

Anúncio do mundo, prejuízos do comportamento teórico e pensamento poético em Heidegger

Andreia Aparecida Marin¹

Resumo: No presente texto, discuto a crítica de Heidegger ao comportamento teórico e a consideração do comportamento poético como alternativa à radicalidade da representação. O ponto central do texto é a análise da desmundanização do ente intramundado e do anúncio do mundo operado a partir da ruptura da manualidade. Ilustro a discussão fazendo uma digressão aos “Carreteis” de Iberê Camargo, que desenvolveu a expressão de um mundo originário, fazendo da imagem do ente – instrumento (*Zeug*) – um ser simplesmente dado, singular, não subsumido nas determinações do sujeito, mas ao encontro do *Dasein*.

Palavras-chave: Heidegger; comportamento teórico; pensamento poético; expressão

Abstract: This paper is about Heidegger's critique about theoretical behavior. I discuss the alternative to the radicalism of the representation: the poetic thought. The central point is the analysis of the announcement of the world operated by the rupture of the occupation of the *Dasein* and the break of referential connections. I make reference to "Reels" of Iberê Camargo, who developed the expression an original world, making the image of being as instrument (*Zeug*), a singular being, not only an determination of the conscience.

Key-words: Heidegger; theoretical behavior; poetic thought; expression

Introdução

O foco do presente texto é a crítica de Heidegger ao comportamento teórico, onde denuncia um sujeito que apreende os entes intramundanos sempre a partir de um interesse de conhecimento. Nesse comportamento, o mundo está sempre para o sujeito numa forma de encontro unívoca, que resulta em uma representação. Há, como consequência, uma certa decadência de um estado primordial de entrelaçamento *Dasein*-mundo. A partir daí, Heidegger apresenta uma análise da desmundanização do ente intramundado: é a escolha pela tematização dos entes, das presenças dadas na relação primordial com o mundo, que põe em movimento os processos de desmundanização. Pela emergência do *subjectum*, e pelo esforço de representação que reduz tudo à objetividade, é manifestada a radicalização da tomada dos entes simplesmente dados como dados ao conhecimento.

Há, no entanto, para Heidegger, uma forma de relação pré-teórica. O ser do ente intramundano, neste caso, está numa relação instrumental com o *Dasein*. Há aí uma familiaridade com o mundo, onde o *Dasein* se relaciona com os demais entes na manualidade. No momento em que essa manualidade é abalada, mediante a ruptura do

¹ Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais/UFTM
amarin@ig.com.br

caráter de disponibilidade dos entes, o ser se coloca ao *Dasein* como existência, como ser simplesmente dado. Heidegger considera, assim, a possibilidade de um anúncio do mundo operado pela ruptura da familiaridade, do estado de ocupação do *Dasein* e pela quebra de nexos referenciais. A partir daí, o *Dasein*, antes ser-no-mundo movendo-se em relações de sentido com os outros seres, submete-os ao esforço de representação, encerra-os na radicalidade da tematização. É justamente nesse pequeno espaço entre quebra de nexos referenciais e advento do comportamento teórico, que Heidegger situa a possibilidade de um comportamento poético, que preserva tanto a existencialidade do *Dasein*, como a natureza transitória da apreensão do ser do ente.

O desdobramento dessa análise é a consideração do comportamento poético como alternativa à radicalidade da representação que reduz o ente a um algo determinado pela consciência. É em torno desta possibilidade que a trajetória reflexiva deste texto é traçada.

Para chegar à discussão desses movimentos que refletem uma certa decadência de um estado primordial de entrelaçamento *Dasein*-mundo e de uma presença originária, parto da definição do *Dasein* como um ente destacado dos demais que pode encaminhar a questão sobre o sentido do ser. Faço alguns esclarecimentos necessários à apresentação das ideias centrais do texto, como: o modo de ser do *Dasein*; as condições do ente intramundado; a mundanidade do mundo; o ser-no-mundo como condição de possibilidades de modos de ser, inclusive o da intencionalidade da consciência; a apresentação dos existenciais compreensão e disposição; o sentido da significância. Com esses esclarecimentos, chego à discussão dos processos de desmundanização.

O ponto central – anúncio do mundo e desmundanização – é discutido principalmente a partir do §16 de *Ser e Tempo* (ST). Algumas pontuações em outros parágrafos são apresentadas, ao longo da exposição dos elementos supracitados e da discussão sobre os prejuízos advindos da radicalização da representação. Adicionalmente, os textos *A época da imagem do mundo*, *Ciência e pensamento de sentido* e *Que é uma coisa* são citados, em referência da crítica heideggeriana aos limites da ciência moderna, além de comentários de *A origem da obra de arte* na apresentação da ideia do comportamento poético. Nesse momento, apresento os “Carreteis” de Iberê Camargo, tentando dar visibilidade ao comportamento poético. Nesse movimento, destaco a forma como o artista pôde expressar um mundo originário, trazendo à visibilidade um ser não descoberto teoricamente, não reduzido a uma determinação do sujeito, mas mostrando-se no aberto do mundo, movendo-se em relações de sentido com o *Dasein*.

Mundanidade do ser

Dizer que há um mundo e que nele há entes identificáveis exige, de saída, o reconhecimento de um ser que coloca o mundo para si. Em outros termos, há um ser para quem faz sentido perguntar sobre a existência de coisas e de um mundo. Só pra ele há, de fato, um mundo. Se, no entanto, o questionamento de tal ser se instala na referência a um mundo e a entes nele existentes, não significa necessariamente que ele possa se destacar do mundo para fechar-se numa consciência do mundo e, assim, desautorizar o que é o maior testemunho de seu entrelaçamento com o mundo: sua própria existência e historicidade. Se, de uma vez por todas, o ser-no-mundo é tomado como um puro ser de conhecimento, negligencia-se a faticidade de todo modo de existência que pressupõe, necessariamente, uma instalação no mundo.

Distinto do ser que pergunta pelo ser, há o ser à mão, ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), que designa o modo de ser da coisa. O ser está no modo como o ente (coisa) se dá a quem por ele pergunta: “ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado...” (Heidegger, 2007, ST, §2, p.42). Tal ser é tomado pelo comportamento teórico como substancialidade.

O ente que apresenta, como modo de ser-no-mundo, o questionamento sobre o próprio mundo e sobre o ser dos entes, é o *Dasein*. O mundo é, como lembra Heidegger (2007, §14, p.111), em função de uma determinação do *Dasein*: “a mundanidade já é em si mesma um existencial²”. O *Dasein* é um ser por excelência que pergunta pelo ser. Esse é um privilégio ôntico: a possibilidade de estabelecer relação com seu próprio ser:

Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo *presença* [*Dasein*]³ esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar (Heidegger, 2007, ST, §2, p.42).

