “caos”, isto é, o abrir-se do abismo criativo de possibilidades de ser, que deixa ser, a cada vez, eclosão de mundo. E. Carneiro Leão, a propósito, estabelece três teses, concernentes a um tríplice poder ontológico da linguagem:

- 1) a linguagem está aquém de toda ordem e/ ou desordem de qualquer tipo, natureza ou nível;
- 2) a linguagem é a possibilidade em sentido transitivo de possibilitar, i. é, dar o poder ou tirar o poder de toda discriminação e indiscriminação;
- 3) a linguagem é o princípio de continuidade e manutenção para toda diferenciação e/ ou indiferenciação<sup>40</sup>.

Linguagem do ser, isto é, o *logos* do fenômeno, o acontecer do abrir caminho do arqui-fenômeno (Ser, Vida, Realidade) é a linguagem essencial. Essência, aqui, porém, nada tem a ver com representação conceptual, coletiva, abstrata, genérica. Essência tem a ver,

---

<sup>39</sup> LEÃO, E. C., *idem*, p. 8.

<sup>40</sup> LEÃO, E. C. *Ibidem*.

---

antes, com vigência, vigor de ser, possibilidade possibilitadora, doação de ser. Todas as línguas humanas, sejam elas não verbais, sejam elas verbais, recebem o viço de ser dessa linguagem essencial. A essência da linguagem é a linguagem enquanto linguagem da essência: doação de possibilidades de ser:

Esta integração da linguagem real da vida constitui de alto a baixo toda experiência humana, em cuja força se inaugura a existência histórica das culturas. Nela mora tanto o silêncio da fala como o espanto da criação. Dela vive o estranho que atrai o conhecimento e o inesperado que alimenta de esperança as esperas. Com ela partilha o pensamento a ousadia de suas aventuras e para ela recorre a insistência das tentativas de ultrapassar os limites do real<sup>41</sup>.

No homem, a linguagem do ser repercute como língua e discurso. O discurso não é somente um percurso de um pensamento, que é, fundamentalmente, um pensamento linguístico, ou seja, um pensamento que se expressa em palavras. O discurso é também um concurso: o modo como o homem concorre, ou seja, corre com, segue e persegue os cursos das realizações humanas e não humanas, no vir à fala do real e no dar-se e subtrair-se do mistério da realidade.

Discurso não tem aqui sentido restrito. Abarca toda a envergadura entre sentido e não sentido. Discursar é concorrer com toda realização para ser mais originariamente a própria mortalidade e finitude, percorrendo toda a comunhão entre vida e morte, entre real e irreal, entre ser e nada. Este concurso discursivo se exerce permeando situações e desafios, discutindo meios e afazeres, atravessando relações e relacionamentos, socorrendo deficiências; em uma palavra, o concurso discursivo lida com as peripécias de realização do homem no mundo. E não é para menos. O discurso é o modo de ser que distingue o homem de todos os demais seres. No discurso e pelo discurso o homem chega a si mesmo, enquanto ser-com e ser-para o outro, tanto o outro de si mesmo, quanto o outro dos outros. Discursar é relacionar-se consigo e com os outros, em alguma realização no vazio da Linguagem aberto pela retração da realidade.<sup>42</sup>

O homem não é somente o vivente que se atém ao *logos* do fenômeno, à sua fenomenologia. O homem é também e, sobretudo, o mortal que, nos percursos e concursos do discurso se atém ao silêncio de fundo, ao nada, à oclusão do mistério. Do nascer ao morrer o homem está percorrendo os caminhos do discurso. E, ao morrer, aquieta-se este

---

<sup>41</sup> LEÃO, E. C., *idem*, p. 8-9.

<sup>42</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia grega: uma introdução*, p. 237.

---

seu insistente trânsito pelos caminhos do discurso e sua existência se recolhe no silêncio. Como disse um poeta (D. M. Turoldo): “*e là dove la Parola muore abbia fine il nostro cammino*” (E lá onde a palavra morre tenha fim o nosso caminho)<sup>43</sup>.

