

“OUVIR A VOZ DO AMIGO...”

Róbson Ramos dos Reis*

SÍNTESE – Este artigo apresenta uma análise da passagem sobre a voz do amigo, no § 34 de *Ser e tempo*, aproximando-a da temática da voz da consciência, tal como apresentada nos §§ 54 a 60. São destacados os pontos relevantes nas duas temáticas, que são aproximadas pelo papel central atribuído ao fenômeno do ouvir, enquanto forma essencial do compartilhamento da própria existência com os outros existentes humanos. Tanto na voz da consciência, quanto na voz do amigo, está presente a possibilidade de abertura do *Dasein* para o seu poder-ser mais próprio. Se a voz da consciência chama a vida humana diante de sua possibilidade autêntica, o ouvi-la, na forma do ouvir a voz do amigo, faz cada existente em particular aberto para tal possibilidade. Por isso, o central nesta voz não seria tanto o seu caráter amigável, mas o compartilhamento: um compartilhamento que não exclui o confronto. A conclusão central consiste em que esta afirmação sobre a voz do amigo pertence ao cerne da analítica da existência, não podendo ser vista como uma simples evocação poética.

PALAVRAS-CHAVE – discurso – consciência – Heidegger

ABSTRACT – This paper aims to present an analysis of Heidegger’s statement about the voice of the friend, as it stands at § 34 of *Sein und Zeit*, by bringing closer the related topic of the voice of the conscience in §§ 54 to 60. The main points of the topics are pointed out by an approximation through the central role designated to the phenomenon of hearing, as an essential kind of sharing the own existence with other human beings. In the voice of conscience, as in the voice of the friend, is the possibility of *Dasein’s* discloseness to its ownmost potentiality-for-being. If the voice of the conscience summons human life before its authentic possibility, the hearing of this voice, in the form of hearing the voice of the friend, makes open each single existence to such a possibility. Therefore, the central in this voice is not its friendly shape, but the sharing: a sharing that may not exclude confrontation. The main conclusion is that this sentence about the voice of the friend belongs to the core of existential analytic of *Dasein*, and can’t be assumed as a single poetic evokation.

KEY WORDS – discourse, conscience, Heidegger.

I

No § 34 de *Ser e tempo*¹ – *Dasein und Rede. Die Sprache* – Heidegger tematiza a articulação da abertura de ser que é própria da existência humana, diferenciando discurso e linguagem, e sustentando a tese de que o discurso é originário precisamente por ser constitutivo da abertura do *Dasein*. Estar num mundo quer dizer estar aberto para si mesmo, para o outro existente e para os entes intramun-

* Universidade Federal de Santa Maria, UFSM.

¹ As seguintes abreviaturas serão utilizadas para as citações das obras de Heidegger: SZ – *Sein und Zeit*; GA 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*; GA 27 – *Einleitung in die Philosophie*.

danos, e o discurso é a articulação desta abertura em termos de significado. O discurso, por sua vez, modaliza-se em duas possibilidades: o ouvir e o silenciar. A fenomenologia hermenêutica da percepção traça uma clara distinção entre o perceber acústico, a recepção sensível de tons, ruídos e complexos auditivos, e a estrutura existencial do ouvir. Ouvir é sempre ouvir algo em significado, é o ouvir de algo como algo determinado. Trata-se de um ouvir compreensivo. A descrição da cotidianidade discursiva deve mostrar que não ouvimos inicialmente ruídos ou conjuntos de emissões sonoras, mas sim o ente com o qual nos relacionamos: o automóvel, a motocicleta, a coluna marchando, o vento norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando (SZ, p. 163). A audição de puros ruídos é possível, mas necessita de transformações estruturais no modo de relacionamento com os entes. Assim como o falar fonético, enquanto manifestação linguística, funda-se no discurso, também o escutar ruídos funda-se no ouvir. Heidegger ainda eleva o ouvir para uma posição destacada no interior da analítica da existência, afirmando que ele é o estar aberto do *Dasein* em direção ao outro. É neste contexto conceitual denso que podemos ler uma pequena frase elíptica, aparentemente sem vínculos conceituais com a temática, e sugerindo não mais do que a perda (ou a falta) do rigor na interpretação fenomenológica:

“O ouvir a... é o estar aberto existencial do *Dasein* para o outro, enquanto ser-com. O ouvir constitui até mesmo a abertura primária e autêntica do *Dasein* para seu poder ser mais próprio, enquanto ouvir a voz do amigo que cada *Dasein* leva junto a si” (SZ, p. 163).

