
Amizade e consciência a partir de *Ser e Tempo***Friendship and consciousness out of *Being and Time*****Ricardo Pedroza Vieira**
Mestrando do PPGF/UFRJ

Resumo: O objetivo deste trabalho é encontrar e explicitar uma pista, uma indicação para um conceito existencial de amizade. No rastro de uma tal pista, vamos investigar o tema da consciência (*Gewissen*) em *Ser e Tempo* e sua ligação com o problema das possibilidades de posicionamento ético e histórico do homem.

Palavras-chave: Amizade; Ética; Fenomenologia; Filosofia da História; Ontologia.

Abstract: The aim of this paper is to find out and make explicit a trail, an indication for an existential concept of friendship. In the track of such a trail, we'll investigate the subject of consciousness (*Gewissen*) and its connection with the problem of the human possibilities of ethical and historical positioning.

Keywords: Ethics; Friendship; Phenomenology; Philosophy of History; Ontology.

O objetivo deste trabalho é encontrar e explicitar uma pista, uma indicação para um conceito existencial de amizade. Amizade diz respeito, preliminarmente, à convivência ética no seio da comunidade humana e aos laços de mútua consideração que aí se possam construir no sentido mais excelente. Assim, no rastro de uma tal pista, vamos investigar o tema da consciência (*Gewissen*) em *Ser e Tempo*. Trata-se do tema do duplo caráter da existência: suas possibilidades de propriedade e impropriedade. Vamos procurar proceder fenomenologicamente através do tema, dando lugar a interpretações imediatas e primárias e procurando aprofundá-las a partir delas mesmas, no rastro da pista que procuramos.

Em *Ser e Tempo* dá-se uma discussão acerca da diferença entre a possibilidade de uma existência própria ou autêntica e uma existência imprópria ou inautêntica. A primeira aparece caracterizada como uma consumação de si mesmo, enquanto a segunda significa uma certa dissolução em meio aos outros. Segundo esta leitura preliminar, a existência própria, cujo título já indicaria alguma superioridade, significa uma afirmação do ego, que se opõe, por natureza, à subjetividade do outro. Aqui, contudo, se pressupõe, por princípio, que a existência consiste em um âmbito ontológico fechado, a subjetividade, que encontra, para além de si, não a objetividade do

mundo - como em alguns sistemas metafísicos modernos - mas uma outra subjetividade. Radicalizando-se essa posição, como é possível que sequer haja a possibilidade de aceita ou recusa a respeito de algo cujo domínio ontológico é, por princípio, absolutamente alheio? Deve haver algo que perfaça a ligação entre eu e o outro, a partir do qual possa se dar a recusa à alteridade pela qual se assumiria a existência própria. Este elo seria a linguagem: ela se encontraria decadente e empobrecida na falação comum, mas poderia ser revigorada no âmbito de uma elaboração individual. Para escutar a linguagem naquilo que mais propriamente interessa seria preciso afastar os outros e sua barulheira incômoda.

Contra esta nossa interpretação preliminar surge uma passagem do §34, a respeito da Linguagem: “Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta da voz do amigo que toda presença traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria da presença para o seu poder-ser mais próprio.” (HEIDEGGER, 2006b, pp.226). Escutar é ser-com os outros. A presença traz consigo, isto é, em si mesma, uma "voz do amigo". Que significa isto? Talvez, na constituição *a priori* do eu, subsista uma remissão à outra subjetividade, pela qual se torne possível a comunicação e a convivência em um mesmo mundo. De fato, em outro lugar de *Ser e Tempo*, afirmou-se que o mundo é sempre mundo compartilhado¹, não obstante a afirmação conhecida de que o ser da presença é sempre "meu"². Esta remissão mútua, constitutiva das diferentes subjetividades e também da objetividade do mundo seria a Linguagem. Negligenciada, a Linguagem lança na indeterminação e na perdição tanto eu como os outros; mas, assumindo-a individualmente, cada um também ganha um certo modo de consideração e acesso aos outros. A tarefa de assunção da existência própria, teria, de um lado, um sentido epistemológico e metafísico, proporcionando a ligação entre os diferentes sujeitos e objetos e possibilitando o acesso de conhecimento e consideração adequado entre eles; e, de outro lado, conseqüentemente, um sentido ético-moral, efetivando a correspondência inerente a um modelo de remissões prévias, que assim assume um caráter normativo, por oposição ao seu modo decadente e inadequado. Não teríamos então uma contraposição de princípio entre o eu e a subjetividade do outro,

1Cf. HEIDEGGER, 2006b, §26, pp.175.