Várias são as experiências da linguagem do ser, de suas percussões e repercussões nos percursos e concursos dos discursos humanos, exercidos sempre nas possibilidades sempre abertas das e pelas linguas. De início e na maior parte das vezes, nós nos movemos no espaço aberto pela linguagem nos discursos do cotidiano: na conversa e no diálogo. A linguagem cotidiana, a da viva conversação entre os humanos, respectivamente, a do diálogo, quando não reduzida ao mero falatório, isto é, quando fala a partir de escuta e silêncio, deixa e faz aparecer o *logos* do fenômeno originário Vida, saltando do nada, do caos. Uma conversa, assim, é sempre mais que uma conversação ordenada, controlada, nunca é apenas o pingue-pongue de dois falantes, que se alternam nas funções de emissor e receptor de uma mensagem. Uma conversa sempre nasce do caos, com toda a ordem e desordem que ela traz consigo. Ela emerge como uma experiência do *logos* do arquifenômeno vida, como reunião, concentração, recolhimento, desde o silêncio do caos.

Num texto intitulado *Por que ficamos na província?*, de 1934, Heidegger fala de seu trabalho na Floresta Negra. Ali o pensador testemunha algo de sua experiência de conversa com os camponeses. Ele diz:

O homem da cidade pensa que “se mistura com o povo”, quando condescende a entreter uma longa conversa com um camponês. De tarde, quando na pausa do trabalho me sento com os camponeses ao redor da lareira ou à mesa junto ao lugar em que está a imagem do Senhor, quase nunca falamos. Fumamos o silêncio em nossos cachimbos. Quiçá de quando em vez cruza uma palavra: está por findar o trabalho no bosque ou, na noite anterior, uma raposa entrou no galinheiro ou, no dia seguinte, uma vaca talvez vá parir, o camponês *Oehmi* teve um ataque ou o tempo está prestes a virar. A íntima pertinência do trabalho à Floresta Negra e seus moradores provém de um arraigamento na terra próprio dos suábios e que nada poderá substituir<sup>44</sup>.

O predomínio da linguagem como informação pode fazer expandir a desolação na terra. Os homens, não obstante possam se comunicar com cada vez maior rapidez, talvez vão estiolando na capacidade de conversar. Já não consigam, talvez, conviver, realizando,

---

<sup>43</sup> *Apud* RIPANTI, G. *Parola e ascolto*. Brescia: Morcelliana, 1993, p. 7.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M. “Por que ficamos na província?”. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, v. LXXI, 1977, n. 4, p. 44.

---

sempre de novo, a viagem através do *logos* (diálogo). Hanna Arendt, em *A condição humana*, advertia para o perigo da separação entre homem e terra. A linguagem da vida real nasce da pertença do homem à terra. Se esta pertença se rompe, ela define. A inteligência e a fala das máquinas não trazem a marca desta pertença. A promoção desta inteligência, reduzida a cálculo, e desta fala, reduzida à informação, pode ser, para o homem como um bumerangue: lança-se para a frente, com promessa de um progresso infinito, mas se volta para trás, contra as suas próprias condições de vida na terra. Pode haver um desvario entre o conhecimento que se pode demonstrar em fórmulas matemáticas e lógicas e o pensamento que pode vir à linguagem, exercício do discurso cotidiano. Arendt diz:

Ainda não sabemos se essa situação é definitiva; mas pode suceder que nós, que somos criaturas ligadas à Terra e nos pusemos a agir como se fôssemos habitantes do universo, jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer. Nesse caso, seria como se nosso cérebro, que constitui a condição material, física, de nossos pensamentos, não fosse capaz de acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitássemos realmente de máquinas artificiais que pensassem e falassem por nós. Se for comprovado o divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [know-how]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja<sup>45</sup>.

Assim, que conheçamos apenas a linguagem no horizonte da funcionalidade e da objetividade, próprias da técnica e da ciência, ou seja, que, para nós, a linguagem se identifique com e se iguale à informação, constitui um risco muito grande para nós. Nós nos tornaríamos seres de conhecimento, mas não seres de pensamento. Pois pensar é mais do que representar e calcular com representações. Pensar é sempre experiência de sentido. E o pensar, como experiência de seguir sentido, está sempre a serviço da linguagem do ser e do seu silêncio. E. Carneiro Leão reinterpreta, criativamente, a fala de Arendt nos seguintes termos:

A dissociação progressiva entre conhecimento e cálculo, de um lado, e pensamento e linguagem, de outro, faria com que, no mundo sem terra conhecêssemos muito mais do que poderíamos pensar e falar. Escravos, não decerto da máquina, mas de uma racionalidade totalitária e abandonados pelo *esprit de finesse* ao *esprit de géometrie*, estaríamos entregues, sem remédio, a todo novo aparelho que se pudesse produzir, por mais assassino e destrutivo

---

<sup>45</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 4.

