

Perder-se na escuridão

To get lost in the darkness

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID42640

Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

fontes.teixeira@unifesp.br

Resumo: Neste artigo, abordo o sentido da escuridão a partir de uma reconstrução do problema da verdade no pensamento de Martin Heidegger. Analiso o desenvolvimento da concepção de verdade em conferências e cursos pronunciados entre 1921 e 1932, observando: (i) o problema da verdade; (ii) a verdade enquanto desvelamento; (iii) a essência da verdade e o abandono do desvelamento; e (iv) a escuridão como metáfora para a essência do desvelamento. Ao final do trabalho, demonstro a relação entre o mistério do velado como essência da verdade enquanto desvelamento e a tensão entre saber e não-saber sobre a vida e a morte.

Palavras-chave: Escuridão, Essência, Heidegger e Verdade.

Abstract: In this article, I address the meaning of darkness through a reconstruction of the problem of truth in Martin Heidegger's thought. I analyze the development of the concept of truth in lectures and courses delivered between 1922 and 1932, focusing on: (i) the problem of truth; (ii) truth as unconcealment; (iii) the essence of truth and the abandonment of the unconcealment; and (iv) darkness as a metaphor for the essence of unconcealment. In

the final part of the article, I demonstrate the relationship between the mystery of concealment as the essence of truth as unconcealment and the tension between knowing and not-knowing about life and death.

Keywords: Darkness, Essence, Heidegger, and Truth.

Considerações iniciais

Perder-se na escuridão é um passo incontornável para o pensamento filosófico. Tanto que, quando Platão (1988, p. 20) afirmou que a admiração é a verdadeira característica do filósofo, ele não parecia ter em mente uma estupefação com a aquisição de um saber qualquer. Antes, ele deixou entrever o espanto diante do desconhecido — um arrebatamento que causa vertigens (σκοτοδινιῶν); isto é, que faz a pessoa desorientar-se, ou rodopiar (δίνῃ) na escuridão (σκότος).

Não é nenhum absurdo sugerir, portanto, que Platão mostra-se, em última instância, mais interessado pelo que há de incógnito do que pelo conhecimento. Analogamente, revela-se, em outros momentos, mais cativado pelo mistério da morte do que pela facticidade da vida. Afinal, “(...) quando uma pessoa se dedica à Filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto.” (Platão, 1972, p. 52), dirá ele. Logo, pode-se inferir que, para Platão, preparar-se para a morte, ou engajar-se na filosofia, passa por uma relação de entusiasmo, não exatamente com as luzes da sabedoria, todavia com o inevitável encontro com a obscuridade de um não-saber.

Com isso em mente, talvez fiquem mais palatáveis as palavras de um ainda jovem Martin Heidegger, quando da morte de Max Scheler, em maio de 1928. Ao receber a notícia

do falecimento, momentos antes de iniciar uma conferência em Marburg, ele teria dito: “Mais uma vez o caminho da filosofia perde-se [na escuridão]” (Safranski, 2013, p. 500). Longe de expressar um pêsame simplório e esvaziado de reflexão, Heidegger evocou, em sua homenagem a um Scheler que tanto admirou quanto criticou, o aspecto mais essencial da filosofia, em plena harmonia com Platão, a saber: perder-se na escuridão.

Quase meio século mais tarde, em maio de 1976, esse mesmo desconhecido voltaria a assombrar a filosofia — desbussolando-a, desta vez, com a morte de Heidegger.

Um amigo próximo a Heidegger, Bernhard Welte, relatou que ele, já preparado para morrer, havia requisitado um enterro religioso. Por estranho que possa ter soado um pedido assim, vindo de alguém há muito tempo desligado da Igreja, seu argumento era de que “É preciso pensar historicamente. E onde tanto se rezou, o Divino está próximo de maneira muito especial.” (Idem, *ibidem*). Welte explicou ainda que, naquele momento, “(...) pairava também um pensamento eckhartiano de que Deus é igual a nada” (Id., *ibid.*). E assim, novamente, aurora e crepúsculo encontraram-se; e a escuridão que havia dado vida ao pensamento regressava, em seu derradeiro epílogo, à filosofia.

