

Para que poetas em tempo de indigência?

José Feres Sabino

Mestre em Filosofia pela USP

Preâmbulo

Conta-se que, pouco antes de falecer, na década de 50, em Buenos Aires, o escritor argentino Macedonio Fernandez teve um encontro com o filósofo argentino Carlos Astrada no Bar Academia. A longa conversa teria girado em torno dos princípios de determinação e indeterminação.

O filósofo havia manifestado nesse encontro que suas investigações filosóficas centravam-se na compreensão do destino de uma imagem presente na *Crítica da razão pura* de Kant. Sabendo o trecho de cor, em alemão, cita para Macedonio:

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente cada parte dele, mas também o medimos e determinamos o lugar de cada coisa nele. Este país, porém, é uma ilha fechada pela própria natureza dentro de limites imutáveis. É a terra da verdade (um nome sedutor), rodeada por um vasto e tempestuoso oceano, que é a verdadeira sede da ilusão, onde nevoeiro espesso e muito gelo a ponto de se liquefazerem dão a ilusão de novas terras e, enquanto enganam com vãs esperanças o navegador errante à procura de novas descobertas, envolvem-no em aventuras, das quais nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo¹.

¹ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, A 235-6/ B 294-5.

Para Astrada, que definia a atividade do filósofo como a de um geógrafo que estabelece o mapa onde a experiência humana acontece, a imagem kantiana inaugurava o desenho que, com certas alterações, definia o mapa do pensamento no século XX. "Nossa história ontológica recente, nossa modernidade, começa nessa imagem que define o campo da experiência, determinado pelos instrumentos categoriais do entendimento, como domínio próprio da ciência. Nesse trecho há a menção a um oceano que nos convoca sempre a sair da ilha, embora, para Kant, todo o esforço crítico é fazer com que a razão pura fixe o homem nessa ilha, permitindo que, quando a abandone, seja apenas para povoar outra ilha – não mais a da experiência científica, mas a da experiência moral –, que obedecerá aos mandamentos da razão prática e suas categorias. A faculdade de julgar, mesmo apontando os limites desse esforço de determinação das experiências, ainda continua sendo uma faculdade de julgar (*Urteilkraft*)".

A ideia da ilha da experiência possível desemboca, nos primórdios do século XX, no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Nessa obra, a ilha passa a ser o espaço lógico, mantendo as mesmas propriedades da ilha kantiana: âmbito das proposições dotadas de sentido, do verdadeiro e do falso, da resolução de problemas, ou seja, espaço próprio da ciência. Tanto Wittgenstein quanto Heidegger enxergam a tarefa fundamental da filosofia seja na tentativa de estabelecer o espaço de operações das proposições (caso de Wittgenstein), seja na tentativa de desconstruir esse espaço (caso de Heidegger). O perigo entrevisto por ambos, segundo o filósofo argentino, era o de que a existência humana fosse regida apenas pela linguagem proposicional. De Kant a Wittgenstein, ou Heidegger, o que era ilha no pensamento kantiano passou a ser continente, transformando o indeterminável em algo determinável. "A racionalidade havia funcionado como uma imensa máquina de aterro do oceano", brincou Astrada.

Embora o *Tractatus* seja a tentativa de definir o espaço próprio da ciência, há uma proposição nele que sempre lhe havia chamado a atenção, porque revelaria o projeto filosófico de Wittgenstein:

6.52 Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados.²

² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 279.

Ao delimitar o espaço lógico, Wittgenstein mantém o oceano sem as injunções colonizadoras dos ilhéus e estabelece ainda dois tipos de uso da linguagem: o dizer (*sagen*) e o mostrar (*zeigen*). A linguagem do dizer é apropriada para o domínio científico. Mas não se pode utilizar a mesma linguagem para cuidar da existência humana. A ciência opera com a linguagem do dizer, a existência humana exige a linguagem do mostrar. Kant, em sua obra crítica, já havia percebido os vários tipos de linguagem. Na *Crítica da razão pura*, visava definir o campo da natureza e sua legislação específica para abrir espaço para a moral. Wittgenstein também visava o mesmo. Só que onde Kant coloca outro tipo de legislação (outro tipo de judicção), diferente da legislação da natureza, nesse ponto Wittgenstein silencia. E esse silêncio inaugura a filosofia do século XX, pondo fim à filosofia como resolução de problemas.