2Cf. HEIDEGGER, 2006b, §9, pp.85

mas teríamos uma oposição entre a efetivação de um modelo de remissões prévias e sua não-efetivação negligente. A existência própria seria um ideal a ser realizado.

A "voz do amigo" é o que se chama em outra parte de "voz da consciência da dívida"³. A dívida seria então o débito para com o ideal que sempre deveria ter sido realizado, mas não foi. O "amigo", neste caso, é o que cobra a culpa⁴ que nunca pode ser inteiramente redimida e, por isso, permanece como tarefa. No remorso pela culpa, o que interessa é tentar cair o mínimo possível de novo na culpa. É preciso inocentar-se e defender-se, ou então punir-se e condenar-se. O impróprio, a perdição, o erro, são interpretados como culpa, isto é, *uma dívida que já retirou previamente da presença o seu ser*. Aquilo que ela é, seu ideal, a plenitude de sua efetivação, foi previamente perdido. Esta perda é o que deveria poder ser sanado, superado, destruído em favor da posse da salvação perdida. O caráter de dívida que permeia a constituição existencial da presença se constituiria pela relação da presença com o nada opressivo do ideal impossível.

Contra esta nossa interpretação surge uma passagem do §58: "O nada existencial não possui, de forma alguma, o caráter de privação ou falta diante de um ideal imposto e não alcançável na presença." (p.365). O "nada", isto é, a falta constitutiva da dívida, não tem o caráter de privação de algo prévio. O prévio não é um ideal, que foi retirado; mas o prévio é o nada de um poder-ser "positivo". Significa: na dívida em sentido autêntico, não há simplesmente um empenho de realização que procura acompanhar um ideal dado, mas acontece, a um só tempo, um empenho de realização e um empenho de idealização. A dívida não tem essencialmente o caráter de culpa, embora comporte a possibilidade de ser interpretada deste modo. Sobre isso se pronuncia Nietzsche em uma passagem da *Genealogia da Moral*: "No fundo, é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no 'labirinto do peito', como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos (...)." (NIETZSCHE, 1998, pp.75-76).

É a mesma vontade de ideal, que preside toda realização, que ora se direciona à idealização, e ora se direciona a ideais negativos, isto é, ideais que não se põem mais em movimento para

3Cf. HEIDEGGER, 2006b, §§ 56-58.

4Em alemão, o termo para dívida é *schuld*, que também pode significar "culpa".

projetarem-se constantemente adiante, alimentando as realizações com novos horizontes de realização; mas se cristalizam e se reduzem a representações prescritivas de estados de coisas objetivos que deveriam ser mantidos em detrimento de quaisquer outros a todo custo. Levando-se estes dois modelos de relação em consideração, a Linguagem não pode ser entendida apenas como o apelo para a consumação de uma estrutura de remissões prévias reunidoras dos sujeitos e objetos previamente separados. É que, nesta concepção do que seja uma estrutura prévia, compreende-se previamente a questão a partir de uma contraposição e separação entre a estrutura e o estruturado, entre ideal e real. Se, contudo, não há estrutura prévia, isto é, se o prévio é nada, então toda estrutura de explicação e todo elã de idealização é co-originário ao real que expõe e explica. Sendo nada, o prévio se transfigura a cada vez, segundo sua dinâmica historial própria, em tal ou qual compreensão prévia, isto é, em tal ou qual possibilidade de integração ou desintegração entre ideal e real. Ideal significa: a compreensão prévia que familiariza e antecipa a situação. Real, por sua vez, significa: a situação que oculta o caráter estranho da possibilidade de sua própria familiaridade. A estrutura prévia ideal-real é a inserção antecipadora em uma perspectiva compreensiva. Uma perspectiva é historial precisamente por não se constituir desde uma privação prévia, mas sim desde uma possibilidade prévia que já possibilitou um envio a possibilidades. Desta forma, o conceito existencial de estrutura prévia significa o caráter de circularidade e historialidade constitutivo do ser da presença. Acatar a dívida e promover a um só tempo ideal e real significa proteger a vigência de uma contradição essencial. Nela, em vez de se oporem e se destruírem mutuamente, ideal e real se criam mutuamente.

