

---

# ENUNCIÇÃO

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

---

### Verdade e Liberdade

*Truth and Freedom*

Robson Costa Cordeiro\*

 <https://orcid.org/0000-0001-7890-0111>

**Resumo:** A liberdade será aqui pensada como a essência da verdade, a liberdade de deixar-ser, de estar aberto para o encontro com as coisas em seu próprio abrir-se, doar-se. Mas longe de ser pensada como algo pertencente ao arbítrio humano, à sua capacidade de livre escolha, a liberdade é o fenômeno de virada para o aberto, quando o próprio aberto se vira para nós e nos mira, contemplando. Essa mirada, no entanto, só pode ocorrer porque já nos encontrarmos de saída e na maioria das vezes na dissimulação e na errância, na não-verdade, no velamento do que se desvela. No encobrimento do que se vela e na errância junto aos entes, visando procurar impor o domínio propositado da subjetividade na antecipação calculadora do mundo, vai se insinuando aquilo de que procuramos escapar para nos refugiarmos junto ao controle e à segurança dos entes, que é a liberdade como chamado e apelo para ir ao encontro das coisas, que nos vincula e ata ao seu livre aparecer e mostrar-se, sempre imprevisível e incontrolável.

**Palavras-chave:** Heidegger; verdade; liberdade.

**Abstract:** *Freedom will be thought of here as the essence of truth, the freedom to let oneself be, to be open to encountering things in their own opening, giving oneself. But far from being thought of as something belonging to human free will, to its capacity for free choice, freedom is the phenomenon of turning toward the open, when the open itself turns toward us and looks*

---

\* Professor Titular do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. É autor dos seguintes livros: “À Escuta da Linguagem: Um Colóquio entre Heráclito, Hölderlin e Heidegger.” 1. ed. João Pessoa: Rubaiyat Edições, 2021, 127p; “Espírito de vingança e redenção da vontade em ‘Assim falou Zaratustra’”. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, 163p; “O Corpo como grande razão: Análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche.” 1. ed. São Paulo: Annablume, 2012, 254p e “Nietzsche e a Vontade de Poder como arte: Uma leitura a partir de Heidegger.” João Pessoa: Editora UFPB, 2010, 118p.

*at us, contemplating. This looking, however, can only occur because we already find ourselves, from the outset and most of the time, in dissimulation and wandering, in non-truth, in the veiling of what is revealed. In the concealment of what is veiled and in the wandering among beings, aiming to impose the purposeful dominance of subjectivity in the calculating anticipation of the world, that from which we seek to escape in order to take refuge in the control and security of beings is insinuated, which is freedom as a call and appeal to go towards things, which binds and ties us to their free appearance and showing themselves, always unpredictable and uncontrollable.*

**Keywords:** *Heidegger; truth; freedom.*

A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade. (Heidegger, *Sobre a essência da verdade*).

A palavra verdade está relacionada muito particularmente ao conhecimento, à ciência, ao domínio técnico e instrumental do mundo, às descobertas dos diversos domínios do saber humano, ao poder de desbravar e conhecer a realidade em seus múltiplos e diversificados aspectos. É também de importância fundamental, servindo como guia e norte para o domínio prático, para a ação moral, determinando os critérios para a ação justa, para a convivência social e política, pois o verdadeiro parece ser também o bom e o justo. Há também a verdade na arte, na criação artística e também na fé religiosa. E em épocas de domínio das Fake News, a verdade parece nunca ter sido algo tão necessário. Na filosofia não é diferente, sendo aí a palavra verdade também decisiva, embora com ela a filosofia busque uma determinação diferente, que é a essência da verdade. Com isto nós nos deparamos com outra palavra decisiva, “essência”, para procurar dizer o que é a verdade, ou seja, para procurar dizer o que é a “verdade” enquanto tal. Mas o que seria este “enquanto tal”? Poderíamos também dizer: verdade enquanto verdade, o que parece não ajudar muito. Continuamos, portanto, em uma enorme dificuldade para entender o que isto quer dizer. Como um dos muitos filósofos que se debruçaram sobre esta questão, Heidegger, no texto “sobre a essência da verdade”, diz que o que ele procura neste texto não é a verdade da pesquisa científica ou técnica, da conjectura política ou econômica, da experiência prática da vida ou mesmo da fé religiosa. O que ele

procura tratar decisivamente neste texto é da essência da verdade ou, conforme já foi dito, da verdade enquanto tal.