Façamos aqui um parêntese para esclarecer o sentido do termo *Dasein*. Na tradução de *Ser e tempo* citada, o termo é apresentado como “presença”. A palavra “presença” utilizada na tradução aponta, com alguma inconsistência, para o significado do *Da*, mais precisamente dado por *aí*, que não se refere a um lugar, mas um estado, uma condição de estar lançado no aberto do mundo. No comentário de Michelazzo (2010, p. 129), o *Da* (*aí*) do *Dasein* não é utilizado para enfatizar o advérbio que localiza ou fixa algo em algum lugar, mas para mostrar o estado de aberto que coloca “homem e ser” na correspondência de uma unidade. O sentido do *Dasein*, então, seria o de existência, termo que Heidegger parece evitar, contornando o risco de objetivação da essência do homem presente na ontologia tradicional: “*Dasein* continua a significar existência, mas agora em sentido revigorado, longe do velho significado metafísico de simples dado do mundo sensível, para tornar-se *ek-sistência*” (*id.*, p.129). Dessa forma, opto pelo destaque do termo próprio *Dasein*, no sentido de ser-*aí*.

Em *Ser e tempo*, Heidegger abre mão do uso do termo homem para referir-se como ser-*aí* – *Dasein* – como o ser que faz a pergunta pelo ser e, ao fazê-lo, re-encontra a si mesmo, como ser de possibilidades, ser capaz de projeto, condição que o diferencia dos demais entes com quem se encontra. Harr (1990, p.17) vê *aí* um descentramento da posição do homem, “visto que o objetivo da analítica não é constituir uma nova antropologia, mas uma via que permita colocar de novo a questão do ser”. Acrescenta que Heidegger evitou os termos “homem” e “sujeito” para não retomar os pressupostos que tais termos veiculam: “o *Dasein* é, com toda certeza, completamente diferente do homem-sujeito da metafísica moderna. Ele caracteriza-se por uma relação consigo mesmo que é, de imediato, relação com o ser”. Essa relação consigo mesmo nada tem a

² Existencial: remete a estruturas que compõem o ser do homem nos desdobramentos advindos do *Dasein* (Nota 5 de ST, p.563).

³ Nas citações da obra *Ser e tempo* mantereí o termo “presença” utilizado pela tradutora, mas seguido do termo original *Dasein*, em destaque, preservando o sentido de **ser-*aí***, considerado mais apropriado em relação ao termo utilizado na tradução.

ver com a interioridade pressuposta no pensamento moderno, uma vez que a abertura a si do *Dasein* se dá sempre num mundo e em relação com os entes.

O modo de ser do *Dasein* é sua existência, seus modos concretos e singulares de se manifestar, modos com os quais a analítica existencial se ocupa: “a *presença* [*Dasein*] sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência” (*id.*, §4, p.48). Sendo a existência o próprio ser com o qual o *Dasein* pode relacionar-se, instala-se, segundo Heidegger, a necessidade de se fazer a analítica do *Dasein* a partir do sentido do próprio ser, de onde toda a ontologia deve originar-se. Nega, nesse sentido, uma ontologia tradicional, fundada na perspectiva do conhecimento, onde o ente está fixo e substancializado: a analítica existencial prevê um ente que passa de um modo de ser a outro, um ser mergulhado na existência⁴ manifesta em modos singulares de ser. A remissão do ser à determinação, no comportamento teórico, pretende retirar do ser o que é sua própria condição de existência. Por ela, não se pode lidar com o *Dasein*, cuja existência carrega uma impropriedade que apenas se dá como ser próprio nos seus existenciais:

A “*essência*” da *presença* [*Dasein*] está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da *presença* [*Dasein*] são sempre modos possíveis de ser e somente isso. (*id.*, §9, p.85).

O *Dasein* se mostra em modos de ser, como a cotidianidade, tida como instalação em contextos diferenciados.

O *Dasein* em relação ao ente intramundano (ocupação)

O encontro do *Dasein* com o ser simplesmente dado dos entes não é uma imposição de suas determinações às coisas. O ser dos entes vem ao encontro do *Dasein* no mundo circundante. Assumir essa possibilidade de encontro pressupõe compreender o *Dasein* como ser em unidade com o mundo. Ele só pode ser dado a partir dos modos de ser-no-mundo: “numa demonstração fenomenal devemos determinar quem é e está no modo da cotidianidade mediana da *presença* [*Dasein*]” (*id.*, §12, p.99). Falar da possibilidade de encontros a partir do sentido de ser-no-mundo pressupõe negar que tal encontro se dê entre substancialidades sem relação entre si. Os encontros se dão a partir dos modos de ser-no-mundo, na habitação cotidiana do mundo, numa familiaridade tal que coloca o *Dasein* e o ser simplesmente dado, como *presenças* silenciosas, movendo-se em relações de sentido.

O *Dasein* encontra o ser do ente intramundano não como substancialidade, coisa dada ao conhecimento, mas como instrumento (*Zeug*).

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano,

⁴ No §9 de ST, Heidegger chama a atenção para a distinção necessária entre existência e ser simplesmente dado: “para a ontologia tradicional, *existência* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter da *presença* [*Dasein*]. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *ser simplesmente dado* para designar *existência* [nesse sentido] e existência como determinação ontológica exclusiva da *presença* [*Dasein*]”.

que também chamamos de modo de lidar no mundo e com o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação. Como se viu, o modo mais imediato de lidar não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio. (Heidegger, 2007, §15, pp.114-115).

Heidegger se refere a esse “conhecimento” próprio, a forma de relação pré-teórica, instrumental, como circunvisão, visão de conjunto, dada a partir da manualidade:

A visualização puramente ‘teórica’ das coisas carece de uma compreensão da manualidade. O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio não é porém cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com instrumentos subordina-se à multiplicidade de referências do ‘ser para’ (*Um-zu*). A visão desse subordinar-se é a circunvisão. (*id.*, p.117).

O fato de o *Dasein* ter essa circunvisão e por ela vislumbrar um mundo não significa que o mundo é somente uma sua tessitura (representação), mas que há uma mundanidade do próprio mundo que pode ser-lhe dada em relação. A esse respeito, Dubois (2004, p.28) considera que “para descobrir a mundanidade do mundo, Heidegger parte do mundo próximo cotidiano, o *Umwelt*, o ‘mundo ambiente’, experimentado ele mesmo a partir da relação que mantemos com o ente intramundano...”. É no seio desse mundo cotidiano que o ser do *Dasein* se encontra com o ser dos entes intramundanos (coisas) a partir do uso que deles faz. A relação com os entes intramundanos se dá como preocupação: é o ente do qual me ocupo que vem a mim na forma de uma existência incontornável. A relação de preocupação se dá numa esfera de indetermináveis: o ente de que se ocupa não passou a substancialidades dadas à consciência.