Sabemos que as ligações temáticas entre o ouvir e a voz estendem-se para além de SZ, ocorrendo em textos importantes da obra heideggeriana,² mas aqui vamos nos limitar a uma análise incompleta e fragmentada da passagem citada. Inicialmente, é preciso estabelecer o plano teórico ao qual pertence esta alusão à voz do amigo. Trata-se, certamente, do plano da analítica ontológica da existência, e não do domínio de alguma ciência humana, como seriam a Psicologia, a Sociologia, a História, a Antropologia, e mesmo a Ciência Política. O ouvir, a voz que é ouvida, e o amigo evocado não estão vistos no âmbito de alguma ciência de objetos. Conseqüentemente, não devemos avaliar esta frase a partir de sua contribuição (acertada ou não) para alguma abordagem não filosófica da amizade. Trata-se, isto sim, do plano de uma interpretação hermenêutica da existência humana no tocante à sua determinação ontológica fundamental, a saber, a compreensão de ser. Neste caso, ainda devemos distinguir dois outros níveis: o da analítica da existência e o da pergunta pelo ser. Com tal distinção inicia-se a reconstrução adequada da passagem. Para tal, vamos nos restringir ao seu significado no interior da analítica da existência. Inicialmente, introduziremos alguns elementos da hermenêutica da consciência, tal como apresentada nos §§ 54 a 60. Esta aproximação justifica-se, porque o fenômeno da consciência é o testemunho da possibi-

² Por exemplo, em O que é isto a filosofia?, no Discurso do reitorado, no Seminário sobre Heráclito, no Princípio de razão, nos escritos sobre Hölderlin, etc. Num artigo que serviu de apoio para as presentes considerações, Heidegger's Ear. Philopolemology, DERRIDA (1993) desdobra várias direções de análise, difíceis de serem percorridas aqui. A simples leitura deste artigo aponta claramente para a relevância da passagem no § 34 de Ser e tempo, onde Heidegger refere-se à voz do amigo.

lidade do *Dasein* recuperar-se em seu modo de ser autêntico, rompendo o domínio da impessoalidade. Ou então, a consciência representa a possibilidade de que o *Dasein* abra-se para o seu poder ser mais próprio. Ora, diz Heidegger, isso é precisamente o ouvir, enquanto ouvir a voz do amigo. A seguir, retornaremos para a passagem citada, apenas registrando observações não desenvolvidas, em particular sobre a função que tem a figura do amigo no tocante à modificação existencial em direção à autenticidade. O desenvolvimento destas indicações daria início ao entendimento propriamente ontológico da passagem sobre a voz do amigo, isto é, a demonstração de sua relevância no interior da pergunta pelo ser. Neste caso, a temática ainda poderia ser vista como um modelo relevante em sentido reflexivo, isto é, como permitindo uma compreensão mais própria da concepção heideggeriana do filosofar. No entanto, a análise destas ligações temáticas ultrapassam os limites da presente abordagem.

II

A interpretação da consciência é imposta pela metodologia da analítica da existência. O fenômeno conhecido cotidianamente como “voz da consciência” deve ser interpretado existencialmente, porque comprova (ou testemunha) a autenticidade como uma ocorrência nas singularizações da existência. Mais precisamente, representa um testemunho de que cada existente pode suspeitar da propriedade com que efetiva suas possibilidades identificadoras. Heidegger pretende uma interpretação ontológico-existencial de um acontecimento que, por um lado, faz cada existente descobrir-se como perdido na impessoalidade, e, de outro lado, conclama para a retomada de sua autenticidade. Desta abordagem destacaremos apenas cinco tópicos.

Em primeiro lugar, a consciência e sua voz são vistos no plano da abertura do *Dasein*. Ou seja, ela é situada no contexto do discurso (*Rede*). A consciência possui uma voz, ela é como um chamado, como um apelo, um clamor. O chamado da consciência é um modo do discurso. A este chamado corresponde um outro modo do discurso: o ouvir. Portanto, a voz da consciência é relevante não do ponto de vista lingüístico ou acústico, mas enquanto pertencente aos fenômenos constitutivos da abertura do *Dasein*, enquanto dando algo a entender (SZ, p. 271). Como já foi dito, o discurso é a articulação na estrutura do algo como algo das projeções efetivadas do *Dasein*, que avançam em direção aos outros existentes, em direção a si mesmo e em direção aos entes intramundanos (disponíveis e subsistentes). Compreender é projetar sentido. A partir daqui articulam-se, pelo discurso, as totalidades de significado, que podem discriminar significados determinados. Todos os modos do discurso são efetivações da articulação destes significados, nas três direções de abertura em que o *Dasein* transcende. Ouvir, silenciar e chamar (no sentido de apelo e clamor) articulam as significações, descobrindo algo como algo determinado. Neste caso, o clamor da consciência propõe uma articulação na identidade pessoal, ou seja, atinge a relação de cada existente para consigo mesmo. Sendo o discurso igualmente capaz de decaída, as articulações de sentido podem ocorrer de modo próprio ou não. O clamor da consciência e o ouvir o seu apelo serão interpretados como rupturas na articulação impessoal da significação

de si mesmo. O clamor e sua compreensão implicam uma re-organização das articulações de significado e com isso repercutindo em todas as direções de transcendência do *Dasein*.