---

que fosse. Estas são algumas consequências previsíveis a que o progresso do reprocessamento estaria arrastando o mundo sem terra da técnica total<sup>46</sup>.

Caso caminhemos para tal desolação que faz secar as fontes da criatividade nas línguas “naturais”, isto é, nas línguas da linguagem real da vida cotidiana, o próprio exercício de conversar e de dialogar, entre nós, nos mundos da convivência, sejam mundos domésticos, sejam mundos públicos, estaria sendo fortemente ameaçado. A desertificação não é um fator perturbador, destrutivo, aniquilador do real. A desertificação é a aniquilação do possível, de que emerge toda a experiência criativa, também a da conversa cotidiana. Hanna Arendt viu o perigo que isto significava para o exercício da política, onde o político é o espaço aberto da convivência no mundo público, o qual se dá em pluralidade, igualdade e liberdade:

E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre. Pode haver verdades para além do discurso e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem na medida em que, seja o que for, não é um ser político. Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos<sup>47</sup>.

De novo, recorramos à interpretação criativa desta indicação, à sua reverberação, nas palavras de E. Carneiro Leão:

Pois tudo que o homem conhece, sente, pensa, sabe ou faz, só se torna realmente significativo, só adquire sentido essencial, se houver possibilidade de conversa e diálogo, na medida em que dele se puder falar a partir da linguagem. Não há verdade no singular, fora de toda e qualquer envergadura de discurso. Toda verdade é plural. A verdade só se dá por existirmos na linguagem do plural, numa correnteza que nos arrasta para uma convivência de diálogo. Enquanto vivermos, pensarmos e agirmos na Terra, só faz sentido o que pudermos falar uns com os outros, o que puder receber um significado na e da linguagem. O esvaziamento das línguas naturais é uma conjuntura que a informatização progressiva, instalada pela ciência e tecnologia em nosso mundo, traz consigo irremediavelmente<sup>48</sup>.

No discurso cotidiano vige uma poética esquecida. É que o discurso do exercício cotidiano da linguagem é o assentamento de uma experiência criativa da língua de um

---

<sup>46</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia Contemporânea*, p. 170-171.

<sup>47</sup> ARENDT, H. *Op. Cit.*, p. 4-5.

<sup>48</sup> LEÃO, E. C., *Filosofia Contemporânea*, p.203.

---

povo. E cada língua é uma visão de mundo, isto é, uma eclosão, irrupção, aparecimento de mundo. Cada língua é língua de uma tradição histórica. Ela floresce a partir de uma terra e de um mundo, que é sempre, de algum modo, mundo histórico. Nela está em jogo a experiência da linguagem como envio de uma estrutura dispositiva de modos de ser que se constelam epocalmente.

Na viagem das culturas, a Linguagem é a ‘terceira margem do rio’ na odisseia da história humana. Na aventura das línguas, todo homem é argonauta da Linguagem que, anunciando-se e retraíndo-se nas falas das línguas, nunca proporciona porto seguro para nenhuma posse por conquista<sup>49</sup>.

Ser homem é ser atravessador, melhor, ser travessia do rio do ser, cuja “terceira margem” é a linguagem, o *logos*, a fenomenologia do fenômeno. O *logos* acolhe e recolhe o ser. É fluindo com o rio do ser que o homem vive. Tanto as línguas não verbais, quanto as línguas verbais dos humanos só podem produzir discursos e, a partir dos discursos, conversações e diálogos por e para consumir uma correspondência ao *logos*, à linguagem do ser.