O ser do ente intramundano, nessa relação instrumental com o *Dasein*, é *Zuhandenheit*, disponibilidade. *Vorhandenheit*, por sua vez, já é o ser que responde por uma questão sobre o ente simplesmente dado. Enquanto *Zuhanden* é presença silenciosa, *Vorhanden* é apresentação. É pela questão que o *Dasein* faz sobre o seu próprio ser que a mundanidade do mundo se abre e, por sua abertura, o *Dasein* faz a experiência, na forma de *Vorhandenheit*, daquilo que já experimentava como *Zuhandenheit* na sua familiaridade com o mundo, em estado de ocupação.

Ao fazer a pergunta por sentidos do ser, a relação dada na manualidade cede a um interesse de conhecimento. A mundanidade do mundo dá ao *Dasein* o ser do simplesmente dado e a experiência do próprio ser como modo de ser-no-mundo, numa totalidade de relações de sentido: significância (*Bedeutsamkeit*). A experiência do próprio ser na faticidade opera uma fragmentação em modos de ser-em: “pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer aparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (Heidegger, 2007, §12, p.103). Conhecer é, assim, um dos modos do ser-no-mundo, estando, portanto, vedado ao ser que conhece reduzir todas as experiências do ser no ato do conhecimento.

Comportamento teórico e desmundanização

A radicalização que se segue da transição de *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit* é o ponto de partida desse equívoco de se tomar o conhecimento como um totalizador das relações de sentido, em detrimento da totalidade própria do movimento de significação na mundanidade do mundo. Se, de partida, o ser-no-mundo é condição de possibilidade de toda intencionalidade da consciência, no comportamento teórico é a consciência mesma que se toma por originária na relação com o mundo, nesse caso, mundo exterior. Esse é o pressuposto da filosofia e da ciência moderna: uma subjetividade centralizadora de toda experiência possível do mundo tornado ajuntamento de entes substanciados, objetos dispostos à determinação da consciência.

No texto *Ciência e pensamento de sentido*, Heidegger discute a forma como a realidade é subsumida na objetividade. Pela afirmação “a ciência é a teoria do real”, Heidegger inicia a especulação do termo “real”, pontuando a distinção entre significados a ele atribuídos na antiguidade e na ciência moderna. Na primeira, é tida como “operação”, referente a fazer, mas não como fazer restrito à ação humana, mas fazer referido a “por em frente”, “trazer à luz”, “levá-lo à vigência”, estar em pleno vigor de si mesmo (Heidegger, 2008, p.42). No pensamento moderno, o termo é associado à capacidade de agir, pressupondo o trabalho da consciência: o real é tomado, assim, como resultado de uma operação, ele parece carregar sempre um fato, algo certo e seguro: “com o início da Idade Moderna a palavra ‘real’ assume, a partir do século XVII, o sentido de ‘certo’” (*id.*, p.44). É esse real carregado de certeza que conferirá estabilidade às coisas ditas pela consciência, abrindo espaço para a noção de objeto: “O real se mostra, então, como ob-jeto (*Gegen-stand*)” (*id.*, p.44). Segundo Heidegger, o termo objeto é próprio do século XVIII, não fazendo sentido nem para os antigos gregos nem para os medievais. O real se manifesta sempre como um dado para a consciência, um objeto de representação, de justificação da teoria. É este termo – teoria - que Heidegger explora na sequência de *Ciência e pensamento de sentido*, para chegar à essência da ciência e tecer sua crítica. Apresenta, pela origem grega do termo, o significado: “visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por esta visão ficar sendo com ele” (*id.*, p.45). A teoria seria, para os gregos, a relação do homem com os perfis e fisionomias do real, conferindo-lhes já uma forma de estar no ser, uma “consideração respeitosa da re-velação do vigente em sua vigência”, uma “visão protetora da verdade” (*id.*, p.46). Esta essência do termo, segundo Heidegger, foi modificada nas ciências modernas, pelas derivações operadas pela língua e modo de estar no ser dos romanos, que associam o termo à *contemplatio*, cujo significado é dividir uma coisa num setor, cercá-la, circundá-la. Essa nova significação está atrelada, portanto, a um caráter de procedimento que intervém na percepção. O ver o sentido do vigente torna-se, na tradução alemã do termo, observar, apoderar-se do real: “O que diz *Betrachtung*, observação? Diz *trachten*, pretender, aspirar. Diz o latim *tractare*, tratar, empenhar-se, trabalhar. Pretender e aspirar a alguma coisa diz empenhar-se todo para alcançá-la, diz persegui-la e correr atrás para dela se apossar” (*id.*, p.47).

Resumam-se os pontos de partida da ciência moderna: reificação do ser pelos processos de objetivação; o destaque da figura de um sujeito (*subjectum*) que opera a linguagem imperativa sobre o ser tornado objeto; uma forma de estar no ser que, incoerentemente, destaca-se dele por meio das operações de representação (imagem do mundo). Heidegger detalha no texto *A época da imagem do mundo* a distinção da

concepção moderna de ente que resulta em uma forma própria de ver e interrogar os processos naturais: a investigação. Situa a ciência como um procedimento em que se projeta no âmbito do ente um esboço de objetivação (Heidegger, 2005, p.198-197).

Re-presentar [*Vor-stellen*] aqui significa: trazer para diante de si o disponível em posição oposta, [...] referi-lo a si como aquele que representa, e, nessa referência, forçá-lo de volta para si enquanto âmbito normativo. [...] Com isso o homem a si mesmo se coloca como a cena em que o ente daí por diante deve re-presentar-se [*vor-stellen*], apresentar-se, isto é, deve tornar-se imagem. O homem converte-se em representante do ente no sentido do que é objetivo. (*id.*, p.209).

Nela [na representação] o homem luta pela posição em que pode ser aquele ente que a todo ente dá a medida e puxa o prumo... (*id.*, p.210).