Em segundo lugar, como um modo do discurso, o clamor da consciência tem uma fonte e um destinatário. Podemos nos perguntar de quem provém e a quem se dirige. Neste caso, a resposta é unívoca: o próprio *Dasein*. A voz da consciência orienta-se em direção ao *Dasein* enquanto submetido às determinações da impessoalidade. Ela o ultrapassa atingindo-o, levando para além dele mesmo, isto é, para o que cada existente singular pode ser propriamente. O chamado da consciência atinge o existente em seu modo impróprio de ser, enquanto absorvido nos ditames da impessoalidade. Como possibilidade, o *Dasein* compreende-se a partir do mundo, isto é, projeta-se a si mesmo a partir dos entes que não é. Na medida em que as condições de relevância que individualizam os entes intramundanos são determinadas de modo impessoal (Guignon, 1983, p. 97), a retroprojeção do *Dasein* a partir do mundo também será de acordo com a impessoalidade. As tarefas, as regras e medidas, as urgências, a abrangência das ocupações com os entes intramundanos e das preocupações com os outros, tudo é retirado da escolha singular, sendo decidido pelo poder aliviante da impessoalidade (SZ, p. 268). A identidade própria articulada a partir daqui é atingida pela voz da consciência. Se em sua absorção na diafonia do mundo – ouvindo motocicletas, o crepitar do fogo, as novidades e o falatório dos outros – o *Dasein* é tocado pelo chamado da consciência, então ele é ultrapassado como inautêntico e conclamado a retomar-se em sua propriedade. Por outro lado, a proveniência da consciência, de sua voz e de seu chamado, deve ser obtida a partir do próprio *Dasein*. Mais precisamente, ela não provém de entes distintos do *Dasein*, naturais ou instrumentais, e tampouco deve ser localizada numa pessoa divina. A estranheza de sua voz e de seu poder residem no próprio *Dasein*, na medida em que tomado pelo ouvir impessoal do mundo, dos outros e de si mesmo. Além disso, sendo o *Dasein* aquele que chama na consciência, então não é possível buscar a sua localização a partir de conceitos como sujeito, objeto, interior, exterior, etc. O clamor da consciência também não tem sua proveniência da vontade ou da deliberação planejada; ela opera até mesmo em oposição à expectativa e ao querer. Heidegger afirma, então, que este chamado da consciência indubitavelmente não provém de um outro que está comigo no mundo (SZ, p. 275). Tal afirmação aparentemente faria residir o emissor da voz da consciência no *Dasein* individual que cada existente é, retirando, portanto, a intervenção do outro na mobilidade existencial em direção à autenticidade. Entretanto, a determinação do *Dasein* como cuidado (*Sorge*) oferece as indicações para o entendimento positivo desta questão. Este é um ponto nevrálgico ao qual voltaremos posteriormente.

Em terceiro lugar, este modo do discurso que é o chamado da consciência discursa sobre algo, ou melhor, sobre quem é cada *Dasein* individual. Heidegger afirma que a voz da consciência não diz nada. Longe de representar um contrasenso, esta frase significa que o conteúdo do que é dito na consciência não versa sobre ocorrências intramundanas, eventos naturais ou sobre a ocupação determinada com os entes disponíveis. Na mesma direção, ela não inaugura um diálogo

consigo mesmo de cada *Dasein*. O seu tema é o *Dasein* enquanto possibilidade. Mais ainda, não sobre a existência em geral, mas sobre as possibilidades existenciais efetivamente ocorridas em cada caso singular. O clamor da consciência chama o *Dasein* diante de seu poder ser mais próprio, ele tematiza a possibilidade que cada existente é e pode ser. A consciência não diz nada, apenas impele o *Dasein* para o reconhecimento de sua possibilidade ocorrida, inserindo a ruptura que discrimina sua impropriedade e autenticidade. Aqui liga-se um dos pontos mais controversos da interpretação existencial da consciência, a saber, a afirmação de que “a consciência discursiva única e constantemente no modo do silêncio.” (SZ, p. 273). Entretanto, a hermenêutica do discurso não se compromete com uma tese sobre o caráter pré-linguístico ou a-linguístico da estruturação discursiva. O clamor da consciência não possui uma voz misteriosa (SZ, p. 274). Pelo contrário, a ausência da verbalização indica que a compreensão do clamor da consciência não depende de um fenômeno comunicacional (SZ, p. 274), como se fosse possível apenas na base de uma experiência de comunicação com outro *Dasein*. Cada *Dasein* individual pode compreender o que a sua consciência diz. Além disso, a consciência discursiva no modo do silêncio, porque mesmo conclamando o existente diante de suas possibilidades ocorridas, introduzindo a cisão entre ser si mesmo ou ser o que a impessoalidade determina, apesar disso, a voz da consciência não é normativa. Mais precisamente, ela não diz quais possibilidades cada existente singular deve ser, quais pode ser e de que modo deve determinar-se nelas. A voz da consciência afirma a escolha, mas nega qualquer máxima sobre como levar a própria vida. E isso deve ser assim, pois em caso contrário ela também representaria uma forma de submissão aos ditames da inautenticidade; ela seria como um estranho poder positivamente normativo. No entanto, a sugestão mais provocante para interpretar esta passagem é dada por Rorty (1990).³ O silêncio no modo de discursar da consciência significaria que a percepção de que devemos mudar nossas vidas (ou de que as possibilidades existenciais podem ser questionadas em sua autenticidade) não pode ser baseada em razões, pois tais razões são oriundas da vida a ser transformada. Cada existente individual pode dispor de razões para esta mudança, mas elas são exteriores à possibilidade existencial que está em questão. A recuperação de si a partir da queda na impessoalidade pode ser vista em termos de uma mudança nas regras definitórias das possibilidades existenciais. Ou então, como uma mudança no modo de relacionar-se com a impessoalidade da regra.⁴ Por conseguinte, o silêncio no qual fala a voz da consciência significa que as razões de tal mudança estarão na outra regra, ou no novo modo de relacionar-se com a regra. Do mesmo modo que a voz da consciência não oferece máximas para conduzir a própria possibilidade existencial, ela também silencia sobre as razões da mudança.