#### **4.2. A poesia da linguagem: a repercussão do *logos* do fenômeno no “*mythos*” e no “*epos*”**

A linguagem do ser é a “terceira margem do rio” das experiências históricas humanas, de povos e suas línguas. As línguas humanas são línguas de tradição. Mas tradição não é, na experiência criativa, poética, da linguagem, mera exigência de conservação. É, antes, convite, chamado, vocação para o novo, isto é, para o vigor inveterado que emerge, sempre de novo e novo, do abismo da possibilidade de ser:

Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. É esta que encerra o informulado e o transforma em dádiva. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que

---

<sup>49</sup> LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar III*. Teresópolis: Daimon, 2017, p. 156.

---

exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. Ora eis aqui a missão dos poetas<sup>50</sup>.

A linguagem essencial, o *logos* do fenômeno, é poética. Ela ressoa no “*mythos*” e no “*epos*”<sup>51</sup>. A linguagem do discurso cotidiano, da conversa e do diálogo do dia a dia, doméstico ou público, é uma poesia esquecida. Poetas e pensadores, porém, são aqueles que despertam para o poético da linguagem do ser na poesia das línguas humanas. Poetas e pensadores vivem como tais graças à renúncia da linguagem. A renúncia abdica de fazer da linguagem meio-instrumento, para re-anunciar a linguagem como meio-elemento de toda a criação, que deixa aparecer o fenomenal da fenomenologia do fenômeno.

O fenomenal (extraordinário) do fenômeno (ordinário), sua fenomenologia, seu *logos*, está em curso, está abrindo caminho, por toda a parte e em todo o lugar, do nada, no nada, para nada. Para falar segundo e seguindo um dos *Sonetos a Orfeu* (o III, da parte I), de Rilke, o “sopro pelo nada”, que é a linguagem, vivifica todas as coisas<sup>52</sup>. A linguagem como curso do ser, desde o nada, no nada, para o nada, isto é, a linguagem como Tao, como caminho que encaminha todos os caminhos, vige em todas as coisas, da mais sublime a mais vil. Mas esta escalada no ser e do ser perde sentido para quem vê o vigor de ser todo em cada coisa. É o que nos conta um estranho diálogo chinês, reportado nos escritos de Chuang-Tzu:

Mestre Tung Kwo perguntou a Chuang: “Mostre-me onde pode o Tao ser encontrado”. Respondeu Chuang Tzu: “Não há lugar onde ele não possa ser encontrado”. O primeiro insistiu: “Mostre-me, pelo menos, algum lugar precioso onde o Tao possa ser encontrado”. “Está na formiga”, disse Chuang. “Está ele em algum dos seres inferiores?”. “Está na vegetação do pântano”. “Pode você prosseguir na escala das coisas?”. “Está no pedaço de taco”. “E onde mais?”. “Está no excremento”. Com isto, Tung Kwo nada mais podia dizer. Mas Chuang continuou: “Nenhuma de suas perguntas é pertinente. São como perguntas de fiscais no mercado, controlando o peso dos porcos, espetando-os nas suas partes mais tenras. Por que procurar o Tao examinando ‘toda escala do ser’, como se o que chamássemos ‘mínimo’ possuísse quantidade inferior do Tao? O Tao é grande em tudo, completo em tudo, universal em tudo, integral em tudo. Estes três aspectos são distintos, mas a Realidade é o Uno. “Portanto, vem comigo ao palácio do Nenhures onde todas as muitas coisas são uma só: Lá, finalmente, poderíamos falar do que não tem limites nem fim. Vem comigo à terra do Não-Agir: O que diremos lá – que o Tao é a simplicidade, a paz, a indiferença, a pureza, a harmonia e a tranquilidade? Todos esses nomes deixam-me

---

<sup>50</sup> HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995, p. 40.

<sup>51</sup> LEÃO, E. C. *Filosofia grega: uma introdução*, p. 29.

<sup>52</sup> RILKE, R. M. *Sonetos a Orfeu. Elegias de Duino*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 25.