Hoje, em 2026, exatos 50 anos da morte do bruxo de Meßkirch, vale a pena perguntar, no final das contas, o que é isto — perder-se na escuridão?

O problema da verdade como ponto de partida

A escuridão não é propriamente um conceito, nem um tópico de investigação em Heidegger. Ainda assim, ela compõe o vocabulário fundamental por meio do qual ele se propôs a pensar, particularmente, o problema da verdade. Por

esse motivo, recuperar o itinerário de desenvolvimento dessa questão é um bom ponto de partida.

Aproximações mais engajadas de Heidegger com o problema da verdade aparecem já no início da década de 1920. Nesse período, Heidegger começava a esboçar o projeto de sua primeira publicação, ao mesmo tempo em que batalhava por uma vaga de professor na Universidade de Marburg — reação imediata à rejeição de sua candidatura em sua *alma mater*, a Universidade de Freiburg, em 1916.

Duas produções de Heidegger serviriam tanto de antecipação de seu futuro projeto, quanto de conteúdo para a apresentação de sua candidatura em Marburg: o curso “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles” (1921–1922) e a conferência “Ontologia. Hermenêutica da Facticidade” (1923). Em ambas, observa-se a forma pela qual Heidegger pensou a verdade — especificamente no contexto da fenomenologia hermenêutica que, nesse ínterim, tentava articular.

A primeira dessas produções, o curso “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles”, não possuía como objetivo geral discutir o problema da verdade. Porém, ali, já se percebe o direcionamento por meio do qual ele abordará a questão. Heidegger começa suas “Interpretações” argumentando que “A filosofia que se pratica hoje em dia move-se, em grande parte e de maneira imprópria, no terreno da conceitualidade grega (...) transmitida através de uma cadeia de interpretações heterogêneas.” (Heidegger, 2002, p. 50). Ao cunhar o termo “imprópria”, ele sugere que as expressões originárias da arquitetônica conceitual da filosofia grega clássica se perderam ao longo de sua história dos efeitos. E é em função disso que ele justificará sua tentativa de pensar a verdade e resgatar seu sentido originário.

Entretanto, para sustentar isso, Heidegger precisa “(...) conquistar, de entrada, o horizonte fenomênico no qual a investigação e o conhecimento teórico estão situados” (Idem, *ibid.*, p. 60). Tal horizonte, Heidegger o identifica em uma passagem da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, na qual investigação e conhecimento são postulados como “(...) disposições em virtude das quais a alma possui uma verdade (...)” (Aristóteles, 1972, pp. 342–343). Para Heidegger, isso significa que Aristóteles determinou o sentido da verdade como “(...) algo ‘que aflora no juízo’; dito com mais precisão, a ‘adequação’ entre o pensamento e o objeto.” (Heidegger, 2002, p. 62). Em outros termos: o pensamento estaria, em Aristóteles, delimitado no discurso (λόγος) enquanto juízo válido. Só que, como argumenta Heidegger, o ἀληθές, entendido como “(...) estar-aqui desvelado (...)” (Idem, *ibidem*, p. 63), não pode ser, de forma alguma, explicado desde um tipo de ajuizamento. Isso, porque não se trata de se apoderar da verdade como critério ou referência para julgar a validade de um dado discurso, mas, antes, de “(...) ter a custódia do ente (...) na qualidade de desvelado.” (Id., *ibid.*). Ademais, que o discurso revele algo da verdade, Heidegger não nega. Contudo, isso não implica — não pode implicar — que a verdade vige nessa adequação entre um objeto e o que dele se pode dizer.

Essa consideração — conquanto de caráter preparatório, essencial para seus passos seguintes — é retomada na conferência de 1923 sobre a “Ontologia”. Ali, Heidegger a associa a mesma premissa do curso de 1921–1922 com uma leitura do tratado *Da Interpretação* de Aristóteles. Ele afirma que, segundo o próprio Aristóteles, “A função da fala é tornar acessível algo enquanto estando aqui, presente, mostrando-se abertamente. Enquanto tal, o λόγος tem a possibilidade de indicar ἀληθεύειν (desocultar, pôr aqui à vista, à disposição do que antes estava oculto, encoberto)”. (Id., 2000, p. 29).