Mas isto, sem dúvida, soa como algo muito abstrato, fugidio, vago, dando a aparência de não ter nenhuma relação com o real. Que importância teria então uma coisa tão vaga e abstrata diante dos problemas reais e sérios da existência? Não seria, portanto, algo profundamente inessencial? Decerto, mostra Heidegger, que estas objeções estão corretas. Mas o que elas exprimem, pergunta ele? Ora, o simples “bom senso”, e, conforme dizia Hegel, desde a ótica do senso comum a filosofia é o mundo às avessas, que vê o que o senso comum não pode ver e que, sendo assim, não pode e nem deve ter a intenção de refutá-lo, pois isto já seria uma falta de “bom senso”. Além disso, Heidegger também diz que a própria filosofia também se movimenta muitas vezes no nível do senso comum, da evidência, “da revolta do ‘evidente’ contra tudo o que exige ser posto em questão.”<sup>1</sup> E este é um alerta muito importante, porque talvez nós estejamos também nos movimentando aqui no domínio do evidente, daquilo que já se estabeleceu sobre o pensamento de Heidegger e que já virou senso comum.

Verdade (*Wahrheit*) e liberdade (*Freiheit*). Não se trata de duas palavras meramente justapostas, como se o propósito fosse falar de uma e depois de outra. Não. A verdade é a liberdade. Mas como entender neste sentido a liberdade. A liberdade não seria algo que diria respeito ao poder do homem, ao seu livre arbítrio? Nesse sentido, não seria algo demasiado subjetivo, particular e, portanto, arbitrário? Sendo assim, não seria algo que se encontraria de modo mais distante e afastado da verdade? A verdade não seria o mais objetivo e, portanto, o mais distante do arbítrio, da passionalidade, da subjetividade? Heidegger, no entanto, diz em “Sobre a essência da verdade: “A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade.”<sup>2</sup>

Mas como podemos entender este acontecimento da liberdade enquanto poder deixar-ser o ente, poder deixar que o próprio ente se manifeste desde ele mesmo? Ser livre não seria não estar coagido a nada? E o ente no seu manifestar-se desde si mesmo não é o que exerce

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: *Heidegger: Coleção os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 131.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 137.

sobre nós o maior jugo, pelo impor-se de sua presença? E não há também o jugo exercido pelo retraimento, pelo pudor e o recato do ser, que está sempre numa despedida do ente? É preciso ver que o pudor e o recato do ser não são categorias morais, mas uma forma de sua preservação, pois daquilo que “é”, que já está presente, o ser já se encontra em fuga. O *Dasein*, por seu lado, na maior parte das vezes e sem se dar conta, vive em uma atração pelo ente e em uma fuga do ser. Mas o aberto, como aquilo de que sem se dar conta foge, pode lhe ser virado, revelando-se para o *Dasein*, então, como aquilo que exerce sobre ele um desassossego e lhe provoca um descomunal espanto, como promessa de nascimento e desocultamento (*alétheia*).

Sendo assim, parece se mostrar que o retraimento também tem a sua abertura, ou seja, que o noturno também tem o seu brilho, a sua luz. Isto quer dizer que as palavras aberto, abertura, clareira, *alétheia*, não dizem respeito somente ao desvelado, ao reino do que aparece, a Apolo, mas também e, sobretudo, ao que se encobre, pois a força está no encobrimento, que é também luminoso, podendo se deixar ver como o que se vela, se encobre. Mas como ser livre e estar conforme, na medida do que aparece e se encobre? A liberdade parece que nos alcança quando nos ata e vincula ao próprio desencobrir-se das coisas, o que exige, contudo, a escuta do silêncio, do retraimento do ser em todo ente, que deseja, em seu retraimento, vir à superfície, tornar-se luz e vereda de luz. O desejo do homem, o seu *pathos*, que é a realidade da liberdade — que não é a *hybris* da especulação e do poderio do intelecto, pois diante desta o divino se retira como forma de se proteger — quer sugar e trazer para o alto, tornando visível, toda essa profundidade, conforme dizia Nietzsche no discurso *do imaculado conhecimento*.<sup>3</sup>

A conferência “sobre a essência da verdade” (“Vom Wesen der Wahrheit”), de acordo com a própria ambiguidade que envolve a preposição “von” (de, a partir de), começa falando sobre a verdade, ou seja, sobre aquilo que seria o conceito corrente de verdade, sobre aquilo que já pressupomos quando utilizamos a palavra verdade. De acordo com estes pressupostos o lugar da verdade seria o juízo, a proposição, e a essência da verdade residiria na concordância da proposição com a coisa. Estes pressupostos filosóficos da verdade, que são atribuídos a Aristóteles, constituiriam o lugar da verdade como sendo a linguagem

---

<sup>3</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 136.

