

As principais influências filosóficas na formulação das indicações formais heideggerianas

RESUMO

Este artigo procura analisar alguns autores e temas que influenciaram Martin Heidegger na formulação das indicações formais (*formale Anzeige*). Seleccionamos aqueles cuja influência nos parece mais esclarecedora para o entendimento das indicações formais enquanto método: as noções medievais de *actus signatus* e *actus exercitus*, as "expressões essencialmente ocasionais", de Husserl e a teoria da "comunicação indireta", de Kierkegaard.

Palavras-chave: Heidegger; indicações formais; Agostinho; Husserl; Kierkegaard.

ABSTRACT

This paper attempts at analyzing some author and topics that influenced the formulation of Martin Heidegger's formal indication (*formale Anzeige*). We selected those whose influence seems more enlightening for understanding formal indication as method: the medieval notions *actus signatus* e *actus exercitus*, Husserl's "essentially occasional expressions" and Kierkegaard's theory of "indirect communication".

Key Words: Heidegger; formal indications; Augustine; Husserl; Kierkegaard.

* Doutoranda em filosofia pela PUCRS/CNPq.

Heidegger é reconhecido como um ávido e incansável leitor da história da filosofia. São famosas, assim como polêmicas, as suas interpretações dos mais importantes pensadores. Se considerarmos que o próprio Heidegger deixava claro que partia de uma *destruição* da história da filosofia e sempre reafirmava a importância do confronto com a tradição, não deve ser surpreendente seu vasto campo de interesse, assim como a inovação que podemos perceber em suas interpretações. Sua *Destruktion* não pode, porém, ser confundida com uma *devastação* do pensamento filosófico, pois seu objetivo é realizar uma *desconstrução* daquilo que é explicitamente dito pelos textos, de maneira que seja possível acessar as bases ontológicas ocultas na investigação.¹

Ao apropriar-se da tradição filosófica, Heidegger pretendia ir além da mera interpretação de textos e da análise crítica: o objetivo fundamental era encontrar as experiências originárias que possibilitaram as intuições mais fundamentais sobre o sentido do *ser* e que motivaram as questões filosóficas até hoje pertinentes. Ao pretender revelar aquilo que permanecia obscuro e subentendido, haveria a possibilidade de encontrar uma fonte de inspiração para um pensamento ao mesmo tempo original e basilar. Embora a abordagem fosse inteiramente nova, os problemas eram, em certo sentido, os mesmos: o problema sobre o sentido do *ser*, por exemplo, reaparecia sobre um novo ponto de vista – como *crítica* e também como *retomada* da tradição.

Uma das questões centrais na primeira fase do pensamento heideggeriano foi o método e sua formulação a partir das indicações formais (*formale Anzeige*). Acreditamos que o contexto da formação da nova

metodologia surge na busca por uma filosofia que permitisse o acesso à *vida fáctica* e concreta, no seu componente histórico, prático e inserido na chamada *hermenêutica da facticidade*.² O modo como a filosofia da tradição abordava as questões parecia não levar em conta a realidade dada, com todas suas contingências e cotidianidades. O tratamento conferido ao conhecimento tendia a focar no objeto e a caracterizá-lo de um modo totalmente teórico. O próprio sujeito do conhecimento era descrito em filosofia geralmente como um sujeito “descarnado” e separado do mundo dos objetos – o que gerava uma dualidade que dificilmente permitiria reconciliação. O caráter histórico e temporal presente na compreensão era muitas vezes simplesmente ignorado, ou então não suficientemente desenvolvido, a ponto dos filósofos não perceberem a base na qual repousava a teoria por eles formulada. As indicações formais surgiam justamente como uma alternativa para essas dificuldades.³

Assim, diante de um autor declaradamente inspirado pela história da filosofia, devemos não somente supor, mas também reconhecer explicitamente quais seriam as principais influências na formulação de seu novo método. Podemos apontar diversos filósofos como fundamentais: são notórias as influências de Aristóteles, Duns Scotus, Agostinho, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers e, é claro, Husserl. Não caberia aqui, porém, um estudo detalhado da relação do método heideggeriano com cada um desses pensadores. Desse modo, optamos por selecionar as influências que nos parecem mais esclarecedoras para o entendimento das próprias indicações formais enquanto método: as noções medievais de *actus signatus* e *actus exercitus*, as “expressões essencialmente

¹ Sobre a *Destruktion* heideggeriana, ver Inwood (1999, p. 159-61).

² Conforme esclarece Gadamer (2002a, p. 282): “Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey [...] já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. [...] Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica”.

³ O foco do presente estudo é analisar as influências das indicações formais e portanto não faremos uma exposição detalhada de todas as características das próprias indicações, mas sim daquelas características que se relacionam diretamente com tais influências. Para uma visão mais geral das indicações formais, ver Streeter (1997).

ocasionais”, de Husserl e a teoria da “comunicação indireta”, de Kierkegaard.