Porém, mais uma vez, ele adverte que isso não significa submissão da verdade ao discurso — quando muito, pressupõe que a verdade pode se mostrar em um produto derivado do discurso, qual seja: a síntese (σύνθεσις).

Heidegger ainda acrescenta que a introdução da síntese como derivação do discurso que fundamenta o enunciado da verdade é o que a vincula à noção de falso (ψεῦδος). Aliás, nisso consistirá, como ele demonstrará mais tarde, o grande desvio de interpretação do sentido originário da ἀλήθεια. Ou seja, resumidamente, o problema da verdade ingressa no pensamento de Heidegger a partir de uma tentativa de devolver o sentido originário de ἀλήθεια que, segundo ele, não coincide com o juízo verdadeiro.

Ambas as contribuições apresentadas por Heidegger ao longo desses três anos foram posteriormente preparadas na forma de manuscritos e submetidas ao corpo diretivo da Universidade de Marburg. O curso sobre Aristóteles casou especial impacto, sobretudo em um dos mais importantes professores de Marburg, Paul Natorp. Tão logo Natorp teve acesso ao texto e o divulgou entre seus colegas e alunos, escreveu a Edmund Husserl comentando que, por ali, “(...) se prestava especial atenção em Heidegger (...)” (Safranski, 2013, p. 163), perguntando, ademais, “(...) se ele [Heidegger] estava preparando alguma publicação que pudesse ser examinada.” (Idem, ibidem). A publicação viria cinco anos mais tarde — e Natorp nunca chegaria a lê-la — sob o título de *Ser e Tempo* (1927).

A verdade enquanto desvelamento

Com a bênção de Natorp, Heidegger conquista a vaga na Universidade de Marburg e despende os anos seguintes atuando ativamente. Ele ministra um curso sobre os

“Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica” (1924), no qual, outra vez, ocupa-se do problema da verdade desde sua relação com a síntese discursiva. Ali, insiste no caráter derivativo, expondo seu vínculo com a ideia de raciocínio (διάνοια). “Esse διά opera e mantém-se (...)”, diz Heidegger (2009, p. 246), “(...) em um modo determinado, o qual, inicialmente no λόγος — externamente — mas já como ἀποφαίνεσθαι, δηλοῦν, manifesta a função fundamental”. Conclui afirmando: “Juízos verdadeiros e falsos — a partir daí, a discussão do conceito de verdade” (Idem, *ibidem*). A isso, anexa uma nota que diz: “Pelo contrário!” (Id., *ibid.*).

Logo em seguida, Heidegger traz nova contribuição, com um curso oferecido também na Universidade de Marburg, entre 1924 e 1925, sobre “Platão: o Sofista”. No entanto, naquele momento, a sombra da morte outra vez acossou o ânimo da comunidade acadêmica marburguense. Em agosto de 1924, pouco antes do início do semestre letivo, Natorp faleceu, aos 70 anos de idade. Heidegger certamente sentiu o peso dessa morte.

Depois de prestar as devidas homenagens a Natorp na abertura do curso, Heidegger apresenta considerações preparatórias para a correta leitura dos diálogos platônicos. Dentre elas, está a questão da verdade (ἀλήθεια) como modo de acesso ao conhecimento do ser do ente. Ao postular essa questão, sua intenção parece ser a de imediatamente desvincular qualquer oposição antinômica entre verdade (*veritas*) e falsidade (*falsitas*), derivada de uma compreensão judicativa que, segundo ele, não é pertinente ao ensinamento de Platão. Sua intenção é, antes, a de indicar como a verdade ocorre em uma abertura existencial vinculada ao modo de ser do *Dasein* — o que ficará mais claro no desenvolvimento de sua analítica existencial.