Retomemos a questão da desmundanização: a emergência do *subjectum* e o esforço de representação sinalizam a radicalização da tomada do ente simplesmente dado como dado ao conhecimento. Esse é o movimento que define o comportamento teórico diante do aparecimento dos entes intramundanos e da abertura do *Dasein* a si mesmo, da experiência da própria faticidade, de ser lançado ao mundo. Esse modo de ser – disposição – está na base de uma situação que pode conduzir o *Dasein* à necessidade do comportamento teórico. A compreensão, um outro modo existencial, tida como a descoberta de que sua forma de ser prevê possibilidades de ser, faz somar à disposição uma angústia. Quando o *Dasein* procura por algum fundamento do seu próprio ser, encontra nada além de sua ex-sistência. Quando olha para o ente e procura nele um fundamento, também não encontra mais que uma diferença em relação a si, a de estarem simplesmente à mão, de serem no mundo sem a necessidade de um projeto diante da constatação de uma temporalidade. No aberto do mundo, seu ser é nada além de projeto. Em relação aos entes, constata uma indeterminação que motiva a busca por sentidos, o que justifica o que Heidegger chama de falatório, uma constante necessidade de fugir à angústia do silêncio. A insegurança diante de uma mundanidade aberta ao *Dasein* pode ser, em alguma medida, amenizada pelo esforço do comportamento teórico que se traduz sempre na estabilidade e definição das coisas e do próprio lugar da consciência no mundo. A angústia diante da indeterminação dada na relação *Dasein*-mundo, no estado de sem-chão, facilmente se encaminha a consideração de que toda fala é mesmo, desde sempre, falatório. No entanto, a proposição da fala poetante parece apontar para um quê da fala que quer subtrair-se do discurso hermenêutico e instalar-se próximo do modo de estar presente do ser simplesmente dado dos entes, condição em que se produzem sentidos originários. Fala suscitada nas relações em clareira, no silêncio primordial da condição de angústia. É, no entanto, a escolha pela tematização das presenças que põe em movimento os processos de desmundanização.

Tematização e anúncio do mundo

A transição dessa presença no mundo para um ser diante do *Dasein* caracteriza a desmundanização. A radicalização desse processo no comportamento teórico resulta em um enunciado. Dubois (2004, p. 39) destaca que a tradição teórica parte justamente do

enunciado para a compreensão do ser, de um dos modos de ser-em do *Dasein* – discurso – para a determinação da totalidade do ser dos entes.

Há, nesse processo de desmundanização, ao mesmo tempo que uma ruptura da familiaridade com o mundo, um anúncio do mundo. Desde que instalado como ser-no-mundo, o *Dasein* pode reconhecer a mundanidade do mundo pela ocupação com os entes intramundanos. É com essa questão que Heidegger inicia o §16 de ST: “a própria presença [o *Dasein*], no âmbito de seu empenho ocupacional com o instrumento manual, não possui uma possibilidade ontológica em que, de certo modo, a mundanidade se lhe evidencia junto com o ente intramundano da ocupação?” (Heidegger, 2007, §16, p.121). Haveria, nesse caso, uma significância do ser do ente que permanece inquestionada na cotidianidade da ocupação. Mas, nessa cotidianidade do ser-no-mundo haveria, também, segundo Heidegger, o encontro com o ente que escapa ao uso, “que não é passível de ser empregado” ou que “não se acha em condições de cumprir seu emprego específico. A surpresa desse encontro gera a constatação do simplesmente-aí: “esse ser simplesmente dado que não pode ser usado não carece todavia de manualidade” (*id.*, p.122). Falta-lhe o necessário, escapa à mão, mas nem por isso se transforma em simples coisa. Há, no mundo da ocupação, o que para a ocupação não pode voltar-se, um não-manual. Essa perturbação do aparecimento de um não-manual encaminha-nos a uma necessidade de dele nos desvencilharmos, de contornarmos sua importunidade, obstrução do curso normal da manualidade, e sua impertinência, o não estar à mão. A ruptura da condição de manualidade pressupõe a perda de referencialidade, dado que “as referências determinam a estrutura do ser do manual enquanto instrumento” (*id.*, p.123). A perturbação dos nexos referenciais faz com que a referência defina e, dando lugar ao aparecimento dos não-manuais, anuncie a totalidade do conjunto instrumental já experimentado na circunvisão.

[...] a falta de um manual, cuja disponibilidade cotidiana é tão evidente que dele nem sequer tomamos conhecimento, constitui uma *quebra* dos nexos referenciais descobertos na circunvisão. A circunvisão depara-se com o vazio e só então é que vê *para que* (*wofür*) e *com que* (*womit*) estava à mão aquilo que faltava. Novamente, anuncia-se o mundo circundante. O que assim aparece não é em si mesmo um manual entre outros e muito menos *algo simplesmente dado* que fundasse, de alguma maneira, o instrumento à mão. Ele está ‘aí’, antes de toda constatação e consideração. (*id.*, p.124, grifos do autor).

O anúncio do mundo se dá, assim, nessa passagem do manual para o ser simplesmente dado: conversão ontológica, desmundanização. O ente se destaca do mundo e essa fissura faz aparecer o mundo. A relação de pertencimento do ente intramundano ao mundo, quando rompida, resulta o destaque de si e do próprio mundo.

Nesse movimento de conversão ontológica, no entanto, estão implícitos os modos existenciais do *Dasein*: ele não permanece como um inativo, mas toma posições diante do anúncio do mundo. É essa tomada de posição que o encaminha ou para o enfrentamento do indeterminado na experimentação do anúncio do mundo, ou para a atenção focada no ente simplesmente dado. No último caso, passa a interrogá-lo, esforçando-se por tematizá-lo, numa tentativa de restabelecer referências que o mantenham submetido à mão ou retido nos conceitos formulados pelo comportamento teórico. No anúncio do mundo, as coisas manifestam sua intencionalidade, não

submetida à manualidade, e é a recusa mesmo do caráter próprio das coisas a base do comportamento teórico.

Essa contenção que fazemos no ente simplesmente dado é justificável a partir da noção de referências determinadas pela possibilidade de uso, *serventia (Wozu)*. O ser do manual “possui em si mesmo o caráter de *estar referido a*” (*id.*, §18, p.134). Deixa-se, assim, fazer em conjunto: “o caráter ontológico do manual é a conjuntura”, uma possibilidade de seu ser em virtude de: “esse para quê (*Wozu*) primordial não é um ser para isso (*Dazu*), no sentido de um possível estar junto numa conjuntura. O ‘para que’ (*Wozu*) primordial é um ser em virtude de. ‘Em virtude de’, porém, sempre diz respeito ao ser da presença [do *Dasein*]” (*id.*, pp.134-135). Essa remissão do ser ao *Dasein* – significação – é que dá condição de familiaridade do *Dasein* com o mundo, rompida nos processos de desmundanição. O todo dos manuais já não pode ser referido à finalidade, remetido a um existencial do *Dasein*, resultando um estranhamento do *Dasein* em relação ao próprio ser, já que a relação consigo mesmo se dá sob um sentido de mundo determinado pela possibilidade de seu próprio ser. Romper com o sentido da finalidade resulta no afloramento de incertezas e no conseqüente sentimento de insegurança. A significação desse estranhamento operado pelo anúncio do mundo, a partir da quebra da referência, poderá inaugurar o comportamento teórico, pelo qual se buscará a todo custo restituir nexos referenciais, a familiaridade original com as coisas, e garantir a segurança de um saber, como efetuado pela filosofia/ciência moderna, voltadas desde o princípio para a possibilidade de uma certeza subjetiva.