---

indiferente Pois suas distinções desapareceram. Lá minha vontade não tem alvo. Se não está em parte nenhuma, como me aperceberei dela? Se ela vai e volta, não sei onde repousa. Se vagueia, ora aqui, ora ali, não sei onde terminará. A mente permanece instável no grande vácuo. Aqui, o saber mais elevado é ilimitado. O que concede às coisas sua razão de ser, não pode limitar-se pelas coisas. Assim, quando falamos em “limites”, ficamos presos às coisas delimitadas. O limite do ilimitado chama-se “plenitude”. O ilimitado do limitado chama-se “vazio”. O Tao é a fonte de ambos. Mas não é, em si, nem a plenitude, nem o vazio. O Tao produz tanto a renovação quanto o desgaste, mas não é nem um, nem outro. O Tao congrega e destrói. Mas não é nem a Totalidade, nem o Vácuo<sup>53</sup>.

O fenomenal do fenômeno está vigente, latente, em toda a parte e em todo o momento. Basta abrir os olhos, despertar, para ver. Heráclito (fr. 73) dizia: “não é para se falar e agir dormindo”<sup>54</sup>. Mas o despertar para o fenomenal do fenômeno vigente em toda a parte é raro. Contudo, só para o desperto, o vigilante, é que este fenomenal está patente. Os pensadores e os poetas são os que permanecem em vigília para a vigência da linguagem em que o ser se abriga como em sua casa, como dizia Heidegger na carta *Sobre o humanismo*: “A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é con-sumar a manifestação do Ser”<sup>55</sup>.

Por ser um pensador, desperto, vigilante, para a vigência fenomenal da fenomenologia do fenômeno que está acontecendo em toda a parte, é que Heráclito, o obscuro, pode dizer aos estranhos que vêm à sua casa, para entrarem, para, no dia frio, se aquecerem junto ao forno, dando-lhes numa palavra o aceno: aqui também os deuses estão presentes. Mas, *theoi* (deuses) e *daimones*, isto é, enviados, mensageiros dos deuses, quer dizer, do maravilhoso, do extraordinário, do divino, só se dão, se notificam e se anunciam, quando o olhar humano e a escuta humana se abrem para o *logos* do fenômeno. São cintilações do mistério de ser. Heidegger diz:

A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, é precisamente este aparecimento, entendido como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que, atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário que se expõe na dimensão do ordinário<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> MERTON, T. *A via de Chuang-Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 182-185.

<sup>54</sup> ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Op. Cit.*, p. 91.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 24-25.

<sup>56</sup> HEIDEGGER, M. *Heráclito: A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica*, p. 23-24.

---

Assim, o fenomenal do fenômeno, sua fenomenologia, seu *logos*, não precisa ser buscado no extra-vagante. O olhar da curiosidade, que busca novidades excitantes, estimulantes, não desvela a revelação do extraordinário no ordinário, do fenomenal no fenômeno mais inaparente, por ser cotidiano. O olhar do pensador, o olhar do poeta, por serem olhares semelhantes ao olhar da criança, sim. É preciso ser bastante aberto à eterna novidade do mundo para tal. É preciso ser e estar no frescor do curso de ser. É preciso viver na espera do inesperado. Carece de ter um coração vulnerável para o toque do ser, para tal. É a partir deste olhar que o pensador Heráclito interpela os seus visitantes: aqui também os deuses estão presentes. Na paráfrase de Heidegger:

Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e me aqueço junto ao forno. Não será isso faço, e esse lugar em que me aconchejo, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoi*, os deuses. São os *daíontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário. Aqueço-me ao forno permanecendo, assim, na proximidade do fogo – em grego *pyr* –, que também significa luz e ardor. Vocês me encontram aqui numa relação com o fogo, somente onde é possível que o raio luminoso do olhar compenetrado esteja em unidade com o raio e o calor, permitindo que “desperte” para o aparecimento aquilo que no frio seria, ao contrário, vítima da rigidez do não-ser<sup>57</sup>.

Mensageiros de deuses e deuses são, assim, fulgurações e cintilações, do mistério de ser, do extraordinário que se dá e, ao mesmo tempo, como mistério, se retrai no ordinário. Eles também, assim como a terra e o céu, testemunham aos humanos o *logos* do fenômeno como o sagrado.