A *Conferência sobre ética* de Wittgenstein pode ser lida como uma resposta a Kant. É impossível formular juízos éticos significativos. Não cabe ao filósofo erigir uma linguagem para a ética. Wittgenstein, no entanto, reconhece que o homem tem "o impulso de se jogar contra os limites da linguagem" ("*hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen*", que Astrada traduziu como "impulso para sair do espaço lógico"), e esse impulso ou tendência aponta para algo mais fundamental.

Depois, ao retornar à filosofia – tempo das *Investigações filosóficas* –, Wittgenstein não abandona em essência esse projeto. Agora faz a terapia das doenças filosóficas, inclusive de suas próprias. Ao ser indagado sobre qual é o seu objetivo em filosofia, ele responde: Mostrar (*zeigen*) à mosca a saída da garrafa³. Essa metáfora mostra que sua busca era tirar o homem do âmbito enclausurado de debates e explicações filosóficas (a velha consciência presa em suas inumeráveis representações), o que, no fundo, é a mesma busca de outro espaço onde a existência humana possa respirar.

Astrada estava preocupado em libertar a filosofia da escravidão científica – a filosofia imitando a ciência estava se transformando numa atividade de resolução de problemas –, o que, a seu ver, era um equívoco completo, já que à filosofia caberia justamente dar conta do enigma do *Tractatus*: problemas científicos *versus* problemas existenciais. "O essencial de uma vida não pode ser dito pela linguagem proposicional", disse ele, "requer uma linguagem que não seja a da determinação".

"O homem é chamado a desvendar algo além do mundo", disse Macedonio logo que Astrada expôs suas ideias. "Mundo, para mim, deve ser entendido como o senhor entende o espaço lógico. Nosso problema, senhor Astrada, é que a arte, em especial a literatura,

³ Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, I, 309.

está contaminada pelo espaço lógico, ou melhor, é feita com a linguagem própria desse espaço. Toda minha luta foi uma tentativa de tirar a vida humana dessa capa lógica, e sem importância, que aprisiona a vida anônima.

"Daí minha imensa obra negativa – suprimir o ego, o sujeito, a causalidade, a legalidade, a determinação, a judicção, – para não deixar que a literatura se torne também âmbito de judicção do humano, mas abertura para viver tudo o que a vida é, por ser ela uma oferta para amar ou possibilidade de amor".

Macedonio acreditava que a distinção apresentada por Astrada entre *dizer* e *mostrar* definia bem os problemas que nosso pensamento deveria enfrentar. Hoje, segundo o escritor, a vida é vítima desses operadores do dizível, e por mais que se tenha consciência do essencial, tudo o que é dito se transforma em mero assunto. "Tudo já está refém dessa linguagem determinante, e, se escrevi literatura, – mas, insisto, não-literária, desdobrada em diversos gêneros –, foi somente para preservar o assombro diante da falta de explicação de que alguma coisa seja".

A tradição de nossa indigência

Cerca de vinte anos separam a imagem kantiana ilha-oceano (a *Crítica* é de 1781) do verso-pergunta "... e para que poetas em tempo indigente?", da elegia "Pão e Vinho" (o poema é de 1801-2) do poeta alemão Hölderlin. Ao mesmo tempo em que o construtor Kant erige a linguagem da determinação, um poeta presente nesse movimento que a chegada do farol crítico limita não só as pretensões da razão de conhecer algo além do sensível, como também transforma o supra-sensível em ideias a serviço da razão para ampliação do conhecimento sensível.

Para Hölderlin, a indigência se inicia quando os homens são abandonados pelos deuses. A fuga dos deuses gregos, a morte de Cristo inauguram o tempo da indigência. Com a ausência dos deuses já não há um "Deus que reúna em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história"⁴. A partir de então, a arquitetura da estância humana na terra será dada única e exclusivamente pela razão. É um tempo tão indigente que

⁴ Heidegger, M. *Caminhos de Floresta*, p. 309. Heidegger, em 1946, em seu ensaio "Para que poetas?", conferência em homenagem ao vigésimo ano da morte de outro poeta de língua alemã, Rainer Maria Rilke, repõe a pergunta de Hölderlin para configurar o mapa histórico de nossa indigência.

nem mesmo a falta dos deuses é sentida como falta. E o poeta não só sente essa falta como recolhe os vestígios dos deuses.