(proposição) e a sua essência como a concordância. E vigora nessa compreensão, portanto, um determinado pressuposto do que seria a linguagem e a concordância. Linguagem seria juízo, enunciado, e a concordância o estar de acordo do dizer com aquilo ao que o dizer se refere, ou seja, ao real, à coisa, a “res”.

O acordo, a concordância, seria, portanto, a relação entre duas coisas ou entes já pressupostos antecipadamente, o enunciado de um lado e a coisa propriamente dita do outro. De um lado o sujeito que elabora a linguagem, utilizando-se dos sons e signos linguísticos para designar a coisa, o real, o mundo, que se encontraria do outro lado, fora do sujeito. Deste modo, o que teríamos seriam apenas símbolos das coisas, palavras, signos, como instrumentos para designar o que se encontra fora e que não pode comparecer por si mesmo à nossa consciência. A verdade seria o acordo do que enunciamos, por exemplo, “a pedra é dura”, com a dureza da pedra que constatamos na realidade, na pedra em si mesma que se encontra aí diante.

E como seria possível contestar essa compreensão de verdade? Ela é tão evidente que parece impor-se por si mesma. Por isso Heidegger na introdução da preleção já tinha alertado para o fato de que a filosofia também se movimenta no domínio do evidente e da revolta contra o que exige ser posto em questão. Essa compreensão sobre a verdade decerto é correta e muito acertada e Heidegger não pretende refutá-la. O que o seu texto procura fazer é ir insinuando neste falar sobre, o “partir de”, o “de onde” vem e pode vir este “falar sobre”. E o que isto quer dizer? Vejamos o exemplo já dado da pedra.

O que Heidegger quer mostrar é que só podemos falar “a pedra é dura” porque pedra já se mostrou, seja como aquilo que é para fazer o alicerce de uma casa, como o que é para sentar em algum lugar ermo, como o que é objeto de análise mineralógica pelo cientista, como o que é para apedrejar alguém, para esculpir uma estátua de Rodin, para servir de inspiração para um poema de Drummond. Pedra só aparece como pedra, ou seja, como o que é “para algo”, para o *Dasein*, que sempre já se movimenta desde um descobrir-se das coisas, desde um modo ou sentido desde o qual as coisas lhe vêm ao encontro. Em “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica”, Heidegger mostra que embora o lagarto esteja se aquecendo em cima da pedra, a pedra não aparece como pedra para o lagarto, nem o sol como sol, assim como a vergôntea não aparece como vergôntea para o escaravelho, mas talvez

como um “caminho de escaravelho”, como caminho do que vai se apresentando para o escaravelho como o que é comestível.<sup>4</sup>

O que importa para Heidegger é saber de “onde recebe a enunciação apresentativa a ordem de se orientar para o objeto, de se pôr de acordo segundo a lei da conformidade?” É também saber “por que é este acordo co-determinante da essência da verdade?”<sup>5</sup> O acordo, a conformidade, segundo o que procuramos mostrar acima, diz respeito ao “desde onde”, que nos permite falar sobre alguma coisa e que é a compreensão originária, a orientação, o sentido, o mundo em que sempre já estamos e que nos mostra, segundo o exemplo citado, a pedra como pedra, ou seja, a pedra nos seus mais diversos modos de mostrar-se, vir a ser pedra. O acordo é entre o *Dasein* e a orientação de sentido doadora de um mundo, ou, melhor dizendo, a orientação de sentido que já é mundo. É esta doação prévia que nos instaura como livres, diz Heidegger, mas para isso ser possível precisamos acolher o que se doa como medida vinculadora, precisamos nos ater ao que nos coage, nos vincula, precisamos ser livres desde o que para nós exerce um jugo, uma coação. A conformidade, portanto, do modo como a entende Heidegger, se funda na liberdade, que é a essência da verdade. A liberdade, desse modo, é a palavra decisiva para pensarmos a verdade.