A busca do *Verbum Interius*: o *Actus Signatus* e o *Actus Exercitus*

Foi através dos estudos da mística medieval, especialmente de Agostinho, que Heidegger encontrou uma das bases para desenvolver seu método, ao apropriar-se de alguns conceitos escolásticos, como *verbum interius*.⁴ Por trás da ideia de *verbum interius* está a distinção entre *actus signatus* e *actus exercitus*. O primeiro diz respeito ao discurso significativo e a compreensão consciente e reflexiva; refere-se ao ato de compreender as sentenças expressas por alguém, àquilo que é explicitamente dito e realizado no discurso e nas ações ligadas ao pensar reflexivo. O *actus exercitus*, por outro lado, é a esfera do *antepredicativo*, daquilo que não é expresso pela própria sentença ou ação reflexiva, mas que está na sua base: toda afirmação tem suas motivações, cada ato consciente possui uma base pré-consciente; há uma série de pressupostos que não são explicitados e todo discurso, por mais rico que seja, mantém um espaço do que não é dito, do que é silenciado.⁵

Agostinho desenvolve a noção de *verbum interius* na sua obra *De trinitate* (A trindade) ao realizar uma comparação entre o verbo interior do homem e o Verbo divino. Ele distingue o verbo interior do verbo exterior, pois a

palavra que soa no exterior é, pois, um sinal da palavra que resplandece em nosso interior [...] Pois até as palavras em todos os idiomas sonoros podem ser

pensadas também em silêncio. (AGOSTINHO, 1994, p. 506-507).

Ainda que as considerações de Agostinho estejam relacionadas com a investigação teológica, o que ele mostra é a necessidade de separar aquilo que é dito ou realizado (*actus signatus*) daquilo que permite tal ação (*actus exercitus*). O filósofo reconhece que o verbo interior não é expresso somente com a fala, mas também com textos, gestos, movimentos; todos esses seriam signos que servem de meio para a expressão do que já está dentro do homem. É evidente a prioridade do verbo interior na medida em que o nosso verbo “pode existir sem que se siga uma ação. A ação, porém, não pode existir sem que a preceda o verbo.” (AGOSTINHO, 1994, p. 509).

Heidegger desenvolve essas noções ao tomar o *actus exercitus* como o reflexo imediato do *verbum interius*, sendo, portanto, a esfera que possibilita o *actus signatus*. É somente na medida em que já nos movemos desde sempre dentro de um campo de significação – pelo fato de todas as experiências já serem apreendidas enquanto dotadas de significados –, que podemos transportar tais experiências para uma linguagem comunicativa e fixá-las em proposições. O significado da apropriação de tal distinção para o desenvolvimento das indicações formais fica claro ao observarmos a intenção de Heidegger: ele procura, como vimos, descrever adequadamente o fluxo das experiências concretas, assumindo que a teorização e o conhecimento de caráter científico não são um modo fundamental ou privilegiado do homem comportar-se no mundo, mas sim um modo derivado.⁶

⁴ Para um aprofundamento da influência teológica no pensamento heideggeriano, ver Caputo (2000, p. 85-100). Sobre o *verbum interius*, ver Heidegger (2004, p. 43. GA 60, p. 63).

⁵ Sobre isso, diz Stein (2006, p. 163): “Heidegger dirá que justamente esse jogo entre ato exercido, antepredicativo e ato assinalado, reflexivo, se dá numa unidade. Ele dirá que o ato exercido sempre tem que ser olhado como elemento de fundamentação”, e que a tarefa da fenomenologia hermenêutica é “pela descrição dos indícios formais, chegar ao máximo número de atos exercidos, que são as dimensões existenciais”.

⁶ Segundo descreve Gadamer (2002a, p. 43): “Heidegger se ocupou naquela ocasião [em Marburg] de uma distinção escolástica e falou da diferença entre *actus signatus* e *actus exercitus*. Estes conceitos escolásticos correspondem aproximadamente aos conceitos de *reflexivo* e *direto* e se referem, por exemplo, a diferença que há entre o perguntar e a possibilidade de dirigir-se expressamente ao perguntar enquanto tal. Do primeiro pode-se derivar o segundo. [...] Ao fazer *reversível* esta transição da intenção imediata e direta à indireta nos parecia então como um caminho livre: isso prometia uma liberação do círculo inescapável da reflexão, a recuperação do poder evocativo do pensamento conceitual e da linguagem filosófica, que podia também assegurar ao pensamento seu lugar ao lado da linguagem poética”.