Ora, mas será que não nos deixamos levar por uma argumentação obscura e terminamos por reafirmar precisamente o que pretendíamos mostrar ser insuficiente? Não estaremos pretendendo excluir a concepção de um dualismo excludente entre ideal e real, em favor de um dualismo includente, sobre a base de um dualismo excludente *entre* um dualismo excludente e um dualismo includente? Supondo que simplesmente respondêssemos que não, que queremos incluir ambos os dualismos em uma perspectiva mais amplamente inclusiva - não suporá ela também como solo uma contraposição para com a possibilidade de uma igualmente ampla exclusão? O problema pode evidentemente ser multiplicado ao infinito. Sempre de novo, em meio às tentativas mais primárias de reflexão metafísica, encontramos

nos com problemas desta ordem. Este é o ponto em que a metafísica mostra sua face e torna visível sua diferença para com o âmbito do raciocínio e do linguajar habituais em que estamos cotidianamente imersos. Cotidianamente, encontramos-nos imersos em circunstâncias ônticas, e nossa compreensão é dirigida pelo modo de ser ôntico dos entes. Esta compreensão aí se constitui no modo de ser da lógica clássica, e a elucidação de seus traços fundamentais e de sua proveniência dificilmente pode se furtar a um confronto com os pensadores gregos, particularmente a escola de Mileto e Aristóteles. Para nós, no entanto, esta seria, no momento, uma digressão demasiado longa. Por enquanto, bastará a hipótese de que, tanto no que diz respeito à questão pelo modo de integração entre ideal e real, quanto no que diz respeito à natureza do próprio dualismo próprio-impróprio, o decisivo seja o modo de ser da perspectiva compreensiva em que nos encontramos. O poder do pensamento cresce na medida em que a perspectiva compreensiva em que nos achamos imersos é buscada mais intensamente como questão. Com esse questionar, uma perspectiva de pensamento aprende a se afirmar desde o seio do acolhimento de sua mais radical possibilidade de negação. É no modo de ser desta "contradição", junto à qual precisa estar *em questão* o princípio de não-contradição, que é preciso que concentremos pacientemente todas as forças.

Em todo esforço de pensamento nos arriscamos a sequer pensar. O pensamento não pode recorrer a nenhuma instância externa de avaliação por cujo aval possa decidir quão pensante é. Qual o critério último para decidir se o pensar se encontra completamente perdido, ou se há alguma possibilidade mais poderosa do que a mera perdição? Quando é que um pensamento vai ao encontro de sua verdade mais própria; quais os derradeiros "critérios de verdade"? O critério último do pensamento é apenas *o modo* pelo qual confia em sua salvação e crê em sua verdade.

Em que consiste um tal crer? Aparentemente, pouco nos separa agora de um relativismo em que a adesão arbitrária ou uma espécie de auto-engano presidem à "verdade". Contudo, não é assim. Em meio às preleções sobre Nietzsche, Heidegger desenvolve um tratamento da noção de crença enquanto um "tomar-por-verdadeiro":

O tomar-por-verdadeiro é o reter-se no verdadeiro, e assim um reter-se em um sentido duplo: ter um apoio e conservar uma postura. (...) o reter-se e a

postura plenificam-se tanto mais autenticamente quanto mais originariamente se determinam a partir da postura e menos a partir do apoio; ou seja, quanto mais essencialmente retornam a si mesmos e quanto menos buscam apoio apenas em outra coisa, para assim se tornarem dependentes de seu suporte. (HEIDEGGER, 2007, pp.298-299).