Aquilo que em Hölderlin era o anúncio de nossa indignação, em Rilke já se tornou realidade. O poeta canta do interior da indignação; o homem já se encontra enjaulado no espaço lógico. A pantera rilkeana olha o homem e:

*De tanto olhar as grades seu olhar
esmoreceu e nada mais aterra.
Como se houvesse só grades na terra:
grades, apenas grades para olhar.
(A Pantera)⁵*

Solitário, trancado no pátio de suas invenções e objetos, impossibilitado de pertencer ao aberto — onde animais, plantas e coisas encontram-se imersos —, esse homem, distante do amor, da morte e da dor (o essencial de uma vida), ainda é um mortal porque fala, porque a linguagem o possui. E essa linguagem no cantar do poeta é ainda capaz de zelar pelo homem na terra, porque indica outra espacialidade.

Aquilo que, em Rilke, era a cela de onde se avistava ainda o aberto é ocupado, em nosso tempo, pela República dos Sábios. A soberania da linguagem da determinação tomou conta de todos os recantos da vida humana e esta linguagem serve apenas para conhecer, julgar e informar, sendo incapaz de configurar a estância humana na terra. Um poeta, sempre alocado fora dessa República, olhando esse novo tempo, poderia dizer: "e a indignação é tanta que nem mesmo a falta de outro dizer é sentida como falta".

Sem os deuses e sem a linguagem do poeta perdemos dois preciosos configuradores da condição humana. E agora que estamos trancados num espaço sem janelas, em que a linguagem está quase auto-referida, quem estabelecerá o frescor da face da terra? Quem mostrará a utopia de outro dizer? Quem mostrará a saída do Leviatã linguístico?

A experiência das guerras globais, sobretudo da Segunda Guerra Mundial, segundo o poeta polonês Czeslaw Milosz⁶, deu aos homens a experiência da desintegração. Essa experiência, no entanto, não parece ter ficado restrita aos anos de guerra. Pode-se pensar a guerra como um evento da técnica e, desse modo, nossa estabilidade passa a ser só aparente, já que pertencemos ao espaço e ao tempo da técnica.

⁵ Campos, Augusto de. *Coisas e Anjos de Rilke*, p. 57.

⁶ Milosz, C. *To Begin Where I am*, p. 353.

Heidegger sabia que, em nosso tempo, a indigência não era apenas a ameaça nuclear nem mesmo, poderia ter dito, as novas ameaças surgidas desde então (problemas ecológicos, comércio de órgãos, corrida armamentista, terrorismos, prostituição infantil), mas o modo como nossa civilização planetária está organizada. A crença de que "a produção técnica põe o mundo em ordem", ou seja, de que a utilização da técnica para fins benéficos torna a condição humana suportável e feliz, é justamente o que ameaça o homem. Em outras palavras, é como se discutíssemos certos problemas de uma casa (vazamento no quarto, mofo nos banheiros, instalação de aquecimento solar, etc.) acreditando que a resolução deles melhorasse o ambiente, mas nos esquecendo de que é justamente a casa que asfixia o homem.

Essa casa asfixiante se refere tanto à natureza quanto à cultura. A distinção antropológica entre natureza e cultura acaba porque a técnica ocupa o lugar da natureza — não é mais esta que cria algo, mas é a técnica que põe o vivo e o não-vivo — e o da cultura, porque esta se torna uma secreção técnica. Ernst Jünger, numa de suas últimas entrevistas, comentando a questão da técnica em Heidegger, disse que "um dos males fundamentais do homem contemporâneo é sua perda de raízes, seu estranhamento, e a ausência de pátria, ou seja, a desorientação que se instala quando se perdem os laços com a própria natureza e a estabilidade que provém do apego ao solo"⁷. Sem esse apego, a cultura também fica comprometida. Sem experiências de vida, sem o cultivo da terra, sem um amplo domínio inominado, como é possível o nascimento da cultura? Onde a técnica põe sua assinatura nada volta a florescer.

A ameaça técnica, sobretudo em relação à cultura, não passou despercebida dos poetas contemporâneos. Tanto Ungaretti quanto Jünger, só para citar dois poetas contemporâneos, sentiram que a República dos Sábios expulsa a palavra poética de seus domínios. O primeiro, num discurso na Universidade de São Paulo, disse: "A nossa crise é estimulada pelo progresso tecnológico. A solução de uma crise de cultura e, portanto, da linguagem poética — a mais grave crise que a linguagem já conheceu — é a solução mais ambiciosa que já foi proposta à mira do homem." O segundo sustenta que a técnica ameaça a "transfiguração e a espiritualização da realidade mediante a arte"⁸.