Este poder ater-se à abertura do ente, que é a liberdade, é um comportamento. Através deste comportamento (*Verhalten*), o *Dasein* se abre para a coisa em seu doar-se. Isto vai ter a seguinte implicação: Para haver encontro é preciso, por um lado, haver quem receba o dom e, por outro lado, é preciso que a coisa permaneça como o que é em si mesma em seu manifestar-se. Mas isto não nos levaria a um dualismo: O *Dasein* de um lado, a coisa do outro, o *Dasein* de um lado e o mundo, o real, a *res*, de outro? A relação, a concordância, desse modo, seria entre duas coisas previamente dadas, o *Dasein* e a coisa, o ente? Como ficaria então a estrutura ser-no-mundo? Não estaria assim essa estrutura desestruturada, desatrelada, desmantelada? E o comportamento? Seria uma atitude do sujeito, psicológica ou epistemológica? Tentemos, nesse emaranhado de questões, encontrar um fio condutor a partir do questionamento acerca do que seria para Heidegger o comportamento.

---

<sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude e solidão*, Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 229.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*, p. 136.

Comportamento quer dizer o poder ater-se, relacionar-se com algo ou com alguém, o que exige uma relação com o ser e uma “conduta” para com o ente, que caracteriza a postura que só diz respeito ao homem, ao *Dasein*. Ora, mas parece também ser possível constatar que o animal tem um comportamento, seja com relação à caça, à presa, ao alimento, ao sexo, ao seu meio ambiente, e que ele também parece se relacionar, digamos, socialmente, como por exemplo, na sociedade das abelhas, das formigas. Conforme mostra Heidegger em “Os conceitos fundamentais da metafísica”, o lagarto procura a pedra, se aquece ao sol, o que parece indicar um comportamento em relação ao ente.<sup>6</sup> Mas a questão é se a pedra e o sol aparecem para o lagarto enquanto pedra e sol, e também se o animal pode transpor-se para o interior de outro animal e ter pelo outro simpatia, antipatia ou indiferença, o que é próprio do *Dasein* como ser-com. Por isto, quando se refere aos animais, Heidegger utiliza muitas vezes a expressão “sich benehmen” (portar-se), pois o comportamento do animal não exige conduta, pois não estão aturdidos, cativados pelos objetos circundantes, visto que não percebem algo como algo. Pode-se ressaltar, contudo, que o estar aturdido, entorpecido do *Dasein*, pode significar, muitas vezes e até em sua maior parte, o estar entorpecido pelo mundo das ocupações, esquecido do ser e do doar-se das coisas que vêm ao seu encontro no aberto. E que este fenômeno vem instalar o *Dasein* no domínio da errância e no caminho da não-verdade, conforme mostraremos adiante, tornando-se o aberto aí fechado para ele.

Uma impressionante comparação do comportamento do animal com o comportamento do homem pode ser visto, por exemplo, na oitava elegia de Duíno, de Rilke, em que é dito logo nos versos iniciais: “Com todos os olhos a Criatura vê o Aberto. Só os nossos parecem invertidos e postos ao redor, como armadilha, em torno de sua livre saída.”<sup>7</sup> O que estaria Rilke aí pensando com a palavra “Aberto” (*Offene*)? De acordo com Heidegger, que utilizou como documento uma carta de Rilke escrita para um leitor russo que o tinha interrogado acerca de sua elegia, Rilke mostra que deve compreender o aberto

...de tal modo que o grau de consciência do animal o insere no mundo, sem que ele coloque o mundo diante de si, como nós o fazemos a cada momento. O animal está *no* mundo. Nós

---

<sup>6</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude e solidão*, p. 228.