Restaria ao que experimenta a desmundanização das coisas evitar a redução delas à tematização, admitir uma zona intermediária entre a relação instrumental com os entes intramundanos e a sua subsunção à imposição da ordem teórica. É justamente nesse espaço que se instala a possibilidade de um mundo impensado/originário visitado pelo artista. Heidegger cita o comportamento poético de Rilke: abandono da certeza, adoção da insegurança como possibilidade de acesso ao mundo.

O ente que escapa à tematização e comunica o mundo

Avançando para o §34 de *Ser e tempo*, encontramos uma referência de Heidegger a dois existenciais do *Dasein* fundamentais na abertura do ser-no-mundo: a disposição, experiência de ser lançado ao mundo e de ser tocado por entes intramundanos; e a compreensão, apropriação do *Dasein* pelo poder ser. A comunicação exige a efetividade de ambos: “a fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (*id.*, p.224). É no encaminhamento dessa discussão que Heidegger faz referência, singular na obra, à fala poética: “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala ‘poética’” (*id.*, p. 225).

No texto *Ciência e pensamento de sentido*, Heidegger defende, contra o esforço de representação do comportamento teórico, a detecção do que é digno de ser questionado, o que só é possível a partir da entrega ao pensamento que pensa o sentido. O pensamento de sentido é “mais do que simples consciência de alguma coisa”, de maneira que “ainda não pensamos o sentido quando estamos ainda na consciência” (Heidegger, 2008, p.58).

Heidegger anuncia a chegada de uma idade do mundo marcada pela abertura ao pensamento de sentido, ao que é digno de ser questionado. A cadência dessa nova época

parece ser a contraposição à estabilidade imposta pelo reino da representação, em favor de uma dinamicidade tal que nunca interrompa a possibilidade de encontro com o que é digno de ser questionado: “urge o pensamento do sentido como a resposta que, na clareza de um ininterrupto questionamento, se entrega ao inesgotável do que é digno de ser questionado” (*id.*, p.59-60).

A composição desse apelo ao pensamento de sentido com a potência da fala poética sugerida em *Ser e tempo*, parece colocar a expressão artística como movimento singular na zona de indeterminação que escapa aos esforços do comportamento teórico. Dubois (2004, p.167), apresentando as considerações de Heidegger no texto *A origem da obra de arte*, destaca como sua reivindicação: “conceder a palavra às próprias obras, deixar-se instruir por elas, evitar a dedução filosófica de uma essência da arte”. Detalha ainda a importância da obra como veiculadora do ser: “a compreensão do ser vem junto com uma certa compreensão da obra. [...] Uma compreensão da obra que não seja devedora de uma pré-concepção inquestionada do ser permite por sua vez uma nova escuta do que se quer dizer”. Se em Heidegger subsiste a possibilidade de uma verdade, ela nada tem a ver com a subsunção do ente intramundano em enunciados formulados pelo comportamento teórico, mas sim a um originário dado na abertura do mundo. O *Dasein* pode se engajar no projeto de uma verdade, mas não pode se furtar da condição circunstancial de sua faticidade que exige desse projeto a admissão de um caráter sempre não-absoluto. É essa indeterminação que o comportamento poético suporta, e de que se alimenta, que o comportamento teórico tenta necessariamente contornar.

A mundanidade do mundo chega até nós por meio da obra justamente porque o ente que aparece para nós na obra instaura o estranhamento, a fissura entre ente e referência. A obra é acontecimento, desvelamento, e a verdade que ela comunica pode ser não-verdade, fazendo-nos superar uma apreensão ordinária do ente abrindo para nós suas possibilidades singulares: “a obra nos tira das relações ordinárias com o ente, expõe-nos à singularidade excepcional do próprio mundo, a partir do qual nossos laços com as coisas do mundo, com o outro e conosco mesmos são transformados...” (*id.*, p.174).

O que se deixa mostrar na obra, acenando para o encontro, está na dimensão das inacessibilidades do comportamento teórico e parece se aproximar do pensamento de sentido e da dimensão expandida de acesso ao ser em *A origem da obra de arte*, dependendo ambos de uma compreensão do velar-se, do recolhimento do que se mostra e permanece em vigência.

O que cabe pensar retrai-se do homem à medida que dele se retira. O que se retira, porém, sempre já se mostrou. O que se retrai no modo de um retirar-se não desaparece. [...] Retração é aqui retirada e, enquanto tal, acontecimento. O que se retrai pode concernir ao homem de maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o atinge e o afeta. [...] O que se retrai parece estar absolutamente ausente. Mas essa aparência engana. O que se retrai se faz vigente – a saber, através do fato de nos atrair, quer percebamos agora, depois ou mesmo nunca. O que nos atrai já concedeu encontro. Tomados pela atração da retração, já estamos no impulso para isso que nos atrai, à medida que se retrai. (Heidegger, 2008, p.116).

Se o comportamento teórico quer, de uma vez por todas, eliminar o ocultamento, é do retrair-se mesmo que o comportamento poético parece se alimentar, um modo de

ser do *Dasein* como um aceno para o que se retrai. É nesse movimento de ocultamento e aparecimento que o *Dasein*, no compartilhamento do mundo, faz a experiência do ser.

Não há para o *Dasein* qualquer espaço de interioridade, onde se abrigue uma subjetividade determinante de um sentido para os entes. Da mesma forma, não há momento anterior ao compartilhamento. Há, sempre, um outro. No estado de compaixão, o *Dasein* está jogado na faticidade do mundo, desde sempre, em um ser-com o outro. Uma consciência engajada num esforço de representação já está como que deslocada do lugar de origem do *Dasein*: o da cotidianidade, do espaço do ser-aí. O estado de abertura, vazio, em que os entes se dão como visibilidades (mostrados), estaria obscurecido no destaque de uma subjetividade exterior ao mundo: suspensas as relações em clareira. Longe do sentido de uma luz natural, clareira da consciência, a clareira aponta para esse espaço mesmo, onde se dá a compreensão por compartilhamento. Não se restringe também a um âmbito onde se dão relações de percepção, apreensão de objetos por um sujeito, mas relações mediadas pela curiosidade: um deixar vir ao encontro no mundo. No comentário que Heidegger faz do Fragmento 16 de Heráclito – *Aletheia* – a clareira é definida como o que “dá suporte ao aparecer, libera o que aparece em seu aparecer” (Heidegger, 2010, p.228). O *lethe* significa encobrimento, sendo *a-letheia* o que aparece, o que entra em vigência. O traço fundamental da vigência é tanto um manter-se encoberto quanto manter-se desencoberto (*Id.*, p.232). A relação do homem com os entes, portanto, não é de determinação do ser, mas de fazer a experiência de acontecimento do ser na clareira, em estado de compartilhamento. Tal compartilhamento, nesse contexto, é a relação com o outro – ser-aí-junto - nesses espaços de abertura do ser no mundo.