Contudo, a sabedoria desse estado indigente não deve ser entendida como o poeta T. S. Eliot havia nos ensinado a compreendê-la: "A sabedoria de um ser humano reside tanto no silêncio quanto na palavra" e ela "é um dom que provém da intuição, que

⁷ Jünger, E. *Los Titanes Venideros*, p. 71.

⁸ Ungaretti, G. Discurso na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. In: *Razões de uma poesia*, p. 239. Jünger, E. *Los Titanes Venideros*, p. 75.

amadurece e é exercido pela experiência para compreender a natureza das coisas, certamente das coisas vivas, e mais certamente ainda do coração humano”⁹. A sabedoria dos tempos de indigência, ao contrário, deve ser entendida como o acúmulo dos resultados das pesquisas científicas.

Os cientistas, operadores competentes do dizível, vêm realizando a determinação completa da experiência humana de tal maneira que não há nada que não receba uma explicação significativa. Assim, da ciência do amor à ciência do cosmos – passando pelas disciplinas humanísticas e artísticas, ambas contaminadas pelo dizer proposicional –, contamos com um acervo fragmentado de experiências determinadas. Cada ciência, a seu modo, tranca o real num determinado âmbito e o resultado é um conglomerado de realidades confinadas.

O regime proposicional do dizer – tributário da lógica e da metafísica ocidental, diria Heidegger – deixou como herança um paradoxo: tudo já foi dito e, mesmo assim, esse regime é incapaz de dar um sentido para a condição humana. Com a linguagem regida por um só princípio, o princípio da determinação, sendo este o organizador dessa ordem aparente, a linguagem enrijece, porque a proliferação de dizeres impede que um dizer mais essencial – guardião da estada humana na terra – venha à tona.

Nesse sentido, podemos afirmar que a ameaça maior que cerca o homem não é a destruição do planeta, mas a possível destruição do homem. O poeta e pensador Octavio Paz, em seu livro *O labirinto da solidão*, lembra-nos que, diferentemente de outras épocas em que civilizações inteiras foram extintas – como as dos gregos, astecas e egípcios –, em nossa época não será uma ou outra civilização que será extinta, mas o próprio homem.

Neste instante de perigo extremo em que a vida é um resultado transgênico, em que o homem já quase diz adeus a si mesmo, repete-se a pergunta: para que poetas em tempo de indigência? Para que poetas num tempo em que a própria indigência extermina o homem? Se para Hölderlin caberia ao poeta recolher os vestígios do sagrado e mostrá-los aos homens, se para Rilke o cantar do poeta levaria o homem para fora da cela lógica, cabe agora ao poeta recolher vestígios das pegadas do humano na terra e mostrá-los aos seus últimos irmãos.

O poeta como coletor dos vestígios do humano

Diferentemente de Hölderlin, outro poeta alemão, Karl Philipp Moritz, também nascido no século XVIII, mostrará que nossa indigência não reside no abandono dos deuses, mas

⁹ Eliot, *De Poesia e Poetas*, p. 295.

no próprio abandono do homem. Sua obra toda pode ser lida hoje como um "museu" onde estão guardados os vestígios do humano.

Moritz, no ensaio "Die Bibliotheken"¹⁰, constata que o excesso de saberes, bibliotecas disso e daquilo, deixava de lado o fato primordial, o homem. Onde encontraríamos a biblioteca do homem? Certamente não no acúmulo de saberes enciclopédicos, mas no acervo poético do mundo. Aí sim encontraremos a biblioteca do homem, porque a poesia "é uma revelação de nossa condição original, qualquer que seja o sentido imediato e concreto das palavras do poema"¹¹. É óbvio que encontraremos o rastro histórico no poema (o vocabulário, o estilo, as remissões a fatos históricos), mas o poema não pode ser reduzido ao seu tempo histórico, pois a linguagem, "e, presumivelmente, a literatura são coisas mais antigas e inevitáveis, mais duradouras que qualquer forma de organização social"¹², lembra-nos outro poeta, Joseph Brodsky. O poema guarda, no combate entre o permanente e o temporário, o rastro ontológico da existência humana.