<sup>7</sup> RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 185.

ficamos *diante* dele através da viragem e do desenvolvimento característicos da nossa consciência.<sup>8</sup>

Com isto Rilke quer dizer que o animal não interpõe como o homem o domínio da consciência na representação das coisas. Nesse sentido, o animal veria com todos os olhos o Aberto, pois não representaria as coisas, mas as veria diretamente. É muito difícil, contudo, saber o que seria para o animal este ver diretamente. Rilke acrescenta ainda que o aberto não se refere ao céu, ao ar ou ao espaço, que também são para quem observa e julga “objetos”, logo, portanto, algo opaco e fechado. Por isso ele vai também dizer na carta que “o animal, a flor, admitamo-lo, é tudo isso, sem se dar conta, e tem, por isso, diante de si e sobre si esta liberdade indescritivelmente aberta”<sup>9</sup>, que apenas encontra um equivalente em nós nos primeiros instantes de amor ou na ascensão a deus.

O *no*, de *no* mundo dos animais e das plantas significa estar inserido obscuramente no aberto, sem se dar conta, sem saber, sem ver. O que importa aqui mais diretamente é compreender que o Aberto pensado nesta elegia por Rilke não seria aquilo que Heidegger compreende como a abertura do ser, como o desvelamento, o âmbito próprio da verdade (*alétheia*), que constituiria para o *Dasein* o lugar da liberdade, no sentido de poder acolher o livre manifestar-se das coisas desde elas mesmas. Rilke, nesse sentido, seria nesta “Elegia” ainda um poeta metafísico, que teria, segundo Heidegger, se inspirado na vontade de vontade de Nietzsche na sua formulação do que seria o Aberto. No sentido heideggeriano, portanto, o aberto de Rilke não seria o espaço da verdade e da liberdade, no sentido do espaço de doação do ser que só se clareia para o *Dasein*. Embora estejam livres do querer impositivo da representação consciente, o animal e a planta, contudo, não podem perceber o aberto como aberto. Dizer que o animal vê com todos os olhos o Aberto significa somente dizer que ele não vê as coisas como representações, pois não tem olhos disposto ao redor do aberto para capturá-lo na armadilha da consciência. O animal vê com todos os olhos o aberto, mas, contudo, não vê o aberto como aberto, como o que se abre, e, assim, nunca pode ser livre e estar na verdade.

---

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martin. “Para quê poetas?” In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 328.

<sup>9</sup> *Ibidem*.



O que Rilke parece apontar nessa oitava elegia é para a indigência do homem moderno, que com o seu impor propositado do cálculo e da dominação do mundo vai se excluindo cada vez mais dele, da sua abertura. O aberto vai se tornando aí fechado e opaco para o homem, instalando ao seu redor a dissimulação e a errância, conforme Heidegger vai mostrar na conferência “sobre a essência da verdade”. Mas Heidegger, contudo, também encontra na poesia de Rilke outra compreensão do Aberto, conforme ele mostra em “Para que poetas?”, ao referir-se aos “versos improvisados” de Rilke:

...o que por fim nos abriga,  
É o nosso desamparo, e que  
Ao aberto assim o virámos, vendo-o ameaçar,  
Para que, algures no círculo mais vasto,  
Onde a lei nos toca, o aceitemos.<sup>10</sup>

O Aberto, a abertura é para Heidegger a verdade (*alétheia*), que significa também o desencobrimento do que sempre se vela, se retrai, a clareira como o iluminar, o impor-se de uma presença, que não é um simples aparecer, como o aparecer de alguém ou de algo, mas um impressionar. O aberto é um súbito e inesperado clarão que governa tudo o que é. Mas em meio a este clarão, temos a indigência da noite do mundo, a retirada dos deuses, como o impor-se propositado da objetivação. E são os próprios deuses que se retiram, retirando, com o seu retiro, os seus vestígios, os vestígios dos deuses foragidos. Heidegger vai chamar este fenômeno de retirada de dissimulação e errância. Mas a errância, contudo, pode se saber errância quando a viramos para o Aberto, ou seja, quando podemos vê-la como a própria ameaça, como o supremo perigo, como a imposição do domínio que procura encobrir todo autêntico desamparo do homem no Aberto do ser, encobrimo o Aberto como Aberto. No entanto, não somos nós, os homens, que executamos a virada, mas sim somos aqueles que são virados e colocados na abertura do Aberto.