³ A partir de uma passagem extraída de um artigo de Davidson (1982) sobre Freud.

⁴ Consideramos que a descrição da impessoalidade não é uma interpolação sociológica na analítica da existência, mas representa uma condição central na determinação da significância. De outro lado, a autenticidade não representa uma particularização existencial que afasta o *Dasein* dos outros existentes no mundo, não representando uma rejeição de toda e qualquer regra, mas uma modificação no modo de relacionar-se com tais regras (Mulhall, 1996, p. 73-74).

Em quarto lugar, o clamor da consciência, como modo do discurso, dá algo a entender. Ele desvela algo para o *Dasein*, ou seja, aquilo que pode ser ouvido. Mesmo não oferecendo um conjunto de máximas ou razões para re-orientar a própria existência, há algo para ser compreendido no chamado da voz da consciência. E a razão está em que o chamado da consciência provém do *Dasein* enquanto cuidado. Como cuidado, o existente humano é profundamente marcado pela estranheza (*Unheimlichkeit*). Sendo um projeto lançado, todas as suas projeções de possibilidades estão circunscritas ao *faktum* de ter que existir em situação. Cada existente humano está lançado na tarefa de existir, colocado em situações não escolhidas, mas a partir das quais deve realizar as escolhas de sua vida. O significado no qual a voz da consciência desvela nunca diz tudo o que cada existente em particular é ou poderia ser. O existente singularizado não pode ser identificado nem reduzido a esta determinação (Mulhall, 1996, p 127). Seja qual for a configuração mundana ou forma de vida em que se encontre, a existência humana nunca “está completamente em casa”. A voz da consciência, enquanto clamor do cuidado em sua não-familiaridade radical, dá algo a entender. Quando é ouvida a consciência fala sempre de culpa. Sabemos que o conceito formal e existencial de culpa não é definido por referência ao dever ou à lei, não pertencendo a um tal plano normativo. Ao contrário, estes significados da noção de culpa é que devem ser remetidos à sua acepção existencial. Reconhecendo na culpa os traços da responsabilidade e da dívida, a compreensão usual abre uma via para a obtenção de suas notas originárias. Conceitualmente, a culpa está associada com a responsabilidade por uma dívida, por gerar uma falta no outro ou em si mesmo. A culpa refere-se, portanto, à noção de falta, de carência. Sendo preciso, o que deve ser interpretado adequadamente é a negatividade presente nestes conceitos.⁵ A existência humana é culpada, no sentido de que sempre e necessariamente está em débito, ela é a base de uma negação. Como lançado facticamente, nenhum existente determina sua própria estrutura ontológica. Todas as escolhas e projeções são possíveis a partir de situações e possibilidades ocorridas, sobre as quais não dispomos. Não há como retirar-se para fora do espectro de possibilidades ocorridas, para então projetarmos nossas escolhas e horizontes. Também em relação ao projetar o cuidado é marcado por uma negatividade. Projetar possibilidades é deixar de projetar outras possibilidades. O *Dasein* efetiva-se determinadamente e com isso nega os modos de existir não acontecidos. Toda projeção, porém, é acordada em última instância pela possibilidade de deixar de estar no mundo. Enquanto decaída junto aos entes, o existente também é negatizado, pois a relação com entes é possível a partir da compreensão do seu ser. Esta, porém, discrimina condições de relevância necessariamente definidas de modo impessoal e interpessoal. Ou seja, a inautenticidade impessoal é constitutiva

⁵ Heidegger é enfático em dizer que a noção de falta é imprópria para apanhar o conceito formal de culpa, pois é marcada pela ontologia dos entes meramente subsistentes. Até mesmo no plano normativo, circunscrito pelos conceitos de dever e lei, a ontologia dos entes subsistentes é responsável pela inadequação dos conceitos fundamentais. Dizer que o existente é culpado porque deixou de ser de acordo com o dever e com a norma, porque está em falta neste sentido, é concebê-lo como ente subsistente. Neste sentido a existência jamais está em falta, não por ser completa, mas porque não possui este modo de ser (SZ, p. 283).

do relacionamento com entes, e é a partir dela que pode haver a modificação que retoma a autenticidade.⁶ A negatividade aqui localiza-se tanto no projetar-se a partir do mundo, quanto no identificar-se de modo impessoal, não singular. Esta dívida fundamental, ser o fundamento nulo de uma negatividade (SZ, p. 285), não é erradicável. A modalização para a autenticidade não significa a supressão deste débito, mas sim o projetar-se a partir desta condição.