E no ensaio, "Einheit – Mehrheit – Menschliche Kraft"¹³, Moritz versa sobre a alienação, que consiste em considerar o homem singular como parte, que deve ser subordinada a um todo, e não como um todo em si. O homem dividido realiza uma ação na qual "o porquê" dela não está em sua cabeça, mas na cabeça de outro homem que ordena o ato e supostamente guarda o sentido da ação. O corpo (movimento) é separado da alma (pensamento).

Os saberes e a sociabilidade sem remissão ao homem singular levam ao desterro do homem.

Essa dupla crítica à indigência abre caminho para encontrar o lugar do homem na terra. Moritz, diferentemente de Kant, não pensou a experiência no quadro categorial quer da determinação quer da reflexão. Um fio condutor para se ler a obra de Moritz talvez seja dado pela palavra *Kraft* (força, capacidade). Digo palavra e não conceito porque não se trata de encerrar o real dentro de um invólucro, determinando-o, porque a palavra poética, ao realizar a harmonia entre a imagem e o som, entre o espaço e o tempo, é o real.

¹⁰ Moritz. *Werke in ...*, p. 252-54.

¹¹ Paz, O. *O Arco e a Lira*, p. 183.

¹² Brodsky, J. *On Grief and Reason*, p. 47.

¹³ Moritz. *Werke in....*, pp. 248-51.

Kraft é empregada para pensar a natureza, o homem, a criação artística, a linguagem. A natureza é a *Kraft* soberana. Ela é *Schöpfungskraft*, cria coisas, realiza feitos. Seu movimento é uma metamorfose incessante de formação e destruição. A arte, seguindo os passos da natureza, também é uma *Schöpfungskraft* em escala diminuta, que faz com que o homem seja um participante do modo de ser da natureza. E, por fim, a linguagem é uma *Bildungskraft* (capacidade de produzir formas, de produzir imagens).

A natureza tem um curso permanente: vida/morte, juventude/velhice, formação/destruição. Mas o fim da natureza não é a destruição, e sim formação. A destruição opera como meio para atingir esse fim. O homem participa desse movimento da natureza, esse girar sobre seu próprio eixo, mas para que este jogo não fique sem sentido — de que adiantaria a roda da bicicleta rodar sobre seu eixo sem que ela rodasse para frente? —, o homem encontra-se interposto entre as coisas e o criador. "A natureza não pode contemplar a si mesma", escreve Moritz, "mas nós podemos observá-la e podemos abraçá-la com um imenso olhar. O homem é o olho da natureza por meio do qual ela pode se observar a si mesma, sem ele ela estaria sem vida verdadeira, sem unidade, sem finalidade. — Pois a árvore não vê suas flores e a flor desconhece sua beleza. O animal está preocupado apenas com sua alimentação e não se importa de ver a bela natureza. Mas o homem vê a árvore e a flor e os animais, e o sol e o céu, e o verde prado com um olhar, e quando não vê nada disso, todas essas coisas sobrevivem em imagens ou descansam em sua alma"¹⁴.

O homem, dotado de várias capacidades (*Empfindungskraft*, *Denkkraft*, *Schöpfungskraft*), é o lugar por onde a linguagem passará para dar forma às coisas mudas do mundo. O criador e a linguagem exigem do homem a celebração ou o batismo das coisas mudas. A linguagem e o homem formam um círculo: o homem precisa da linguagem para fazer sua morada na terra; a linguagem solicita o homem para batizar o silêncio que a envolve.

Para Moritz, as palavras servem para "enrolar e desenrolar o infinito universo que está diante do homem — no fuso estão as vinte e quatro letras onde dormem a infinita harmonia desse imenso universo com todas as suas melodias".¹⁵

E assim fez num livro dedicado ao público infantil: o *Neus ABC Buch*. Devemos considerar aqui livro infantil não como uma categoria didática, mas sim como um gênero

¹⁴ Moritz. *Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie*, p. 182.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 199.

literário, um modo de relação com o mundo, tal como a poesia, o romance, o ensaio, o conto. Nele a língua e suas 26 letras são utilizadas para nos apresentar a condição humana.

Que homem nasce desse novo abecedário? O que se torna vivível com o batismo da linguagem?