A memória da pátria distante, do Aberto, pode acontecer pelo exaurir-se da vontade de domínio, ao revelar de onde essa vontade provém, ou seja, o “de onde”, a “origem”, pois, se desejamos dominar e controlar é porque, sobretudo, em nossa origem estamos na indigência de não ser, assolados pelo Nada no *aí*, pelo ser em seu encobrimento, que é aquilo

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 318.

de que nos distinguimos e que, ao mesmo tempo, constitui o que de mais íntimo somos, a nossa intimidade (*Innigkeit*). Na própria fuga, portanto, se faz pressentir isso de que fugimos, que é a dolorosa coação exercida pelo Aberto, o que mostra que a memória da pátria distante e o exaurir-se da vontade de domínio só acontecem porque o Aberto, a abertura do ser, a verdade, já nos olha. O pressentimento dessa pátria distante Nietzsche irá chamar de *Sehnsucht* (anseio), que é a dor da pátria distante, mas que insiste em uma proximidade.

Hölderlin irá chamar esse fenômeno de luto, mas que não é luto como lamento e lamúria pela perda, mas sim de alegria pelos deuses vindouros, pela aproximação do que está para descobrir-se, do que está em gestação, plenamente assentado em si mesmo, pronto e maduro para desvelar-se. No luto diante da fuga dos antigos deuses, na renúncia de poder invocá-los, pode ir se preparando, ao mesmo tempo, uma invocação dos deuses vindouros, um regresso à pátria, e neste regresso pode ser concedido ao homem um ânimo inquebrantável diante do incontrolável, um poder permanecer junto ao divino enquanto divindade não realizada (*léthe*, encobrimento). Para o homem se dá proximidade (verdade, desencobrimento) e distância (não-verdade, encobrimento) com o Aberto, e, mantido nesta tensão, ele suporta esta disputa como um cuidado (*Sorge*), sendo o que cuida e guarda este fruto “mais proibido”, que cada um deve saborear em último lugar, com inocência.

A essência da verdade é a liberdade porque só na livre vinculação ao que quer se mostrar, descobrindo-se, o homem pode criar alguma coisa, fazer aparecer algo pela primeira vez. A liberdade é deixar-ser o ente desde ele mesmo, o que, contudo, não indica apatia, omissão ou mesmo indiferença, mas, antes, uma entrega, um pertencimento. Deixar-ser o ente é “entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado.”<sup>11</sup> Quando diz que o ente traz consigo o aberto e que nele entra e permanece, Heidegger não está entendendo que o ente é uma coisa (*res*), que traz outra coisa consigo, o aberto, como algo no qual ele entra. O ente é o aberto, a sua abertura, que é o seu modo de surgir, aparecer como o que é para algo. O comportamento do homem, como vimos, está aberto sobre o ente, e por isso o homem é livre,

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*, p. 138.

porque pode entregar-se ao que desde si mesmo se abre e instaura um mundo, um sentido de ser.

A liberdade, portanto é ambígua, pois ao deixar-ser nos encontramos frente ao ente desencoberto e encobertos para o ser que se dissimula; mas, ao mesmo tempo, e na própria lida com os entes desencobertos, vai se insinuando o encobrimento. Isto acontece porque aquilo que se vela, o mistério, o aberto, é virado para nós, conforme dizia Rilke em seu poema. É por isso que o velamento, enquanto não-verdade, não-desvelamento, constitui “a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade.”<sup>12</sup> O velamento, portanto, não é consequência do conhecimento sempre parcelado do ente, do fato de que uma parcela do ente está encoberto, mas haverá de ser desencoberta pela poder da *ratio*. O velamento indicado por Heidegger não é do ente e de suas propriedades. O não-desvelamento, a não-verdade, não é uma deficiência, algo negativo, mas é aquilo que pertence de modo mais autêntico à essência da verdade. Pertence como o ainda não experimentado e inexplorado da verdade do ser, que no pudor do seu retraimento se vela, retirando-se para se proteger.

Aí acontece a dissimulação, como o velamento do que se dissimula, pois sequer sabemos e nos damos conta da dissimulação como dissimulação. Mas aí acontece também a errância, a insistência junto aos entes, o insistir em impor-se como sujeito e medida para todas as coisas, desviando-se do mistério e dirigindo-se para a realidade corrente. Diante desse domínio que procura impor sobre as coisas para assegurar-se delas e de si mesmo como aquele que tudo pode e domina, como poderia o homem saber do que se dissimula, se isto lhe está velado? É importante ver que na errância o velamento não tem o sentido do que protege, mas sim do que tolhe e deturpa. E isto porque o velamento do que se dissimula é ambíguo, pois pode tanto proteger e conservar a possibilidade do divino, como divino ainda realizado, como tolher e deturbar, reduzindo tudo à esfera do domínio e controle do ente.