O *mythos* é a tonância, a sonância, do *logos* do fenômeno, depondo-se, expondo-se, propondo-se narrativamente como estórias de mortais, deuses e mensageiros de deuses, sob o céu, sobre a terra, nos jogos das destinações de mundos humanos. Em última instância, o *mythos* é tonância, sonância, da terra, que abriga no seu aconchejo todos os viventes, flora, fauna, mortais e imortais. A terra é a matriz do *mythos*. Daí a pergunta de Hermógenes Harada:

Assim, *mythos* não poderia ser a ressonância do assentamento do mundo na confiabilidade da Terra que aparece, digamos, onticamente nos afazeres e nas vicissitudes dos homens, de

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 24.

---

imediatamente e na maioria dos casos, como anônima e silenciosa ocorrência de todos os dias? Seria o “*realismo*” bem “seguro” da serenidade no fundo de todas as coisas? Não seria pois, a positividade da gratidão e a gratuidade de ser, sob cuja tenaz pele, se oculta a finura e a sensibilidade da tênue vibração de uma *dynamis*, que irriga todas as coisas na sua raiz, protege e conserva o sopro de Vida do Uni-verso?<sup>58</sup>

O cotidiano, a rotina, pode ser tomado como decadência, como o ordinário entediante, como um paredão indiferente e uniforme, onde tanto faz ser ou não ser. Mas, para quem tem olhos para ver, o cotidiano, a rotina, o ordinário, é extraordinário. Nele se dá a...

tênue vibração da imensidão, profundidade e simplicidade da jazida bem assentada no abismo inesgotável da presença do ser, a se desvelar e se ocultar, através *da aberta* e na clareira do *Da-sein*, onde toda qualquer estruturação do ser, como mundo, é enraizada e entregue à insondável confiabilidade do mistério de ser, i. é, do em-casa da morada abissal da possibilidade inesgotável de ser<sup>59</sup>.

O *mythos*, a tonância e sonância da Terra, torna-se língua e discurso no contar estórias, no narrar sagas. As estórias de mortais e imortais em diálogo sob o céu e sobre a terra nas destinações do mundo se adensam e se tornam mais intensas, repercutem, ressoam, retinem, de maneira mais excelente no discurso criativo da poesia. Na verdade, poética é, antes de tudo, a linguagem do ser, o *logos* do fenômeno, sua fenomenologia. Poética quer dizer: criadora. E criação é pro-dução do nada, isto é, desde o nada, que salta para fora do nada, no ser. E este salto é sempre inesperado e súbito. É o acontecimento que se dá a cada vez, sempre de modo novo, sempre de novo, de abertura de mundo, o acontecimento da possibilidade de ser, do sentido de ser.

Poética é o próprio acontecer da linguagem do ser fazendo-se língua na experiência da linguagem humana. Mas a poesia da linguagem do ser ecoa de modo mais intenso no cantar do poeta e no pensar do pensador. O “*mythos*” se ergue e se intensifica ainda mais como “*epos*”. No “*mythos*” e no “*epos*” se entabula a conversa do homem com os deuses e com os mensageiros dos deuses. Hölderlin é, em nossos tempos, o poeta que resgatou esta experiência dessa conversa. São dele estas palavras:

---

<sup>58</sup> HARADA, H. *Iniciação à filosofia*, p. 48.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 49.

---

Muito experimentou o homem  
 Dos Celestiais muito nomeou  
 Desde que somos uma conversa  
 E podemos ouvir uns dos outros<sup>60</sup>

E ainda estas:

Tanta experiência, por quantas manhãs,  
 Tem feito o homem, desde que somos uma conversa  
 E escutamos uns aos outros; em breve, somos, porém, canto<sup>61</sup>

Embora a linguagem que se dá nos discursos do cotidiano seja de certo modo uma poesia esquecida, não há, propriamente, uma passagem que leva da linguagem do discurso cotidiano para a linguagem do discurso poético. Toda a passagem, para ser tal, precisa, na verdade, se tornar ruptura e salto. Trata-se de um salto que nos leva, não para outra margem, passando sobre um precipício, mas de um salto que nos faz passar para outra dimensão, horizonte, mundo. Talvez seja a partir desta impossibilidade que, certa vez, falou João Guimarães Rosa (numa entrevista a Günter W. Lorenz):

Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo. Devemos conservar o sentido da vida, devolver-lhe esse sentido, vivendo com a língua. Deus era a palavra e a palavra estava em Deus. Este é um problema demasiado sério para ser lançado nas mãos de uns poucos ignorantes com vontade de fazer experiências. O que chamamos língua corrente é um monstro. A língua serve para expressar ideias; mas a língua corrente expressa apenas clichês e não ideias; por isso está morta e o que está morto não pode engendrar ideias<sup>62</sup>.