Para demonstrar isso, Heidegger retoma a tradução da palavra grega ἀλήθεια não por verdade, mas por desvelamento, explicando que “O α é um a-privativo. Eles [os gregos] possuem, portanto, uma expressão negativa para uma coisa que compreendemos positivamente.” (Heidegger, 2012, p. 15). Em outras palavras, Heidegger demonstra que o outro da verdade não é bem o falso (ψεῦδος), mas o velado (λήθος). Logo, a verdade enquanto desvelamento passa longe de ser uma afirmação (do juízo válido) e constitui-se, mais bem, como uma negação (do velado).

Assim como havia sustentado nos cursos anteriores, Heidegger assevera que o motivo pelo qual esse sentido se perdeu está no fato de que “Esse modo de ser [da ἀλήθεια] mostra-se inicialmente na fala, no conversar um com o outro, no λέγειν (no dizer).” (Idem, ibidem, p. 17). Diante da necessidade de vincular verdade e dizer, a tradição filosófica — e, mais especificamente, Aristóteles (2013, pp. 2–3), sobretudo em seu tratado Da Interpretação — teria transformado ἀλήθεια em concordância (ὁμοιώματα) entre as afecções na alma (παθήματα τῆς ψυχῆς), o discurso (λόγος) e o objeto (πράγματα).

O curso seguinte é sobre “Lógica. A pergunta pela verdade” (1925–1926) — o primeiro no qual Heidegger decide se dedicar integralmente ao tema. É ali que o problema da verdade é apresentado de modo mais organizado. Heidegger formula a definição de verdade na tradição aristotélica enquanto “(...) o ser idêntico de ambos os membros da relação (...) a identidade designada.” (Id., 2004, p. 94), isto é, como proposição verdadeira, ou verdade do discurso no qual coincidem o dito e o objeto. Porém, adverte ele, “Compreendida corretamente e em sentido estrito, a expressão que os gregos empregavam para ‘ser verdade’ significa literalmente ἀληθεύειν, o mesmo que descobrir no sentido de desvelar, de retirar o ocultamento de algo.” (Id.,

ibid., p. 110). Mais tarde, em um curso sobre “Os conceitos fundamentais da filosofia antiga” (1926), Heidegger concebe o problema de maneira surpreendentemente objetiva. Para ele, as duas formas de se conceber a verdade na filosofia grega clássica são: a pré-aristotélica, enquanto “(...) ‘tirar do ocultamento’, ‘desocupar’, ‘descobrir’ o que está encoberto (...)” (Id., 2014, p. 41); e a de Aristóteles e da tradição que dele desdobrou-se, como um “(...) ‘descobrir’, conhecer, compreender: verdades saber como conhecimento apropriado: certeza.” (Id., *ibidem*). Ele atribuirá à primeira o sentido originário e, à segunda, a impropriedade que resultou das interpretações heterogêneas.

Esse argumento fica consideravelmente mais evidente em *Ser e Tempo*, quando Heidegger (2004, p. 282) aborda o conceito tradicional de verdade a partir de seus fundamentos ontológicos. Ele recupera a função central cumprida por Aristóteles de vincular verdade e discurso, acrescentando que, com isso, descortinou-se a noção de verdade que mais se cristalizou na história da filosofia, qual seja: a de adequação entre intelecto e coisa (*adaequatio intellectus et rei*) — consolidada, mais tarde, por Tomás de Aquino (2021, p. 363), desde suas leituras de Aristóteles, Avicena e Isaac Israeli.

Com isso, Heidegger começa a preparar uma nova pergunta: sobre a essência da verdade.

A essência da verdade e o abandono do desvelamento

A partir da década de 1930, advém uma nova perspectiva em relação ao problema da verdade. Em uma preleção originalmente pronunciada em 1930 e publicada pela primeira vez em 1943, sob o título “A essência da verdade”, Heidegger formula a questão de modo muito mais

refinado. “A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre o enunciado e a coisa.” (Heidegger, 2008, p. 194), dirá ele, advertindo, ademais, que “Enquanto essa ‘relação’ permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação se desenvolve no vazio.” (Idem, *ibidem*). Ou seja, para Heidegger, não faz o menor sentido sustentar a verdade enquanto concordância se não se tem em mente o que essa concordância, enquanto fundamento de possibilidade, quer dizer.