Por fim, o adequado ouvir da voz da consciência, na medida em que ouvir é uma articulação da compreensão, significa um projetar-se a partir deste modo de ser em débito. Mais precisamente, é uma liberação para o chamado da consciência, um estar preparado para esta possibilidade de ser atingido. Deste modo, diz Heidegger, temos uma escolha, não da consciência enquanto tal, mas do ter consciência. Compreender o apelo da consciência é querer ter consciência (SZ, p. 288). O projetar-se a partir da negatividade do débito, marcado pela angústia e pela silenciosidade (*Verschwiegenheit*), é a decisão (*Entschlossenheit*). No instante em que acontece este projetar, diz Heidegger, não se dá o isolamento do existente em relação ao mundo e aos outros, mas ao contrário, o indivíduo é levado para a sua respectiva situação junto ao mundo instrumental e junto aos outros existentes. Considerando o holismo determinante das condições que descobrem algo como algo, a modificação no modo de ser em função de si mesmo representa uma modificação na significância do mundo, conseqüentemente na relação com entes intramundanos e com outros existentes. O projetar-se a partir da estranheza fundamental do cuidado sempre negativamente permite o relacionamento com os outros no modo da preocupação que antecipa e libera. Ou seja, aquela forma de relação que não domina e submete o outro, mas o faz transparente como cuidado negativado. O central aqui é que o *Dasein* pode tornar-se a consciência do outro (SZ, p. 298), surgindo o modo próprio de estar junto com os outros. Aparentemente, o universo das ocupações e a impessoalidade não permitem a relação autêntica com o outro. Este tópico será relevante para a aproximação com a passagem sobre a voz do amigo, para a qual retornamos agora.

III

Em relação a esta passagem, temos mais perguntas em aberto do que sugestões interpretativas.⁷

Primeiro é fundamental observar que a sentença precedente à evocação do amigo atribui ao ouvir uma função centralíssima. A transcendência do *Dasein* em direção aos outros existentes humanos é o ouvir. Ou melhor, a condição de estar aberto para os outros é o ouvir.⁸ Estar com outros existentes no mundo não tem o sentido, portanto, de uma subsistência conjunta, mas é o ouvir um ao outro (GA 20, p. 367). A seguir, também a abertura do *Dasein* para si mesmo é posta no

⁶ Em todas as direções da transcendência a impessoalidade é constitutiva. As funções que posso desempenhar, os fins visados, os meios disponíveis, estes elementos são impessoalmente delimitados; a sua regra não é talhada para um singular apenas.

⁷ Perguntas colocadas e sugeridas no texto de Derrida, a partir das quais vamos dar continuidade a esta exposição.

⁸ Heidegger usa o termo *Offenheit* e não apenas *Offensein*.

ouvir. Mais do que isso, a abertura primária e original do *Dasein* em direção ao seu poder ser mais próprio. Ora, a voz da consciência chama o *Dasein* precisamente para o seu poder ser mais próprio (SZ, p. 273). Conseqüentemente, ouvir o clamor da consciência é precisamente abrir-se para o poder ser mais próprio do *Dasein*. O surpreendente está em que este ouvir é qualificado como o *ouvir a voz do amigo*. Seria, então, a voz da consciência a voz do amigo? Talvez não. A voz que chama o *Dasein* diante de seu poder ser mais próprio é a da consciência, porém o ouvir esta voz, encontrando-se assim na condição de aberto para tal possibilidade, é o ouvir a voz do amigo. Ouviremos a voz da consciência quando ouvirmos a voz do amigo. Esta afirmação, no entanto, justifica a aproximação com a temática da consciência. De outro lado, ficamos sabendo que o *Dasein* tem amigo. Em SZ Heidegger não tematiza a amizade. É do amigo que se fala. Porém, também do amigo pouco se diz, a não ser que tem uma voz. O seu *status* pessoal é indeterminado. É certo, porém, que somente o *Dasein* pode ter amigos, já que apenas o *Dasein* está aberto em direção ao outro. De imediato surge a questão da natureza desta afirmação sobre o amigo. Trata-se de uma referência, de uma citação? Ela é metafórica ou deve ser compreendida literalmente? Além disso, por que a figura do amigo é escolhida? Em se tratando de um capítulo sobre a linguagem e o discurso, é natural que apareça o outro, mas por que a alusão precisamente ao amigo, e não a outras instâncias possíveis do outro? Trata-se de um exemplo qualquer, ou uma referência exemplar, no sentido de que o amigo seria uma figura privilegiada para apresentar o tipo de relacionamento com o outro que está sendo visado? A passagem não oferece elementos imediatos para responder a esta questão.⁹ Como indicação reguladora adotaremos a segunda alternativa. O compromisso que se segue desta opção consiste em examinar o modelo da amizade em seu potencial clarificador, tanto para o problema da recuperação do *Dasein* a partir da inautenticidade, quanto para explicitação da transcendência e da compreensão de ser (a abertura do *Dasein*). Nesta oportunidade nos limitaremos a preparar este exame, comentando quatro tópicos presentes na passagem.