É o homem capacidade de sentir e de pensar (os sentidos, abrigados num corpo, atam o homem ao mundo e estabelecem suas relações com as coisas e os outros seres; o pensamento é responsável pelo agir humano); é igual a outro homem, mas diferente das plantas e dos animais; sua residência não deve ser dentro da natureza, porque lhe falta a constituição necessária para tanto, mas próximo dela, porque dela depende; tende ao excesso e ao supérfluo, embora suas necessidades não precisem de pompa para serem satisfeitas; a doença revela a igualdade humana escondida por trás das diferenças sociais; pode inventar o relógio para marcar o tempo, pode criar aparelhos que se movimentam, pode dominar outros homens (atividades que o enchem de orgulho), mas não pode dominar o terremoto, o maremoto, o vulcanismo, nem o tempo, nem o pensamento, nem a doença; o sangue que corre em suas veias imanta e possibilita o funcionamento de todos os sentidos e do pensamento; é mortal; é regido pelo tempo (o velho alado da criação e da destruição); é dolente. "Quem quer apanhar a rosa, não pode temer o espinho", escreve Moritz no fecho de seu abecê. O que assinala a maravilha de ser homem é justamente o fato de ser uma rosa cujos espinhos estão voltados para dentro. Somos bichos dolentes¹⁶.

O novo abecedário de Moritz e sua obra mostram quão singela, quão intensa, quão preciosa é a vida humana na terra. Embora hoje nossa indigência marque a distância que nos separa desse homem moritziano, em verdade, nós somos esse homem esquecido. E hoje, mais do que nunca, já que somos presa de um único regime do dizer, o poeta é solicitado a destituir a linguagem de suas significações intelectuais a fim de que ela deixe de ser "um conjunto de signos e volte a ser um delicado organismo de imantação mágica. Não existe distância entre o nome e a coisa, e pronunciar uma palavra é pôr em movimento a realidade que ela designa"¹⁷.

O poeta condensa em si a fronteira que separa o exprimível e o inexprimível. O poema não é o portador de uma mensagem, não significa algo, o poema é. E por ser esse o lugar

¹⁶ À mesma época, Hölderlin escrevia em seu *Hiperion*: "[...] resta-nos ainda uma alegria. A dor pura entusiasma. Quem sobe sobre a própria miséria, está mais alto. E é magnífico saber que só na dor sentimos bem a liberdade da alma."

¹⁷ Paz, O. *El laberinto de la soledad*, p. 220

privilegiado onde o ser sopra, o poeta, a cada descanso no silêncio, retornando, reabrirá a linguagem, ofertando não só a configuração da morada humana na terra como também a porta de entrada de algo que está além da República dos Sábios.

São Paulo, Junho e Julho de 2007

Referências Bibliográficas:

ASTRADA, Carlos. *Martin Heidegger (de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: volume 1*. 3. edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRODSKY, Joseph. *On Grief and Reason. Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1995.

CAMPOS, Augusto de. *Coisas e Anjos de Rilke*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

ELIOT, T. S. *De poesia e poetas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

FERNANDEZ, Macedônio. *Relato. Obras completas, tomo VII*. Buenos Aires: Corregidor, 1987.

_____. *Museo de la novela de la eterna*. Edição crítica, coordenada por Ana María Camblong, Adolfo de Obieta. Várias cidades: AllcaX AllcaXX/Scipione Cultural, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Holzweg*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

_____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. *The principle of reason*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

JÜNGER, E. *Los Titanes Venideros*. Ideário último recogido por A. Gnoli y F. Volpi. Barcelona: Península, 1998.

- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1998.
- MAGRIS, C. *Utopía y desencanto*. Barcelona: Anagragama, 2004.
- MORITZ, K. P. *Neues ABC Buch*. Mit Illustrationen von Wolf Erlbruch. Munique: Kunstmann Verlag, 2000.
- _____. *Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie*. Herausgegeben von Heide Hollmer und Albert Meier. Frankfurt am Main Deutscher Klassiker Verlag, 1997.
- _____. *Schriften zur Ästhetik und Poetik (Kritische Ausgabe)*. Herausgegeben von Hans Joachim Schrimpf. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1962.
- _____. *Werke in zwei Bänden. Erster Band*. Berlin e Weimar: Aufbau-Verlag, 1973.
- MIŁOŚZ, Czesław. *To begin where I am*. Edited and with an introduction by B. Carpenter and M. G. Levine. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. 2. edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- VERNIK, Esteban. *El otro Weber. Filosofías de la vida*. Buenos Aires: Colihue, 1996.
- UNGARETTI, G. *Razões de uma Poesia*. São Paulo: Edusp, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- _____. *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1989.
- _____. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.