A saída para esse impasse, Heidegger encontra-a introduzindo um novo conceito: a liberdade. Ele argumentará que é necessário ser-livre, liberar-se da medida vinculadora (entre verdade e discurso), acrescentando que “Um tal ser-livre aponta para a essência agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, como aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade.” (Idem, *ibidem*, p. 198), concluindo que “A essência da verdade é a liberdade.” (Id., *ibid.*) — onde essência quer dizer, justamente o fundamento de possibilidade.

Conquanto a formulação de Heidegger possa parecer um tanto arbitrária e desconexa, seu argumento consiste em demonstrar que a verdade do ente só se torna acessível por meio de um deixar-ser que o desvela. Sobre isso, ele diz: “Deixar-ser significa entregar-se ao ente (...) entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo.” (Id., *ibid.*, p. 200). O mais escandaloso dessa proposta está no fato de que, ao contrário da metodologia científica na qual se aborda o ente com o objetivo de fichá-lo, expô-lo e diagnosticá-lo, Heidegger sugere recuar diante dele para que ele se manifeste por si mesmo. Trata-se, portanto, de um tipo de ex-posição

(assumir uma posição de fora) ao ek-sistente (que se projeta para fora) e, no final das contas, de um abandono da tentativa de desvelar o ente — um abandono da verdade.

Com isso, Heidegger consegue retomar, de uma vez por todas, o sentido originário da ἀλήθεια de acordo com a função privativa do α. Não se trata de encontrar aquilo que se contrapõe ao falso (ψεῦδος), mas ao velado (λήθος). Nesse sentido, ele argumenta que “É pelo fato de a verdade e não-verdade não serem indiferentes um para o outro em sua essência, mas se compertencerem, que, no fundo, uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira.” (Id., ibid., p. 203). Isso é o mesmo que dizer que, em primeiro lugar, não se trata de uma relação de oposição, mas de mútuo pertencimento e, em segundo, que a essência da verdade enquanto desvelamento é, ao fim e ao cabo, o próprio velamento. Logo, desvelar o ente em sua totalidade demanda a liberdade do deixar-ser do ente em seu velamento.

A escuridão como metáfora da essência do desvelamento

Entre 1931 e 1932, Heidegger prepara uma contribuição que será publicada somente em 1942 sob o título “A teoria platônica da verdade”. Esse é o momento no qual a escuridão ganha força — outra vez, não como conceito, nem como objeto de pesquisa, mas, antes, como vocabulário fundamental e, mais precisamente, como metáfora.

Antes, porém, vale a pena explicar melhor o sentido no qual emprega-se, aqui, o termo metáfora. Isso, porque o próprio Heidegger (1999, p. 77) situará a metáfora no campo da “(...)divisão do sensível e do não-sensível (...)” concluindo, com isso, que “O metafórico existe apenas no interior da

Metafísica”. Essa definição, todavia, vincula-se a uma compreensão particular da metáfora, diretamente à *Poética* de Aristóteles, conforme a qual tal divisão está implícita na ideia de que “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra (...)” (Aristóteles, 1994, p. 134). Esse transportar, ou transferir, demanda, imediatamente, uma relação de correspondência entre uma percepção imanente e uma ideia transcendente — enclausurando a linguagem nos limites da metafísica.

Entretanto, a metáfora também pode ser concebida enquanto um “(...) entender e experienciar um tipo de coisa em termos de outra.” (Lakoff; Johnson, 1981, p. 5). Nesse sentido, a metáfora assume uma função conceitual primária, responsável por exprimir a noção de aquisição de conhecimento (cf. Harrison, 2017, pp. 40–41). É possível observar como isso se constitui no próprio Platão quando, pouco antes de introduzir a alegoria da caverna, ele oferece uma metáfora que conecta o conhecimento à luz (cf. Platão, 2003, p. 559). A força dessa metáfora conceitual primária se confirma ainda no uso cotidiano da linguagem, na medida em que expressões como esclarecer, clarificar ou elucidar indicam, de pronto, algum tipo de aquisição de conhecimento.