Na frase em questão, Heidegger diz que é “um ouvir a voz do amigo que todo *Dasein* leva junto a si.” Inicialmente temos duas expressões centrais: o verbo *tragen* e a preposição *bei*. Mesmo que a reconstrução filológica seja importante, mais relevante agora é a semântica derivada do uso heideggeriano dos termos.¹⁰ O ponto de discussão é o “lugar” deste amigo. Se apressadamente nos valermos de conceitos como interior/exterior, sujeito/objeto, então a reconstrução estará comprometida. O *Dasein* não *tem* um amigo *em si*, mas ele *leva* um amigo *junto a si*. Não se trata, portanto, de localizar o amigo em algum lugar do aparelho mental, na interioridade subjetiva. Levar junto a si, consigo, não exclui que o amigo de fato seja um outro. Neste ponto, a questão deixa de se apenas tópica, mas atinge o núcleo da modificação em direção à autenticidade. Abrir-se para o poder-ser mais próprio, rompendo com a decaída no impessoal, e situando-se no modo próprio na existência e no filosofar, esta mobilidade decisiva aconteceria a partir do

⁹ Mesmo reconhecendo esta indefinição, Derrida (1993, p. 176) posiciona-se pela segunda hipótese, mas apela para um contexto temático ampliado, de difícil avaliação aqui.

¹⁰ Neste caso, nos apoiamos integralmente na análise feita por Derrida.

ouvir a voz do outro, e mais, do outro enquanto amigo? Talvez. No tocante ao verbo *tragen*, uma indicação importante é apresentada por Derrida, a partir do exame de passagens decisivas de escritos posteriores de Heidegger.¹¹ Neste sentido, *levar* pode ser tomado na acepção em que dizemos que *uma mulher leva um filho no seu ventre*, no sentido de gestar. O *Dasein* leva um amigo junto a si, pois o outro existente com o qual sempre está no mundo pode tornar-se o amigo. Não apenas o *Dasein* é ser com o outro, mas pode ser junto ao outro enquanto amigo. Como acontece este levar um amigo junto a si, no sentido de gestá-lo? A resposta dependeria da apresentação de algo assim como um conceito ontológico-existencial de amizade.¹²

Segundo, o que diz a voz do amigo e o que significa ouvi-la? Mesmo apresentando uma interpretação existencial do fenômeno da voz da consciência, em SZ não há tematização da amizade, do amigo, e mesmo de sua voz. Se ouvir a sua voz quer dizer estar aberto para a possibilidade mais própria, então o que nela ouvimos aproxima-se daquilo que nos diz a consciência. Neste caso, o ponto principal não parece ser o que é dito, e muito menos o dizer e esta voz, mas sim o ouvir. Lembramos que o clamor da consciência é inequívoco, mas pode não ser compreendido pelo seu destinatário, é possível não ouvi-lo (SZ, p. 274). Isto acontece precisamente quando o *Dasein* dá ouvidos ao outro, mas no modo da inautenticidade, quando escuta o falatório da impessoalidade. Se o *Dasein* ouve a voz do amigo que leva consigo, então poderá compreender aquilo que a consciência mostra. De outro lado, mesmo sendo a voz do amigo, nada indica que necessariamente seja uma voz ela mesma amigável. Todo discurso, como articulação do compreender, possui uma tonalidade afetiva. Ouvir esta voz pode ser igualmente marcado pela tonalidade da angústia. Se ouvi-la significa estar aberto para a estranheza e para a negatividade da própria existência, então ela não exclui a possibilidade do confronto. Se esta voz nos permite compreender nossa finitude, diante dela é possível a luta. A luta com o amigo poderia ser análoga à reação da existência submetida à impessoalidade diante do clamor da consciência. O abrigo na impessoalidade alivia, mas não retira a estranheza da voz da consciência. Se aproximamos a voz do amigo da voz da consciência, o amigo “fala” de nossa morte.¹³ Isso não quer dizer que a amizade seja gerada apenas na luta, no confronto. Mais uma vez, em SZ não há tematização da amizade. Entretanto, uma passagem posterior a SZ pode ser aproximada, pois sob muitos aspectos ela vem a calhar. Referindo-se ao termo filosofia em suas origens gregas, mais especificamente ao conceito de *sophia*, Heidegger escreve:

¹¹ Este verbo é relacionado com *austragen* e *Austrag*.