Se na primeira parte de *Ser e tempo*, o *Dasein* ocupa lugar central no desenvolvimento da pergunta sobre o ser, ainda que em um esforço de superação de sua identificação com uma essência e uma subjetividade, na segunda parte, a partir do reconhecimento do caráter historial e dos limites dos projetos existenciais, perde centralidade. A descentralização do *Dasein* se confirma nas obras tardias de Heidegger, especialmente em *A origem da obra de arte*, onde estará definitivamente colocado em relação com os outros entes. No ensaio, Heidegger volta a admitir o termo homem, agora mais tranquilamente colocado junto com os entes, e dedica uma maior atenção à abertura do mundo, e ao aparecimento do ser que nela se dá, em detrimento da questão da natureza do *Dasein*. O homem que agora volta, protagonista e guardião da clareira, não representa um retorno à subjetividade, mas um vivente, em relação, dizendo aquilo que experimenta na clareira do ser.

No nada do ser, a importância se desloca para a faticidade do mundo, para tudo que se dá na clareira, para o que ainda não sofreu determinação, para o que pode aparecer como estranho. Daí o encaminhamento para o poético, tão presente em *A origem da obra de arte*. A questão do referido ensaio não é a arte, a obra, a poética propriamente, diz o próprio Heidegger, senão uma permanência da questão do ser.

Todo o ensaio *A origem da obra de arte* move-se conscientemente, ainda que sem o dizer, no caminho da pergunta pela essência do ser. A reflexão sobre isso, o que seja a arte, é determinada inteira e decididamente apenas a partir da pergunta sobre o ser. A arte não é tomada nem como uma área de realização cultural nem como uma manifestação do Espírito. Ela pertence ao acontecer-poético-apropriante, a partir do qual se determina o “sentido do ser” (Heidegger, 2010, p.219).

Agora, se o homem pode ser tomado como constituidor do mundo, o é na medida em que se coloca como criador, quem está na clareira, no aberto do mundo, em relação com o ser e daí pode expressar/poietizar, o que já é como acontecimento: a verdade. O que encontramos em *A origem da obra de arte* é justamente esse predomínio do ser sobre o homem, lançado na clareira do ser: “não somos nós quem, por vontade própria, produz obras de arte, é a verdade que se põe em ação” (Haar, 1990, p.26).

O ente, assim, nunca se encontra em nosso poder ou em nossa representação. O ente vem ao encontro do *Dasein* no antagonismo presença e velamento. O desvelamento não é um estado existente, uma propriedade das coisas, mas um acontecimento. A clareira, a abertura do mundo para tal acontecimento. A obra, a possibilidade de evidência e permanência do ente no desvelamento. Na obra, o ser-utensílio do utensílio aparece como um “ente no todo”, dado no jogo desvelamento e ocultamento. Da verdade percebida a partir dessa duplicidade, há sempre que se admitir uma incompletude. A obra é, diz Heidegger, um dos modos essenciais de acontecimento da verdade (Heidegger, 2010, p.141). É por essa via que Heidegger dá o sentido de *poiesis*: considerando que a verdade não pode ser colhida do habitual, mas da clareira e velamento do ente, toda arte é, como deixar acontecer da verdade, em essência, *poiesis*, composição.

Digressão ao comportamento poético: “Carreteis” de Iberê

Encarada em sua essência, a arte é uma sagração e um refúgio, a saber, a sagração e o refúgio em que, cada vez de maneira nova, o real presenteia o homem com o esplendor, até então, encoberto de seu brilho a fim de que, nesta claridade, possa ver, com mais pureza, e escutar, com maior transparência, o apelo de sua essência (Heidegger, 2008, p.39).

Schuback (s/d, p.138) faz referência às considerações tecidas por Heidegger à tese de Werner Körtje, um especialista em história da arte, sobre a singularidade expressa na obra *A lebre* de Albrecht Dürer: “a lebre de Dürer, a singularidade única dessa lebre torna ‘a’ lebre tão mais intensamente real que só nela o ser lebre pode aparecer”. Destaque-se que existem várias aquarelas de Dürer com uma lebre. Nelas, importa o mundo lebre que a imagem sempre traz consigo: “o singular não é, portanto, nem o preciso e nem a unidade em seu sentido quantitativo, mas o sustentar-se em si mesmo por trazer dentro de si todo o fora de si” (*id.*, p.140).

A criação da imagem da lebre não resulta de um esforço do artista em constituir representações distintas de uma lebre real, imitações, mas demanda a captura do que se dá à visão, de um algo no que pode ser visto para então ser desenhado. Segundo Schuback, o esforço de Heidegger nos comentários sobre a obra é mostrar que a lebre de Dürer, que mostra com acuidade científica essa lebre única, aqui e agora, não imita nenhuma lebre real singular que Dürer possa ter tido diante dos olhos. Ela é, ao contrário, a “imagem” do aparecer e dar-se à visão do sentido de ser no singular. É por esse aparecer, inconstante, e nunca determinado em definitivo, que Dürer pôde pintar as várias lebres em aquarela, cada uma com uma singularidade reveladora de seu próprio

ser. É a partir dessas considerações que Schuback (*id.*, p.141) sintetiza a análise heideggeriana: “transformação do sentido de ser só se dá como aparecer. Tudo o que é, é como singular, ou seja, é fazendo aparecer na singularidade o todo de seu ser”.

É nesse mesmo sentido que aqui podemos visitar os *Carreteis* de Iberê Camargo. Ferreira Gullar (2003, p.10) apresentando Iberê: “sabia o que não queria – e o que não queria era a pintura acadêmica, medíocre e conformada”.