É também nesse sentido que Burik interpreta a escuridão enquanto metáfora em Heidegger. Ele argumenta que “(...) é importante notar que o fundamento do velado é real e literalmente nada — e que esse nada é veiculado (em certo sentido) pela metáfora da escuridão e do velamento.” (Burik, 2019, p. 10). Seu argumento está em perfeita harmonia com o já mencionado mútuo pertencimento entre o velado e desvelado — e, diga-se de passagem, em sentido diametralmente oposto ao da divisão metafísica instaurada pela noção de metáfora na poética clássica.

Com isso em mente, vale retomar de que forma Heidegger aborda a escuridão enquanto metáfora da essência do desvelamento.

Heidegger inicia seu trabalho sobre “A teoria platônica da verdade” se alinhando com o princípio basilar da filosofia grega clássica: a distinção entre aparência e verdade. Porém, sua preocupação não está mais na definição de um ou de outro. Ao interpretar a chamada “alegoria da caverna” da República de Platão, Heidegger (2008, pp. 226–227) está mais interessado na “(...) insólita guinada do olhar (...)” que ocorre na transição “(...) da caverna para a luz do dia e daí de volta para a caverna (...)”. Isso quer dizer: o que mais intriga não é nem o velamento, nem o desvelamento, todavia a passagem de um ao outro — em coerência com a essência da verdade enquanto desvelamento no deixar-ser velado do ente.

Nesse texto, Heidegger se propõe a traduzir e analisar minuciosamente a passagem da alegoria da caverna, especialmente aquela na qual Platão indaga: “no caso de o forcarem a olhar para a luz, não sentiria dor nos olhos (...) e depois de estar no claro, não ficaria com a vista ofuscada, sem enxergar nada do que lhe fosse, então, indicado como verdadeiro?” (Platão, 2023, pp. 575). Essa é a questão que inquieta o espírito de Heidegger.

“Por meio de que tornam-se possíveis estes acontecimentos? De onde retiram sua necessidade? O que está em questão nessas transições?” (Heidegger, 2008, p. 227), perguntará Heidegger.

Sua resposta emerge prontamente: “Isso significa o seguinte: a partir de um não-saber quase não percebido, o homem pode chegar até lá onde o ente se lhe mostra de maneira mais essencial (...)” (Idem, ibidem, p. 228). Com isso, ele indica duas coisas: primeiro, que a maneira pela qual se passa da aparência à verdade não tem que ver exclusivamente

com um saber, mas com uma mudança de atitude na relação com o não-saber; segundo, essa mudança de atitude é constante e lenta e corresponde, em última instância, ao que Platão tinha em vista ao pensar o conceito de formação (παιδεία). Por esse motivo, Heidegger argumenta que, ao contrário do que ocorre a partir de Aristóteles, em Platão, pensa-se a “(...) essência da verdade no sentido da ἀλήθεια, o desvelamento ligado ao velado (disfarçado e encoberto), e apenas ele que possui uma relação essencial com a imagem da caverna colocada abaixo do dia.” (Id., *ibid.*, p. 236). Assim, ele sustenta que a essência do desvelamento é o velamento, bem como, inevitavelmente, a essência do saber é o não-saber e, em última instância, a essência da luz é a escuridão.

Considerações finais

Sendo tão direto quanto possível, perder-se na escuridão significa: insistir na essência da verdade. Esse insistir na essência da verdade é, no contexto do pensamento de Heidegger, lançar-se para dentro de uma atitude fundamental, na qual se permite que o ente se manifeste em sua totalidade, tanto como velado quanto em seu desvelar. Para Heidegger (e para Platão), isso não diz apenas do saber filosófico, mas do viver a vida. E, isso, na medida em que o saber filosófico é aquele que aceita e salvaguarda o mistério do não saber, no mesmo sentido que a vida aceita e salvaguarda o enigma da morte. A diferença fundamental entre essa atitude e aquela que Heidegger denuncia como imprópria está na maneira como se reage e se maneja tais ocultamentos.