¹² Uma indicação vaga, que demandaria o tratamento da relação entre Filosofia e Teologia na obra de Heidegger, poderia ser extraída das suas leituras do misticismo alemão. E para isso lembramos da interpretação de Meister Eckhart sobre o nascimento do filho. Se o advento de Deus na alma é descrito como o nascimento do filho, que acontece por obra de Deus, entretanto, este evento necessita da preparação da alma: e aqui aparece a sua conhecida expressão *Gelassenheit*. Ver Caputo, 1977, p. 113-126. Por que o amigo, e não o pai ou o filho? A secularização da Teologia no pensamento heideggeriano pode indicar uma resposta (Kaegi, 1996).

¹³ No sentido propriamente existencial do conceito.

“Quanto mais o homem aprende a compreender o mundo em seu todo, ele experimenta que este compreender não está aí assim no mais, podendo ser apossado. O compreender necessita de um esforço especial e constante, que deve ser levado (*getragen*) de antemão por uma inclinação originária para as coisas. Esta inclinação, esta amizade interna com as coisas elas mesmas, é o que se denomina com *philia* – uma amizade que, de acordo com sua essência e como toda genuína (*echte*) amizade, luta por aquilo que ama” (GA 27, p. 23).

Terceiro, o vínculo possível entre amizade e luta é a tese central apresentada por Derrida, que é explorada inclusive nos escritos que atravessam o período no qual o termo ganhou a semântica nacional-socialista. Não é possível desdobrar este tópico aqui. No contexto da analítica da existência, porém, a ruptura da inautenticidade não parece ser oriunda da luta, estando mais próxima do ouvir. Afirmar que a consciência discursiva no modo do silêncio significa, como vimos, que ela não instaura um diálogo, um debate do *Dasein* consigo mesmo. Deste modo, ouvir a voz do amigo não implica ouvi-la no combate. Lembramos que o outro modo fundamental do discurso é o silenciar. Para dar algo a entender no modo do silêncio, diz Heidegger, “é preciso ter algo para dizer, ou seja, dispor de uma abertura (*Erschlossenheit*) rica e autêntica de si mesmo” (SZ, p. 165). Será que também o amigo, assim como a consciência, discursiva no modo do silêncio? E se assim for, significa isto que o amigo é precisamente aquele que escuta a voz da consciência, podendo tornar-se a consciência do outro, no caso, para mim? Se a resposta for afirmativa, levar um amigo junto a si seria constitutivo da própria condição do *Dasein* enquanto abertura.

Quarto, dizer que a voz do amigo não é excludente do confronto, que não é necessariamente amigável, indica que o seu traço essencial é o compartilhamento. Depois de aludir à voz do amigo, Heidegger desdobra uma ligação entre os termos ouvir (*hören*), submissão (*Hörigkeit*) e pertinência (*Zugehörigkeit*). O ser-com elabora-se no ouvir um ao outro. Este ouvir desvela, portanto, uma recíproca pertinência, um partilhamento. Ouvir a voz do amigo é, conseqüentemente, algo próprio do compartilhamento: esta voz é de um outro existente. A afirmação de que o chamado da consciência não provém de um outro que está comigo no mundo não pode ser compreendida como uma declaração de solipsismo existencial (certamente um contra-senso), no estrito sentido de que a autenticidade somente poderia vir de cada existente individual, e não do outro.¹⁴

O amigo é aquele que me permite ouvir a voz da consciência, quando sou capaz de ouvir a sua voz. As condições da audibilidade são relativas à natureza do *Dasein*, e o *Dasein* é sempre já compartilhamento com outro. Entretanto, há uma dificuldade aqui e ela parece residir precisamente na identidade deste amigo enquanto amigo. O estar junto ao outro não significa já estar junto a um outro enquanto amigo. Quando o outro advém amigo, quando me torno o amigo que outro pode ouvir? Sabemos que a pergunta pelo *quando* aponta, mesmo que em seu entendimento especialíssimo, para o eixo central do pensamento heideggeriano sobre o ser. Neste caso, pertencente ao domínio da ontologia da existência, a

¹⁴ Este é o problema que Muirhall identifica no modelo heideggeriano, oferecendo uma resposta que repõe num *terceiro* a intervenção que recupera o *Dasein* da impessoalidade.

pergunta pelo *quando* deve ser respondida de acordo com a temporalidade originária. A título de encerramento, trazemos a segunda (e talvez última) alusão ao amigo em SZ, que se situa num contexto não tão significativo quanto o do § 34.¹⁵ Ao apresentar a especificidade da iminência da morte, Heidegger a distingue de outros fenômenos dotados de um caráter iminente. A iminência da morte não pode ser equiparada à dos acontecimentos intramundanos, sejam naturais, instrumentais ou existentes como o próprio *Dasein*:

“Iminente pode ser, por exemplo, uma tempestade, a reforma da casa, a chegada de um amigo, isto é, entes subsistentes, disponíveis ou co-existentes (*mit-da*). A morte iminente não possui um ser deste tipo” (SZ, p. 250).