O verdadeiro é sempre o ente que se concede em sua familiaridade enquanto uma possibilidade singular de habitar o mundo. Pensando a verdade como o tomar-o-ente-por-verdadeiro da crença, pensa-se a verdade em nível ôntico. O ente verdadeiro é o apoio da crença. Não obstante, este nível pertence à essência da verdade. O mundo é sempre ôntico, cada possibilidade de vida é sempre singular e se apóia na crença em verdades que se ofereceram no interior de um percurso historial, isto é, através da apropriação de um legado de referências e interpretações prévias. Em uma primeira aproximação, parece que toda crença vale tanto quanto qualquer crença. Ciente disso, um homem torna-se "livre" para uma nova "postura", a saber, para aderir arbitrariamente a qualquer posição, mudando de idéia sem pudor nem culpa, ao sabor das conveniências. Uma tal interpretação, no entanto, ignora a radicalidade do problema. O relativismo mesmo é uma posição possível entre outras, apoiando-se na crença petulante de que não tem ou de que não precisa ter nenhum apoio; em suas "mudanças de posição" nunca há mudança de posição alguma. A postura não prescinde do apoio, pelo contrário, ela é o modo pelo qual o apoio apóia e chega ou não a essencializar-se enquanto apoio. A disjunção dogmatismo-relativismo - em que trata-se apenas de dois lados da mesma moeda - apenas reflete uma interpretação do sentido do apoio, aliás, a interpretação mais imediata e superficial. Segundo esta interpretação, o apoio precisa assegurar absolutamente, ou então não pode sustentar nada e deve ser rejeitado para que não haja frustrações. Dogmatismo e relativismo são expressões inversas de um mesmo modo de consideração do apoio, de uma mesma vontade de apoio - de uma mesma vontade de verdade. O relativismo é um dogmatismo cansado e assustadiço, chocado com os fracassos de sua presunção, e que se protege de ter que pensar através de sua leviandade indiferente. Este dogmatismo, por sua vez, é a vontade de encontrar o apoio último, o *summum ens*. Este é aquele ente por cuja estabilidade toda instabilidade dos demais entes pode ser em último grau desconsiderada e reduzida à estabilidade daquele ente

que permanece e subjaz estável. A estrutura ente subjacente estável *versus* ente derivado instável, na multiplicidade de suas possibilidades de configuração e mesmo de inversão, constitui o "substancialismo" que perpassa toda metafísica, a qual é a expressão da vontade de verdade no nível do pensamento.

A postura que essencializa o apoio, porém, transfigura completamente o significado da expressão "vontade de verdade". A postura que essencializa o apoio *cria caminho*. Um caminho não é uma mera sucessão de passos quaisquer. Um caminho vai na pista do que cada passo oferece e impõe em si mesmo. Para isso é preciso a paciência de passar por cada passo, auscultando-lhe a indicação da própria passagem, que, apenas então, vem a significar não uma mera passagem, mas um transpassamento, uma auto-superação. Paciência pode ser entendida como: vontade. A vontade de transpassar e ultrapassar cada passo habita junto à verdade do ente em que cada vez crê, confiando com tal intensidade que se permite impulsionar, desde o firme assento deste chão, em um salto. O salto não recusa o apoio - ele é o máximo vigor do apoio! Caminhar sobre o apoio significa: ir *junto* e ao encontro do ente até o limiar de intensidade do seu toque, seu afeto propulsor. Este é o significado da instrução de Zaratustra, quando diz:

Dizeis que credes em Zaratustra? Mas que é que vale Zaratustra? Sois meus crentes, mas que é que valem todos os crentes? Vós não havíeis procurado a vós mesmos, e aí me achastes. Assim fazem todos os crentes, por isso valem tão pouco todas as crenças. Agora ordeno que me percam e encontrem-se a si mesmos, e somente quando me houverdes desmentido retornarei a vós. Verdadeiramente com outros olhos, irmãos, me avistarei então com meus perdidos; com um outro amor os amarei. (NIETZSCHE, 2005, p.59).

O decisivo para o modo de ser do apoio e da crença no apoio é o modo de ser da postura. Neste sentido, Heidegger diz: "Onde quer que a postura não seja senão a consequência do apoio concedido e então subjacente, ela não é, no fundo, nenhuma postura. A postura só sustém quando e na medida em que consegue se colocar sobre seus próprios pés (Selbständig). Por outro lado, aquela postura sustentada pelo apoio se quebra imediatamente quando se lhe retira o apoio." (HEIDEGGER, 2007, p.300).