Sobre isso, há uma passagem de um texto da filosofia chinesa clássica que esclarece um pouco melhor do que se trata. Um dos cânones do pensamento daoísta, o *Zhuāngzǐ*, conta a seguinte história:

Um dia, Zhuang Zhou sonhou que era uma borboleta voando por aí, feliz consigo e fazendo o que gostava. Ele não sabia que era Zhou. De repente acordou e lá estava um impressionado Zhou! Mas ele não sabia se tinha sonhado que era uma borboleta ou se era uma borboleta que tinha sonhado ser Zhou. A borboleta e Zhou eram, certamente, distintos. Isso é chamado de a transformação das coisas. (Zhuāngzǐ *apud* Souza, 2016, p. 90).

Essa passagem se tornou uma das mais mal interpretadas da história da recepção europeia da filosofia chinesa clássica. Muitos a interpretaram como um questionamento sobre a identidade do eu, ou na chave de uma dúvida radical cartesiana. Aqui, vale dizer o mesmo que Heidegger sobre a verdade enquanto juízo: “Pelo contrário!”.

Seguindo a interpretação de Guō Xiàng, a mais próxima do período no qual o Zhuāngzǐ teria sido composto, a passagem é, na verdade, uma alegoria sobre a vida e a morte. Ele comenta a passagem dizendo:

Esse ‘não saber sobre Zhou’ enquanto ‘[Zhuang Zhou] cai em um sonho — e então havia uma borboleta’ não é diferente do caso de se estar morto. Já que em seu lugar próprio tudo está completamente de acordo com suas intenções, o que está vivo pertence à vida assim como o que está morto pertence à morte. Disso, vemos o erro que é se preocupar com a morte estando vivo. (Guō Xiàng *apud* Moeller, p. 442).

Ainda mais radical, pode-se ler a interpretação dizendo: é um erro ficar triste diante da morte e feliz diante da vida. Esse erro consiste justamente na falta de assunção do não-saber. Nada parece mais apropriado para uma homenagem aos 50 anos da morte de Martin Heidegger: entre saber e não-saber, alegria ou tristeza, o mais interessante talvez seja, de fato, colocar o pensamento em marcha, isto é, perder-se na escuridão.

Referências

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. *Poética*. 4. ed. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

ARISTÓTELES. *Tópicos, Dos Argumentos Sofísticos, Metafísica (Livro I e Livro II), Ética a Nicômaco, Poética*. Trad. Leonel Vallandro, Gerd Bornheim, Vincenzo Cocco, Joaquim de Carvalho e Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BURIK, Steven. Darkness and light: Absence and presence in Heidegger, Derrida, and Daoism. *Dao*, v. 18, n. 3 (2019), pp. 347–370.

HARISSON, Victoria. Conceptual Metaphors and the Sense of Knowing: East and West. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 4, n. 2 (2017), pp. 37–52.

HEIDEGGER, Martin. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Trad. Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Trad. Germán Jiménez. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*: Parte I. 13. ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

MOELLER, Hans-Georg. Zhuangzi's "Dream of the Butterfly" — A Daoist Interpretation. *Philosophy East and West*, v. 49, n. 4 (out. 1999), pp. 439–450.

PLATÃO. *Diálogos II*: Fédon — Sofista — Político. 12. ed. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.

PLATÃO. Πολιτεία = *A República*. 5. ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2023.

PLATÃO. *Teeteto — Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SOUZA, Julia Garcia Vilaça de Souza. Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo. *Tese* (Universidade de São Paulo), São Paulo, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*: teologia, Deus, trindade, volume 1: I parte: questões 1–43. 6. ed. Trad. São Paulo: Loyola, 2021.

(Submissão: 13/01/26. Aceite: 18/04/26)