Este exemplo não apresenta um nexó conceitual com a temática ontológica e existencial, tal como a passagem no § 34. A tempestade, a reforma da casa, a chegada de um amigo, estes acontecimentos encontramos na transcendência em direção ao outro, e em direção aos entes que não são eles mesmos existentes (*Dasein*). A iminência da morte é de outro tipo, pois ela aparece no transcender do *Dasein* em relação a si mesmo. Com a morte, cada *Dasein* é iminente em seu poder ser mais próprio (SZ, p. 250). Entretanto, sem pretender mais do que uma simples identificação das figuras do pensamento heideggeriano, a chegada do amigo pode ser precisamente daquele amigo que cada um leva junto a si, cuja voz pode ser ouvida, instaurando assim a abertura do *Dasein* para o seu poder ser mais próprio. O poder ser mais próprio de cada existente é iminente com a morte, é para onde a consciência chama em seu clamor, e é para que o *Dasein* estará aberto, quando ouvir a voz do amigo. Quando seria, então, o momento da chegada do amigo? Sugerimos que a resposta retomará ao modo destrutivo as palavras de Paulo:

“Quanto aos tempos e aos momentos, irmãos, não precisais que se vos escreva. Vós mesmos o sabeis perfeitamente: o Dia do Senhor vem como um ladrão, de noite” (1Ts 5, 1-2).

Em certo sentido, o amigo pode ser um ladrão. Naquele sentido em que Heidegger nos diz que a voz da consciência *rouba* do *Dasein* o seu abrigo na impessoalidade (SZ, 273); e também naquele sentido em que a verdade originária, a verdade como abertura do *Dasein*, implica um roubo (SZ, p. 222). Heidegger não evoca o ladrão, tal como faz em relação ao amigo, mas o roubo e o roubar. Sendo o *Dasein* originariamente aberto, para si, para os outros e para os entes intramundanos, os entes estão na condição de descobertos: eles foram roubados na sua condição de encobrimento. Tanto a consciência, quanto o amigo, ao testemunhar a possibilidade do existente modificar-se para a autenticidade, representam a possibilidade do roubo. Isto é, de que cada existente humano seja retirado de seu “abrigo” na impessoalidade, que seja roubado em seu estar encoberto. Entretanto, pelo *faktum* de que o *Dasein* é marcado pelo estranhamento, de fato ele nunca

¹⁵ Esta passagem é comentada em nota por Derrida (1993, p. 216-7), a partir da qual o comentário subsequente foi elaborado.

“está em casa”. A existência sempre está em débito e não possui nada mais para ser roubado além de seu encobrimento. No roubo pode advir, então, o *amigo*.¹⁶

Estas considerações apenas abrem pontos para uma aproximação, ao procurar localizar a referência à voz do amigo no contexto da analítica ontológica da existência, em particular no testemunho da consciência. Um desafio de outra ordem seria o de examinar a presença da figura do amigo e sobretudo do ouvir a sua voz, no plano da concepção heideggeriana da Filosofia. Numa abordagem que trata a Filosofia não enquanto conjunto de enunciados articulado por relações de justificação, mas enquanto modo de existir do *Dasein*, que modelo seria apropriado para expor suas metas, suas possibilidades, e sua verdade? Na medida em que a historicidade do *Dasein* é assumida como historicidade no filosofar, a relação com o outro, com a História da Filosofia, passa a ser absolutamente central. Não seria, então, a fenomenologia construtiva e destrutiva a aplicação no filosofar do modelo definido pela figura do amigo e pelo ouvir a sua voz? Não apenas a destruição é apresentada como um ouvir, mas a ruptura do esquecimento do ser terá uma formulação a partir do ouvir. Pois bem, não será exatamente a figura do amigo, enquanto compartilhamento, correspondência e mesmo confronto, um elemento vinculante no entendimento da problemática do ser ela mesma?

Referências bibliográficas

- BÍBLIA. (Tradução Ecumênica). São Paulo: Loyola, 1995.
- CAPUTO, John. *The mystical element in Heidegger's thought*. Athens Ohio: Ohio University Press, 1977.
- DAVIDSON, Donald. Paradoxes of irrationality In: WOLHEIM, Richard, HOPKINS, James. *Philosophical essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 298-305.
- DERRIDA, Jacques. Heidegger's Ear: Philopolemology (*Geschlecht IV*). In: SALLIS, John. *Reading Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993. p. 163-218.
- FIGAL, Günter. Vollzugssinn und Faktizität. In: FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam, 1996. p. 32-44.
- GUIGNON, Charles. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett, 1983.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- . (1988) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 2. ed. In: Gesamtausgabe 20. Sommersemester 1925). (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- . (1996). *Einführung in die Philosophie*. In: Gesamtausgabe 27. Wintersemester 1928/29. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- KAEGI, Dominic (1996). Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, p. 131-149.
- MULHALL, Stephen. *Heidegger and 'Being and Time'*. London: Routledge, 1996.
- RORTY, Richard (1990). Wittgenstein, Heidegger and the reification of language. In: GUIGNON, Charles. *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press: 1993. p. 337-357.

¹⁶ Segundo Figal (1996, p. 39), a descontinuidade no acontecer da verdade, que ela seja sempre um acontecer contrário ao acontecer dominante da não-verdade e do ocultamento, marca a tonalidade escatológica do pensamento heideggeriano.