A postura que não é capaz de caminhar interpreta a verdade como certeza. Esta interpretação está marcada pelo interesse no ente que serve de apoio, que então assume o caráter de certificado. O certificado é uma certidão para todo ente. Ele precisa transferir a certeza, a clareza e a estabilidade de que dispõe para toda e qualquer circunstância ôntica. A certificação é um movimento contínuo de afastamento das ameaças e reiteração dos cálculos previamente contidos no certificado, uma derivação e uma dedução contínuas. Se a validade do certificado expira, a postura certificadora, inteiramente dependente dele, se estraçalha no abismo. A ameaça já não pode ser localizada em tal ou qual circunstância ôntica que, enquanto tal, é sempre manipulável e substituível por uma circunstância segura. Esta postura, que é um modo de ser da compreensão, fica mais evidente na disposição do medo⁵. O traço essencial do medo é a fuga. No elã da fuga, o perigo aparece como um ente que, determinado pelo espaço do mundo, se aproxima - e, conseqüentemente, pode ser afastado. A fuga supõe uma contraposição entre a situação ôntica de perigo e a situação segura, de modo que, na vigência de uma, a outra se acha excluída. A segurança da situação segura é debitária do parâmetro último de avaliação, pelo qual cada situação, cada ente é avaliado, uma vez que, aqui, o parâmetro de avaliação assume, através de uma modalização, a função de certificado. Pode ser, no entanto, que esta modalização seja abalada. Para isso, é preciso uma experiência radical do perigo - esta é a angústia⁶. Ela é a experiência do perigo, não como tal ou qual realidade determinada e localizável no horizonte de um projeto, mas como possibilidade constitutiva do mundo. A situação de perigo pode se impor. Nela, o projeto é ameaçado. O perigo pode ser a perda da vida ou dos bens, a perda da confiança em algo ou alguém, a perda da própria "dignidade" ou da autoestima moral; ele é tanto mais radical quanto mais põe em questão a visada orientadora do projeto e o parâmetro de avaliação pelo qual ele se conduz. O perigo desafia o homem a decidir-se a respeito de si mesmo. Ele não permite que se permaneça sob a condução tranquila do que já foi previamente decidido. Esta decisão, no entanto, não é um ato de vontade arbitrário. Ela sempre se encontra no limiar da angústia, onde toda arbitrariedade é impotente e indiferente. Ela é muito mais um confiar e entregar-se a um caminho que determina uma disciplina rigorosa.

5Cf. HEIDEGGER, 2006b, §§29-30.

6Cf. HEIDEGGER, 2006b, §40.

Em sua simplicidade, a confiança é o traço essencial da decisão⁷. A angústia se essencializa apenas na decisão. A falta de apoio da angústia não precisa ser afastada, nem tampouco permanece o temor de encontrar apoio e confiar. Na angústia decidida convivem e confrontam-se a firmeza de assumir e guerrear por uma possibilidade de vida, e a fragilidade indefesa que se deixa atingir e questionar. Vivendo próxima do perigo, a angústia está sempre sob ameaça de ser apenas culpa. Com relação a isto, há uma advertência feita por Soren Kierkegaard, em seu famoso tratado da angústia:

Só não nego que aquele que é formado pela possibilidade esteja exposto, não, como os que são formados pela finitude, ao perigo de cair em más companhias e desviar-se de diferentes maneiras, mas está sim exposto a uma queda, ou seja, ao suicídio. Se ao começar sua formação entende mal a angústia, de modo que ela não o leva à fé, mas antes o afasta dela, então ele está perdido. (KIERKEGAARD, 2010, p.167).

A perda de apoio sentida na angústia pode tornar-se ressentimento contra todo apoio e toda "fé". Neste caso, a experiência da insuficiência da "finitude" cotidiana, limitada ao que se encontra faticamente disponível, fracassa em experimentar o vigor de possibilidade aí oculto e por ele formar-se, para, de modo justamente inverso, ver na finitude um signo de *impossibilidade* para a existência. A angústia tornada culpa se vê crescentemente acossada e sem saída; a permanência na angústia torna-se insuportável. Não há prontidão para a angústia; há, por assim dizer, uma angústia frente a e pela angústia. A angústia abre a possibilidade, isto é, a dívida - uma possibilidade em nada indiferente ou pairante no ar, mas sim imperativa. A culpa interpreta a dívida como privação. Não há nenhuma força para coisa alguma, porque toda ação e toda decisão precisam pisar firme sobre algum apoio. A culpa na angústia pela angústia só pode ser superada caso cesse todo frenesi por voltar-lhe as costas e haja uma concentração paciente em confrontá-la, em passar por ela e em retornar a ela. Se for possível encontrar o caminho para superar o medo da angústia, encontrar-se-á então ao mesmo tempo coragem

7Cf. HEIDEGGER, 2006b, §62. "A certeza da decisão significa: manter-se livre para o seu reassumir possível e faticamente necessário." (p.391). "Certeza", aqui, no sentido do que chamamos no texto de confiança.

para a "fé", isto é, para decidir. A decisão interpreta a dívida como dever. Dever significa aqui: o que reclama um empenho incondicional. Um empenho que não se des-empenha em nenhum grau de desempenho, seja bem ou mal sucedido. É difícil explicitar como se dá a visada e a tonalidade afetiva em que se move o dever. O dever é o empenho mais intenso e mais livre. O dever não se intimida com a possibilidade do fracasso, nem mesmo com o pesadelo de, em uma reviravolta impensável, se ver desmascarado frente a si mesmo. Mesmo em tal circunstância extrema, o dever não arranca os olhos em desespero. Ele simplesmente se descobre remetido angustiosamente de volta a si mesmo, de volta à necessidade de tudo reavaliar e de novamente decidir.