Ideias, porém, não quer dizer, aqui, conceitos, representações coletivas, abstratas, genéricas, das coisas. Ideias são iluminações. São irrupções iluminadoras da fenomenologia do fenômeno. Uma linguagem para ideias é, assim, uma linguagem que não está presa ao já constituído, é, antes, uma linguagem a serviço do silêncio da criação. É uma linguagem poética, quer este poético tome a concreção de um dizer poetante (um cantar), quer tome a concreção de um dizer pensante (no sentido do pensamento a serviço da Verdade do Ser).

---

<sup>60</sup> Apud HEIDEGGER, M. *Hölderlin y la esencia de la poesia*. Barcelona: Anthropos, 1994, p. 17.

<sup>61</sup> Apud HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 215.

<sup>62</sup> LORENZ, G. W. *Diálogo com a América Latina: panorama de uma literatura do futuro*. São Paulo: E.P.U., 1973, p. 345.

---

No discurso cotidiano, fazemos experiência de muitas coisas, mas não fazemos a experiência da linguagem como linguagem. Isto é: nele, a linguagem não vem à linguagem como linguagem.

Nas experiências que fazemos com a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem. Poder-se-ia acreditar que isso acontece toda vez que se fala. Todavia, por mais que falemos uma língua, a linguagem propriamente nunca vem à palavra. Muito vem à linguagem quando se fala, sobretudo aquilo sobre o que falamos: um fato, uma ocorrência, uma questão, uma preocupação. Mas nós só somos capazes de falar uma língua, de agir na fala com relação e sobre alguma coisa porque a linguagem ela mesma não vem à linguagem na fala cotidiana, ficando nela resguardada<sup>63</sup>.

A linguagem se encobre, se retrai, na fala do dia a dia, no exercício dos discursos cotidianos. Nestes, a linguagem aparentemente se nos entrega e se deixa usar por nós. Mas, na verdade, nisso mesmo, ela se encobre e se retrai. É justamente quando as nossas palavras diminuem e cresce o silêncio em nós, quando percebemos que a linguagem não está sob o nosso domínio, que não é ela que nos pertence, mas que somos nós que pertencemos a ela que começamos a fazer a experiência da linguagem como linguagem. A experiência com a linguagem pode se abrir e irromper, de um modo bem próprio, com o testemunho e o canto do poeta:

Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com o seu vigor.

Quando se trata de trazer à linguagem algo que nunca foi dito, tudo fica na dependência de a linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada. Um desses casos é o do poeta. Um poeta pode até mesmo chegar ao ponto de a seu modo, isto é, poeticamente, trazer à linguagem a experiência que ele faz com a linguagem<sup>64</sup>.

De todos os homens, o que de maneira mais ampla, fundamental e originária é tocado pela linguagem é o poeta. Mas também o pensador, pode ser, do mesmo modo, por vias diferentes, tocado pelo dar-se da linguagem mesma. Tanto o poeta, quanto o pensador, quando são tocados pela linguagem, procuram afinar-se com ela, pôr-se em acordo, em

---

<sup>63</sup> HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 123.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

---

harmonia com ela. O poeta, como o pensador, então renunciam a se relacionar com a linguagem apenas como com um objeto ou como com um instrumento, para deixar a linguagem ser o que ela é, na sua essência, isto é, no seu vigor mais pleno. O poeta e o pensador, então, deixam a linguagem soar, tinir, em toda a sua plenitude de ser. Abrem caminhos inaugurais para a linguagem desde a linguagem, o pensador que medita, como também o poeta que canta.

A poesia da linguagem pode ecoar, com seu vigor e frescor inaugural, tanto na poética do discurso do pensador que medita, quanto na poética do discurso do poeta que canta. Será o canto a experiência originária da Linguagem que ainda nos está retraído como relacionamento fundamental e fundamente de nossa presença (*Dasein*) com o mistério da Linguagem – do *Logos*, seu dizer, seu silêncio? O poeta é aquele que sabe algo da experiência do mistério da Linguagem. Ele está a serviço de um dizer inaugural, que nasce da percussão do silêncio do mistério da Linguagem e cresce e se consuma e se aquieta como a repercussão desse mesmo silêncio.