Na errância acontece o tolhimento, através do impor-se propositado da dominação sobre o ente, que exerce sobre nós o seu fascínio, o fascínio de sermos aqueles que dominam e controlam. No entanto, no exercício deste enorme poder de domínio e controle nos encontramos no desamparo do ser, do aberto, que para nós recua, mantendo distância. Em

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 141.

sua poesia Rilke também fala de outro sentido de desamparo, que acontece quando o aberto é virado para nós e nos encontramos diante dele, desamparados e no risco. Desamparo e risco querem aí dizer outra coisa. O desamparo significa aí a não imposição do amparo da dominação e da representação calculadora. O risco aí não é o risco da errância junto aos entes, mas o arriscar-se mais, o arriscar-se por um sopro mais, isto é, o arriscar a saga do dizer, que é o risco de, correspondendo ao ser em seu retiro, ter que testemunhar-lhe, como supremo anúncio da liberdade, pois aqui se é livre por nada, não visando domínio ou controle. A liberdade não significa aqui estar livre do jugo da natureza por poder controlar e dominar através da técnica e da ciência as forças naturais. Liberdade é deixar-ser o ente, respeitando o pudor do seu retiro, o que implica a possibilidade de estar na dissimulação e na errância, na não-verdade, como o que é próprio da essência da verdade, pois, ao deixar ser, o que temos é um determinado ente particular que se expôs, mostrando-se.

Desse modo, temos que o nosso desencobrir, para ser livre, precisar estar na medida e na limitação daquilo que por si mesmo se desencobre. Mas ao desencobrir, contudo, já colocamos em curso o encobrimento, pois o que desencobrimos é sempre algo particular, singular. O deixar ser, nesse caso, como ação desencobridora, preserva a dissimulação do ente velado como tal em sua totalidade, que Heidegger irá chamar de mistério (*Geheimnis*). O mistério não diz respeito ao que não é conhecido acerca deste ou daquele ente, mas sim ao fato de que o mistério enquanto dissimulação do que está velado governa atravessando o *Dasein*. O mistério é a não-verdade como o que está vinculado à essência da verdade.

Quando o mistério, contudo, passa a ser compreendido como uma obscuridade ou enigma relativo a uma questão da vida corrente, enquanto um limite que acidentalmente se anuncia, referente a algo que ainda desconhecemos mas que podemos vir a conhecer e desencobrir, “a dissimulação como acontecimento fundamental caiu no esquecimento.”<sup>13</sup> Temos aí o esquecimento, o velamento da própria dissimulação. A dissimulação, o mistério, contudo, não desaparece com esse esquecimento, continua sendo o que possibilita a relação do *Dasein* com o ente. Mas de que modo o mistério esquecido pode possibilitar a relação do *Dasein* com o ente? Possibilita ao nos encaminhar para a realidade do que é corrente, para a nossa in-sistência junto ao ente. O mistério nos impele para a nossa petrificação junto aos

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*, p. 142.

entes, para o nosso vaivém de um objeto ao outro, constituindo este impelir o modo próprio da presença da dissimulação esquecida.

A dissimulação do que se vela e a errância pertencem, portanto, à essência da verdade. Na abertura da errância, o deixar-ser o ente significa objetivá-lo, subtraí-lo do mistério do ser para a dominação, pois o mistério, ao ser velado, não está liquidado, mas opera, tem uma presença própria como imposição da dominação calculadora. A errância, contudo, não é casual, mas pertence à constituição íntima do homem, dominando-o e levando-o a se desgarrar. No entanto, a errância contribui para que o homem não se deixe levar pelo desgarramento quando pode provar, ter a experiência da errância como errância, o que ocorre, conforme vimos, quando não desconhece o mistério do *Dasein*, quando o aberto lhe é virado. Isto significa dizer que a liberdade só atua na errância, quando a sua possibilidade é liberada pela indignância do constrangimento, pela própria opressão exercida pela indignância, como o que nos ameaça, como necessidade inevitável que irrompe do solo da ausência. Para isto ocorrer é preciso não sair da situação de errância, mas afundar nela, ir ao seu fundo, para poder ver que o seu movimento é o movimento de desgarramento.