Dar ouvidos à consciência (*Gewissen*) não significa apoderar-se de um saber moral intransigente e absoluto. Contudo, também não é um saber cínico e relativista que torna toda decisão indiferente por já se encontrar fraco e esgotado de sua presunção. Trata-se muito mais de um saber essencial, o saber do não-saber e do ainda-por-saber de todo saber, da surdez e do ainda-por-escutar de toda escuta. A consciência apela a lançar-se para o próprio. O próprio é a consciência mesma: o que ela abre e o que ela oculta. A consciência apela para uma consciência por vir, que se prenuncia no limiar de toda sabedoria vigente; para uma experiência de saber que esgota e renova, transfigura o saber através de seu próprio percurso. A consciência quer a si mesma, tem falta de si mesma; tê-la é, *paradoxalmente*, querer-ter-consciência⁸.

A existência própria radica-se na esperança de ter consciência. A clareza e a decisão dessa esperança precisam sempre ao mesmo tempo conviver com a dureza e a obscuridade da crise. Nesse sentido, crise de consciência nada tem a ver com remorso pela culpa; pelo contrário, trata-se de deixar o erro vir a ser e aparecer como erro e irromper através de toda defesa e encobrimento, trazendo consigo a responsabilidade mais incompartilhável e persistente. Não obstante, o cuidado consciencioso se constrói numa história de diálogo com o mundo, que sempre é previamente composto pelas presenças que se apropriaram dele no cuidado histórico e coletivo, na cultura. O cuidado de si-mesmo convocado por uma consciência futura e a cultura coletiva herdada e compartilhada são os dois traços essenciais e criativamente contraditórios do conceito de *Dasein*,

8Cf. HEIDEGGER, 2006b, §58.

presença. Indivíduo e cultura, si-mesmo e ser-com constituem-se mutuamente.

Com isso, nos aproximamos do sentido da relação entre si-mesmo e ser-com. De um lado, o ter-sido (*Gewesen*), a história, a totalidade do ente até então aberto e tornado disponível para o habitar coletivo, o qual, no mais das vezes, apenas se atém ao ente em sua familiaridade e se deixa orientar frouxamente pela interpretação vigente. O ente é o mundo, que é sempre compartilhado, é ser-com. Contudo, o ente, que se dá a conhecer em seu ser, dá a conhecer o por-conhecer do seu porvir. O saber do ente inclui um não-saber do ente, um saber do porvir do ente. Este máximo saber do saber e do não-saber (*Gewissen*) acolhe todo o já-sido no seio de seu próprio ser. Com isso, abre o espaço para a crise (ruptura, esvaziamento, salto) e a irrupção (atravessamento, a-firmação no seio da ruptura, de-cisão) da história, que novamente se transforma em legado e descobre o ente no mundo. O si-mesmo da presença não precisa renegar o ser-com; pelo contrário, é apenas na escuta concentrada do mundo, em que se sedimenta a história coletiva da presença, e se ocultam seus envios singulares, que o si-mesmo pode criar-se como caminho histórico. A este respeito, há uma passagem de *Ser e Tempo*:

A decisão em que a presença se volta para si mesma abre cada uma das possibilidades fatuais de existir propriamente a partir da herança que ela, enquanto lançada, assume. A volta decidida para o estar-lançado abriga em si uma transmissão de possibilidades legadas, embora não necessariamente como legadas. (...) é na decisão que se constitui a transmissão da herança. (...) Assim apreendida, a finitude da existência retira a presença da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e de esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a presença na simplicidade de seu destino. Este termo designa o acontecer originário da presença, que reside na decisão própria, onde ela, livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida. (HEIDEGGER, 2006b, §74, p.476).

O que é recusado, confrontado, transfigurado, é o modo pelo qual o ser-com se acha vigente na maioria das vezes, isto é, como repositório de dispositivos e de saberes sedimentados, de apoios indiferentes para projetos arbitrários. Não obstante, estes elementos

são o único solo e ponto de apoio para o esforço criativo de compreensão e elaboração de um projeto próprio, a partir do qual um novo legado de desempenhos e realizações resta como resíduo.