Para poder dizer o ser em sua verdade (desencobrimento) é preciso, pois, ouvir o ser em seu dizer. O desafio é que a linguagem humana, na inventividade poética do pensar, de modo semelhante à inventividade poética do poetar (cantar), deixe soar e ressoar e vir à fala, como um dizer (mostrar), ao mesmo tempo, de modo simples, uno, a linguagem do ente e a linguagem do ser<sup>65</sup>. Ser e ente vêm, porém, à co-incidência no *Da-sein* (ser-o-aí), no círculo de manifestatividade que se abre com o humano que aprende a viver na proximidade do ser. Este vir à coincidência se dá, por sua vez, como *Ereignis*, *parousia*, isto é, o acontecimento, o e-vento, do curso do ser.

A *parousia* (*Ereignis*) vige e se essencializa (*west*) como a originária (*Er-*) manifestação e automostração (*-äugnis*) do mistério de ser, como mistério, isto é, como abertura que deixa e faz pressentir o encobrimento, o velamento, a oclusão, a fuga, no dar-se da vigência do presente, que recolhe e acolhe em si, a vigência retraída do passado e a do futuro. *Parousia* (*Ereignis*) vige, pois, como a mira originária (*Ur-äugnis*), que deixa e faz aparecer, na coincidência de ser e pensar, a aberta (*Lichtung*) da presença (*Da-sein*), e que, assim, deixa e faz o homem morar na verdade de ser, no jogo de desencobrimento e

---

<sup>65</sup> HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis* (GA 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 78.

---

encobrimento, de doação e retraimento do Ser, que possibilita a patência do ente. *Parousia (Ereignis)* é o mistério de ser que nos fita do fundo de tudo o que emerge e se mostra e se dirige a nós, nos adjudicando, nos incumbindo do cuidado. O acontecer dela é o que chamamos de linguagem do ser, de *logos*, de fenomenologia do fenômeno.

### Referências bibliográficas

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES e HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis-RJ : Vozes, 2017.
- ARENDDT, Hanna. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- HARADA, Hermógenes. “Acerca do ‘Da’” // *Aoristo: international journal of phenomenology, hermeneutics and metaphysics*. Toledo, v. 4, nº 1 - 2021. - pp. 17-22.
- \_\_\_\_\_. *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana*. Petrópolis-RJ / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Iniciação à filosofia. Exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Teresópolis: Daimon, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis (GA 65)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Heráclito: A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Hölderlin y la esencia de la poesia*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Por que ficamos na província?” // *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, v. LXXI, n.4. - 1977. - pp. 44-46.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion, ou, o eremita na Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LAO-TSÉ. *Escritos do curso e sua virtude (Tao te Ching)* [Online] // hottopos.com. - 20 de dezembro de 2021. - <http://www.hottopos.com/tao/>.

---

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: O pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2008.

\_\_\_\_\_. *Aprendendo a pensar III*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2017.

\_\_\_\_\_. “Apresentação” [Seção do Livro] // *Investigações filosóficas*. / A. do livro WITTGENSTEIN Ludwig. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Filosofia contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

\_\_\_\_\_. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: 2010, [Livro]. Teresópolis: Daimon, 2010.

LORENZ, Günter W. *Diálogo com a América Latina: panorama de uma literatura do futuro*. São Paulo: E.P.U., 1973.

MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2002.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu. Elegias de Duíno*- Petrópolis: Vozes, 1989.

RIPANTI, Graziano. *Parola e ascolto*. Brescia: Morcelliana, 1993.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1974.

SUZUKI, Daisetsu Teitaro, FROMM, Erich e DE MARTINO, Rychard. *Zen-budismo e psicanálise*. São Paulo: Cultrix, 1960.

TSUJIMURA Koishi, OHASCHI Ryosuke e ROMBACH Heinrich. *Sein und Nichts*. Basel / Freiburg / Wien: Herder, 1981.

Recebido em: agosto de 2021  
Aprovado em: outubro de 2021