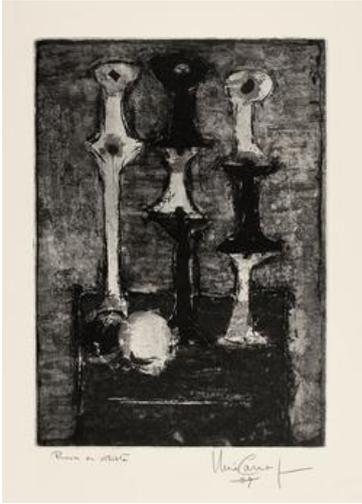
O mistério da existência, várias interrogações e uma insaciável inquietude, uma angústia profunda em relação à contradição constitutiva da condição humana são movimentos que percolam as criações de Iberê. A projeção da existência Iberê constituía a partir de uma “consciência da liberdade para se definir a si mesmo e para se reinventar por meio de cada ação praticada” (Zielinsky, 2008, p.8). Das influências carregadas pelo artista destacam-se as leituras filosóficas, a partir das quais admite que a existência escapa a todo saber objetivo, e rejeita, na esteira do pensamento existencialista, os conceitos e generalidades vagas em favor do concreto, do singular: “recusa conceitos (abstratos ou figurativos), programas e escolas artísticas (modernismo, informalismo ou vanguardismo) e as tendências a generalizações (em busca do singular, do próprio)” (*Id.*, pp.8-9). Detalha Zielinsky que a reflexão heideggeriana sobre a angústia foi manifestada obsessivamente por Iberê em correspondências, entrevistas concedidas e no que plasmou em toda sua obra.

É assim, na superação de uma pintura figurativa e conformada, que ele estabelece uma longa trajetória na arte moderna, na pintura de paisagens urbanas, na realidade transfigurada em uma atmosfera onírica. Essa trajetória é redirecionada, em certa altura de sua vida, por um acidente que impõe ao artista uma reclusão no universo limitado de seu chalé. Nas palavras de Gullar (2003, p.15), “um cenário pobre e restrito de onde terá que extrair o alimento de sua arte”. E é daí, distante da profusão da natureza, que ele passa a testemunhar o *aparecimento* do ser das coisas mínimas que o cercam, em múltiplas singularidades. O carretel, segundo Gullar (2003), Iberê faz nascer a partir de uma descoberta visual e das lembranças afetivas de sua infância. O carretel, objeto industrial, disponível – *Zuhandenheit* – passa a dar-se à visão em dissonâncias, ruptura de equilíbrios. *Vorhandenheit*, carretel simplesmente dado, manifesto em singulares possibilidades de ser, mas não reduzido à tematização. A cada novo vislumbre, uma forma de aparecer, uma inconstância admitida e desejada por Iberê. A inescotabilidade de aparecimentos dos carreteis permite a Iberê oferecê-los em múltiplas visibilidades, movimento muito distinto dos esforços do comportamento teórico que quer dar, de uma vez por todas, o ser em todo seu sentido em uma única representação. Da primeira composição da série, *Carreteis com laranjas*, aos carreteis subsequentes, Iberê opera rupturas sequenciais com a referencialidade à natureza, um rompimento com a objetividade que já vinha sendo buscado desde as pinturas de paisagens.

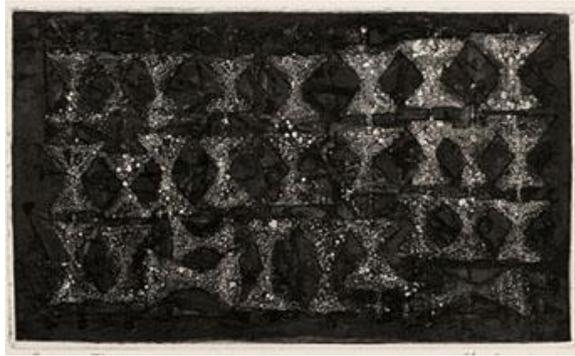
A tortuosidade no emprego da matéria não deixa clareza quanto à percepção dos elementos ali tramados, traz ao primeiro plano a ideia de um organismo nascente, violento no ato do pintor ao fazer pintura, instável para quem se defronta com eles. O trágico inculcado nesses pequenos quadros é a sua incerteza, a que funda sua elaboração, certa confusão saturada de cor e das rápidas marcas do gesto (Zielinsky, 2008, p.14).

Há, sem dúvidas, vários estranhamentos suscitados pelos carretéis criados por Iberê. Mas esses estranhamentos são, segundo defesa de Heidegger no ensaio *A origem da obra de arte*, próprios do acontecimento da verdade em obra. Iberê desejava materializar, na tela, o instante fugidio, o mistério das coisas (Camargo, 1998, p.150). Deixar o criado ser a obra, manter o ser-obra, aceitar o estranhamento é uma posição exatamente oposta à pergunta pelo caráter de coisa na obra: perguntarmos pela coisa é já tomá-la como objeto dado, interrogar a partir de nós mesmos. Se nos dirigimos à obra a partir de nós mesmos, a tomamos como objeto e queremos encontrar nela uma coisa, um habitual identificável. Por isso, nos atemos ao esforço de significação da forma. Se, por outro lado, deixamos que a obra se manifeste, podemos ser, por ela, lançados no espaço do não-habitual, na clareira. Aí, nos deparamos também com um traço e uma forma, que não remetem, no entanto, a um algo verdadeiro, mas à vibração do acontecimento da verdade.

No percurso de tentativas de destruição da referencialidade nos carretéis, Iberê conseguiu algo paradoxal, nos lembra Salzstein (2008, p.36), a saber, acalentar o motivo, ainda que desfigurando-o: “ao despedaçamento e à ruína a que não raro levou esse motivo seguiu-se sempre o empenho infatigável de rearticulação dos pedaços”. A impossibilidade de rearranjo das partes desconexas significou o fracasso da “grande arte” que ele sempre almejava. A grandeza desse fracasso estava em “seguir trabalhando com aquela superfície que se sabia provisória e, conforme se pressagiava, já incapaz de persuadir de qualquer verdade”. Algo como um deixar o ser do ente permanecer em obra, admitindo seus inacabamentos, um aparecimento que preserva um velar-se. Nenhuma fixidez definitiva, mas também nenhum aniquilamento. A matéria de Iberê, manifestada em tensões na tela, preserva mobilidade suficiente para novos acontecimentos. A mesma quebra de nexos referenciais testemunhada na série *Carretéis* se repete em outros motivos de Iberê, como a bicicleta, longe do uso, mantendo todo vigor do seu ser: “a bicicleta solitária se mostra agora inservível, fantasmagoricamente suspensa num espaço sem chão” (Salzstein, 2008, p.39).