Nos aproximamos também da superação do falso problema a respeito da comunicação da verdade. A verdade, em sentido próprio, é sempre "minha"; como interpretar uma tal proposição sem concessões a um subjetivismo solipsista? Como o mundo, o ente pode ser compartilhado - e, mais ainda, propriamente compartilhado em seu ser?

O problema se origina em uma concepção da linguagem como uma função que refere elementos extrínsecos. A função comunicativa da linguagem é estruturalmente análoga à função veritativa: tal como nesta a linguagem refere o sujeito a um objeto externo, recipiente de um conteúdo em si, naquela a linguagem refere um sujeito a outro sujeito externo, recipiente de um conteúdo em si. A função comunicativa da linguagem é um problema-limite para a tradição da filosofia transcendental, na medida em que, se o acesso de conhecimento ao objeto pode ser resolvido, em última instância, por uma redução do modo de ser do objeto ao modo de ser do sujeito através do conceito de fenômeno, o mesmo não pode ser feito na relação intersubjetiva. O interior do outro sujeito não pode ser devassado por nenhum aparato cognoscitivo; e, com isto, se reitera o problema: mas como, então, pode-se ter certeza de que fala-se das mesmas coisas e faz-se referência a um mesmo mundo? Como se pode garantir a funcionalidade das funções de referência entre sujeitos e objetos?

A plena elucidação do que se encontra em jogo neste problema exige um percurso mais longo do que o que foi e pode ser feito aqui. O mais individual, a criação de caminho, é o mais "coletivo", isto é, histórico. Precisamos, pacientemente, ruminar uma indicação: "A criação distribui e comunica um novo ser para o ente tal como ele era até então. A criação como tal, não apenas em sua utilização, é um presentear. (...) Criação é comuni-cação (compartilhamento). Ela é o serviço mais autêntico porque é o mais discreto que se possa imaginar." (HEIDEGGER, 2007, p.301).

De maneira desprovida de toda pretensão e "compaixão", na criação ocorre uma comunicação silenciosa. Ela é mais fundamental do que o mero referir-se a um ente simplesmente-dado. A mera "compreensão" de conteúdos e sua comunicação enquanto "informação" se enquadra em uma estrutura absolutamente inessencial

e não-criadora de relação com o ente. A essência da fala criadora não está tanto em seu "conteúdo"; está muito mais em algo que poderíamos denominar sua *exemplaridade*. O exemplo é onde aparece, a um só tempo, o singular e o universal. O universal, o mais tênue e "vazio", é no entanto o mais evidente no exemplo; e, com isso, a diferença própria e única da singularidade também se evidencia.

Ora, este universal é a "voz do amigo que toda presença carrega consigo". Ela preside à fala e à comunicação; ela fala do saber da consciência que quer-ter-consciência. Aqui, a amizade não significa nenhum modelo predeterminado de relações fáticas entre presenças. Pelo contrário, a partir da amizade, não se pode determinar *a priori* nada a respeito das relações fáticas que lhe sejam cada vez exemplarmente obedientes; elas podem ser, justamente, atos de confrontação e "inimizade". O que decide é a confiança no ente que, no *limite* de sua força, torna-se apoio para o salto a partir do qual uma perspectiva de ação criadora mostra pela primeira vez o dever em meio à situação.

Chamamos amizade o ser-com os outros em sentido próprio, isto é, o diá-logo. Diá-logo é imergir na escuta para atravessar toda a envergadura das indicações do sentido diretor do modo de ser vigente. Neste atravessamento, o essencial não é nenhum acúmulo de "experiências" ou informações, nenhuma descoberta incessante de novidades nem um frenético inventar e reinventar. Também não se trata de uma frívola "espera do inesperado", em que abre-se mão de toda responsabilidade a respeito de si mesmo e sonha-se com um paraíso perdido que algum dia caia do céu. Neste atravessamento, a espera é uma disciplina marcial. Só no seio da pobreza da espera, que acata obedientemente os caminhos fechados, ganha-se, inesperadamente, olhos para ver a riqueza do estreito caminho que cada vez se oferece, e ânimo para sacrificar-se gratuita e alegremente por ele. Com isso, toma-se parte na partilha dos caminhos que a história trouxe como possibilidade. A decisão da partilha do legado configura o destino (*moira*). O cuidado, a cultura, a cura, essencializa-se quando se assume como diá-logo. Desta forma, amizade torna-se um título para o caminhar da consciência. Neste sentido aponta uma palavra de Hölderlin, no poema "*No azul sereno floresce...*":