Isto começa a acontecer quando o homem deixa de perceber que vivia em uma situação normal, positiva, de progresso e desenvolvimento e vai dando-se conta da indignância de sua segurança, do seu ímpeto desenfreado em querer estabelecer medidas de segurança e controle sobre a vida que vai crescendo descontroladamente, chegando ao cume, à saturação, o descontrole do querer impor controle, permitindo-lhe experimentar que esta sua imposição é algo que lhe é imposto, gratuito, como desvelamento e abertura do ser. A liberdade, para o *Dasein*, consiste em poder experimentar o próprio mistério da errância, o ser da errância que lhe estava velado. O seu poder agora é estar desamparado diante dessa presença que o impressiona, sabendo não ter poder diante dela.

Neste momento, abre-se para o *Dasein* a experiência do sentir-se seguro no desamparo, isto é, de sentir-se seguro sem nenhum amparo da segurança. Agora sim, abre-se para ele a experiência da liberdade, como poder de acolher livremente o aberto que lhe é virado. Abre-se com isso para ele a experiência originária da verdade como liberdade, como algo que vai se constituindo no caminho, ou seja, na *ek-sistência*, como uma conquista de, na errância e desde a errância, conseguir experimentar o aberto, estando sempre no risco da deturpação e do nivelamento da experiência originária. E isto porque na *ek-sistência* o

homem está submisso, ao mesmo tempo, diz Heidegger, ao reino do mistério, que é a não-essência original da verdade, a dissimulação do que se vela, e à ameaça que irrompe da indigência da errância. Essa dupla forma de não-verdade, a dissimulação e a errância, atravessam governando a existência do homem.

O homem é livre porque pode deixar vir a estar presente nele o ausente retraído, porque pode deixar acontecer nele a experiência da verdade, o súbito emergir do velado, o vir à superfície do profundo, da mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade. Heidegger mostra que “é no pensamento do ser que a libertação do homem para a *ek-sistência*, libertação que funda a história, alcança a sua palavra.”<sup>14</sup> Alcançar a palavra quer dizer: torna-se visível, mostra-se para o homem o fundamento de sua própria *ek-sistência* que funda a história. Se a história do homem ocidental é a metafísica, enquanto interrogação pelo ser do ente, como busca de sua própria origem, do seu próprio lugar, que apresenta o ser na total identidade com sua presença, esquecendo a diferença do que se retrai em todo mostrar-se como o que atua em todo desvelamento, a essência da filosofia, que é a verdade e a liberdade, não rompe o velamento, antes o traz para dentro da abertura da compreensão, para a palavra, virando-o. Por fim, para concluir, e para que possamos talvez ter uma imagem um pouco mais clara do que seria essa virada, vamos lembrar as palavras de Nietzsche em *Humano, demasiado humano I*, 20:

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então*, se faz necessário, porém, um *movimento para trás*... os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista.<sup>15</sup>

Neste *movimento para trás*, a libertação do homem funda a verdade e a história, deixando-a alcançar a sua palavra. A história aqui é o começo de uma nova história, que o *passo para trás* inaugura. Superar a metafísica não é simplesmente libertar-se dela, lançando-lhe um olhar de superioridade, mas, antes, entrar mais profundamente nela, afundando no seu

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, p. 30.

sem fundo. É por isso que no final da pista onde se encontra a metafísica em sua cumulação se faz necessário virar para poder superá-la, pois não superamos algo quando apenas nos livramos dele. Virar significa fazer o movimento de volta por toda a metafísica a partir do que agora é propriamente o fundamento: O aberto, o sem fundo, que foi virado para o *Dasein*. Não podemos simplesmente superar a metafísica lançando para ela um olhar de superioridade, como se ela fosse um terrível mal, uma grave doença da qual conseguimos nos libertar. Antes disso, é preciso observar que a metafísica é a nossa própria história, a história do Ocidente, da Europa, que o passo para trás vai percorrendo de volta e iluminando. Este passo para trás indica que só superamos a metafísica quando formos livres para a sua verdade, para o fundamento de sua história, que é o sem fundo, o aberto.

### **Referências bibliográficas**

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude e solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas? In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: *Heidegger: Coleção os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1961.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e elegias de Duíno*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1989.

Recebido em: setembro de 2024.  
Aprovado em: novembro de 2024.