Carreteis com frutos, Iberê Camargo, 1959
In: Fundação Iberê Camargo, 2008



Formação de carreteis, Iberê Camargo, 1960
In: Fundação Iberê Camargo, 2008



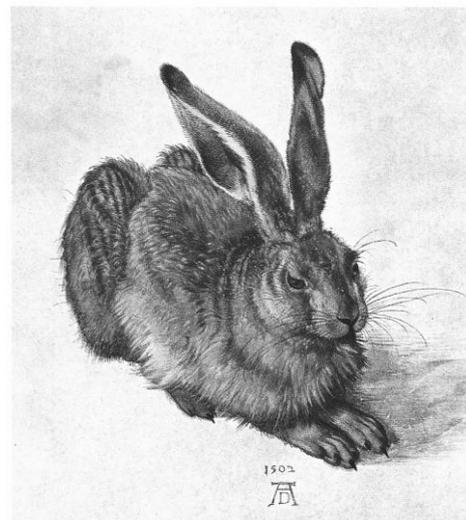
Carreteis com linha, Iberê Camargo, 1960
In: Fundação Iberê Camargo, 2008



Forma rompida, Iberê Camargo, 1963
In: Fundação Iberê Camargo, 2008



Desdobramento, Iberê Camargo, 1978
In: Fundação Iberê Camargo



A lebre, de Albrecht Dürer, 1502
In: Schuback, 2010

Na obra *Carreteis*, espaço real onde tudo acontece – desmundanização, anúncio do mundo, destaque do ser simplesmente dado, a manifestação de suas possibilidades em singulares – revela-se a verdade do ser dada à visibilidade. Além disso, o aberto na obra carrega também o mundo do *Dasein*: o artista não vê nela somente o primordial do mundo, mas a si mesmo como ser-no-mundo. Na transição de carreteis sobre a mesa a carreteis fundidos nela, e depois a carreteis flutuantes no espaço e, no extremo, a ex-carreteis, traços indeterminados, Iberê vai revelando um ser em metamorfose – o seu próprio - no vislumbre de um ser não estático, nem instrumento nem representação, um si-mesmo a cada vez, um mundo que a cada novo olhar se anuncia. Comportamento poético: aceitação da insegurança, de uma verdade que só se mostra em indeterminações, de um/uma devir/fluidez não suportados pelo comportamento teórico.

Síntese

Heidegger detalha sua crítica à interpretação de mundo de Descartes tanto em *Ser e tempo* (parte B do §18) quanto em *Que é uma coisa*. Neste último destaca a forma como o pensamento cartesiano cava um espaço nunca antes existido para o *subjectum*, o cogito singular capaz de dar notícia sobre as verdades absolutas do mundo:

O facto de o ‘eu’ se ter tornado o elemento caracterizador do que, em sentido próprio, já está antecipadamente aí para a representação (o ‘objectivo’ em sentido actual), não tem a ver com qualquer ponto de vista do eu, ou com uma dúvida subjetiva, mas com uma supremacia essencial e com uma radicalização determinada e intencional do matemático e do axiomático. [...] Até Descartes, tinha valor de ‘sujeito’ qualquer coisa que subsiste por si mesma; mas agora o ‘eu’ torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais. (Heidegger, 1992, pp.107-108).

Retomemos dessas considerações adicionais sobre a sua crítica à filosofia moderna, os prejuízos do comportamento teórico. A natureza do *Dasein*, em *Ser e tempo*, é uma contraposição à subjetividade moderna, na medida em que é ser lançado ao mundo, podendo manifestar-se em modos de ser, dos quais o comportamento teórico é apenas uma possibilidade e não a mais importante no encontro com os entes intramundanos. O ser do *Dasein* é ser-no-mundo em relações de sentido com os outros entes.

A distinção do ser do *Dasein* e dos entes, a consideração de que somente para ele pode fazer sentido a mundanidade, e a remissão das coisas à finalidade determinada existencialmente pelo *Dasein*, parece sugerir na filosofia de Heidegger, em *Ser e tempo*, aquilo mesmo que ele quis evitar: a centralidade do sujeito. No entanto, o encaminhamento feito aos modos de ser do *Dasein* para além do comportamento teórico parece evitar tal redução, salvaguardando uma forma de existência que não se impõe à coisa, mas que se volta a seus próprios modos de ser como forma de compreensão do mundo. Isso se confirma nas obras tardias, especialmente o ensaio *A origem da obra de arte*, onde o *Dasein* está descentrado, lançado nos limites de sua existência historial. O comportamento poético revela um homem em estado de compartilhamento com os outros entes, criando aberturas por onde a verdade do ser se mostre em obra.

No ponto de partida do texto, havia um interesse expresso na possibilidade da obra de arte instalar-se no mundo evitando a via da tematização. Vimos que o projeto poetizante da verdade aponta justamente para essa possibilidade de acontecimento da verdade, como desvio dos prejuízos do comportamento teórico.

Referências bibliográficas

- CAMARGO, I. Um esboço autobiográfico. In: CAMARGO, I.; MASSI, A. (Orgs). **Gaveta dos guardados**. São Paulo: Edusp, 1998.
- DUBOIS, C. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Trad. Bernardo B. C. Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- GULLAR, F. Do fundo da matéria. In: SALZSTEIN, S. **Diálogos com Iberê Camargo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp. 9-20.
- FUNDAÇÃO IBERÊ CAMARGO. **Iberê Camargo. Moderno no limite**. 1914-1994. Curadoria Mônica Zielinsky, Paulo S. Duarte e Sônia Salzstein. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2008.
- HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Trad. Idalina Azevedo e Manuel A. Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.
- _____. Ciência e pensamento de sentido. In: _____. **Ensaio e Conferências**. Trad. Emmanuel C. Leão, Giovan Fogel, Márcia S. C. Schuback. 5ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2008.
- _____. **Ser e tempo**. Trad. Maria S.C. Schuback. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2007.
- _____. A época da imagem do mundo. In: SCHNEIDER, Paulo R. **O outro pensar: sobre que significa pensar? e a época da imagem do mundo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. pp. 191-232.
- _____. **Que é uma coisa?** Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1992.
- MICHELAZZO, J. C. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. 2 ed. São Paulo: Annablume, 2010.
- SALZSTEIN, S. Ausência dos carretéis. In: FUNDAÇÃO IBERÊ CAMARGO. **Moderno no limite**. 1914-1994. Curadoria Mônica Zielinsky, Paulo S. Duarte e Sônia Salzstein. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2008.
- SCHUBACK, M.S.C. **Heidegger e a lebre de Dürer**: Uma reflexão sobre o sentido transformadora singularidade em obra. Disponível em http://www.seminariosmv.org.br/textos/marcia_sa_cavalcante_schuback.pdf, acessado em 01/06/2010.
- ZIELINSKY, M. A inquietude da arte. In: FUNDAÇÃO IBERÊ CAMARGO. **Moderno no limite**. 1914-1994. Curadoria Mônica Zielinsky, Paulo S. Duarte e Sônia Salzstein. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2008.