“Deve um homem, no esforço mais sincero que é a vida, levantar os olhos e dizer: assim quero ser também? Sim. Enquanto perdurar junto

ao coração a amizade, Pura, o homem pode medir-se sem infelicidade com o divino.” (HÖLDERLIN, F. apud HEIDEGGER, 2006a, p.180)⁹

O poeta coloca uma questão. Deve o homem levantar os olhos e dizer: assim quero ser também? Ele encontra-se em meio à vida, este esforço mais sincero, por vezes tão insincero e tão morto. Deve-se medir a vida, o real, por algo acima e para além do real, isto é, pelo ideal? Sim, mas apenas enquanto perdurar junto ao coração, isto é, junto ao afeto, à vontade, como essência transfiguradora deste afeto-vontade, a amizade, Pura. Sua pureza está em não se diluir no coração, não amesquinhar-se subordinando-se a interesses. A amizade mantém-se na proximidade do coração, para além do coração, acima do coração, como aquilo que o coração mais ama e aquilo a que sobretudo e em tudo aspira. Junto à amizade, o coração está livre para seu interesse e sua paixão. Significa: nessas condições, o homem pode medir-se sem infelicidade, isto é, sem culpa, com o divino. O divino é o *daímon*, a voz da consciência que apela por um diá-logo.

Neste trabalho procuramos mostrar que nossa concepção prévia da amizade pode estar facilmente sobrecarregada de pressupostos metafísicos e morais. O objetivo do trabalho foi apenas o de estabelecer uma hermenêutica preparatória que descortinasse os âmbitos problemáticos metafísicos essenciais que compõem o horizonte de pensamento da questão. Amizade e consciência são o título do problema da relação entre ser-com e si-mesmo. A envergadura existencial destes conceitos permanece velada.

Como último aceno do trabalho em direção ao problema, queremos deixar uma passagem do *Zaratustra* de Nietzsche. Ao final da terceira parte deste livro, o penúltimo capítulo chama-se *A outra canção para dançar*. Trata-se da dança de Zaratustra com a vida. A canção que conduz esta dança, porém, é a da culpa e do espírito de vingança - esta é sempre a "velha" canção, a canção que é ponto de partida e que sempre já pode haver previamente se instalado. Após o longo percurso de combate com este espírito, Zaratustra ganha clareza de que pode apenas, no máximo, ousar o grande anseio por uma "outra" canção. Este é o anseio na essência de todo anseio, a vontade na essência de toda vontade. A respeito dele, não importa essencialmente em nada decidir quanto a sucesso ou fracasso. Cada passo é perigoso, ambíguo. Importa apenas acatá-lo em toda sua intensidade. O caminho de conquista desta intensidade é, ao mesmo

⁹⁰ O poema completo vem em anexo ao final do volume, em edição bilíngue.

tempo, paradoxalmente, um o-caso (*Untergang*): aprende-se a cair. Aprende-se a atravessar e levar aos estertores a própria herança, a consumir-se a si mesmo e abrir caminho para o futuro. Com isso, ao mesmo tempo cai-se propriamente dentro da situação e segue-se sob o domínio de seu sentido histórico. Por isso, trata-se do *grande* anseio. Com este ânimo, Zaratustra diz à vida em meio à dança:

“Cada vez, em um relance ambíguo - me mostras caminhos ambíguos; pisando caminhos ambíguos, meu pé aprende - prudência! Tomo cuidado, porque és próxima; tomo coragem, porque és distante; tua fugacidade me balança, tua generosidade me firma; sofro, mas, de boa vontade, quanto não sofreria por ti?”(NIETZSCHE, 2005, p.174).

Referências bibliográficas

HEIDEGGER, M. "...poeticamente o homem habita...", Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, In: **Ensaios e Conferências**, Petrópolis, Vozes, 2006a, pp. 165-182.

_____. **Nietzsche, vol. I**. Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Vozes, 2006b.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis, Vozes, 2010.

NIETZSCHE, F. **Also sprach Zarathustra**. Anaconda Verlag GmbH, Köln, 2005.

_____. **Genealogia da moral – Uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