Ao apropriar-se e modificar a noção de *actus exercitus*, Heidegger a toma como um conceito que permite descrever uma série de fenômenos de um modo mais amplo. Ao utilizá-lo é possível apontar, em primeiro lugar, para a questão da linguagem e da interpretação, ao indicar a necessidade de observar o contexto e as motivações por trás do discurso, as quais nem sempre são explícitas, pois é notório que o mesmo conjunto de proposições pode possuir um significado bastante diferente dependendo do contexto em que é proferido e do modo como é proferido. Uma frase bastante simples como “amanhã haverá uma tempestade”, pode ser entendida como um acontecimento grave ou absolutamente banal, de acordo com o contexto que envolve a proposição. Do mesmo modo, a ironia, o eufemismo, o sarcasmo e outras figuras de linguagem só são compreensíveis porque o discurso não resume-se a proposições rígidas tomadas isoladamente.

Além disso, o *actus exercitus* pode ser uma ferramenta conceitual para descrever o modo próprio do homem comportar-se no mundo cotidianamente. Através dele podemos explicar, por exemplo, o fato de que não seja necessário pensar e refletir conscientemente acerca de todas as ações que vamos realizar para que elas ocorram. Quando um homem caminha, ele não precisa estar a todo o momento pensando no ato de caminhar; é algo que faz sem necessidade de focar sua atenção nisso, nem teorizar sobre isso. O mesmo acontece com diversas outras atividades, desde algumas bastante simples, como segurar uma caneta, até atividades mais complexas, como tocar um instrumento (um músico experiente pode realizar tal atividade ao mesmo tempo que conversa com alguém sobre um assunto qualquer). Isso ocorre devido ao fato de que o homem já comporta-se no mundo de um modo específico, no qual o comportamento referente ao conhecimento teórico não é o mais fundamental. A significação que per-

meia toda a atividade humana – pois toda experiência possui uma significação própria – é anterior a qualquer teorização, pois é justamente o que permite toda teorização.

Assim, para poder desenvolver uma filosofia que não caia sempre numa objetivação limitadora (a qual não vai além da predicação e da teorização descolada da realidade concreta), é necessário buscar o que está na base de toda teoria e de toda linguagem significativa: o *actus exercitus*, o que está implícito no pensamento reflexivo; aquilo que motiva o discurso sem nunca ser dito; o fato de podermos agir no mundo sem estar, a todo e cada momento, pensando conscientemente em tudo o que fazemos. Essa apropriação de Heidegger dos conceitos de Agostinho tem grande influência para a filosofia hermenêutica como um todo.⁷ Gadamer recorda que a noção de *actus exercitus* surgiu como uma “palavra mágica” que fascinou a todos os alunos de Heidegger na ocasião de sua apresentação, ao mostrar o fato óbvio, mas ainda assim pouco explorado, de que “não existe somente o *actus signatus*, o enunciado e sua estrutura predicativa, mas também o *actus exercitus*.” (GADAMER, 2002a, p. 247). A partir dessa primeira elaboração, fica claro que para uma compreensão adequada das indicações formais não podemos perder de vista o *verbum interius*, que, enquanto totalidade dos sentidos presentes no *actus exercitus*, conduz a filosofia para o antepredicativo que está por trás do significado de toda sentença.

As expressões essencialmente ocasionais de Husserl

Como vimos, o *actus signatus* aponta para o caráter contextual de todo discurso, na medida em que esse só pode ser compreendido quando levamos em consideração o modo e o momento em que é proferido. As indicações formais também pos-

⁷ Segundo Grondin (1995, p. 94-5): “O que é comum nos dois autores [Gadamer e Heidegger] é a ideia de que a sentença não pode ser tomada como uma entidade semântica auto-suficiente [...] O atual sentido da reivindicação de universalidade da hermenêutica repousa na sua estrutura motivacional da linguagem, no *verbum interius*, o qual deve ser entendido como o *actus exercitus* no seu sentido completo”. Para o aspecto hermenêutico da filosofia de Heidegger, ver também von Herrmann (1996).

suem em si uma característica análoga, pois somente podem ser devidamente compreendidas quando as tomamos dentro de seu contexto, o que implica também não perder de vista os pressupostos que sempre estão por trás de seu significado. Essa característica das indicações formais relaciona-se com as chamadas “expressões essencialmente ocasionais”, que Husserl desenvolve na primeira das *Investigações Lógicas*. Segundo alguns autores⁸, tais expressões seriam uma das principais fontes de inspiração de Heidegger na formulação do método das indicações formais, como já evidenciaria o trabalho de Günther Stern, aluno de Heidegger e Husserl, que em 1924 defendeu uma dissertação com uma interpretação das *Investigações Lógicas* de Husserl baseada nas exposições de Heidegger. Além disso, a palavra alemã “Anzeige”, utilizada por Husserl nesse contexto para referir-se ao papel das expressões ocasionais é também usada por Heidegger no próprio conceito “indicação formal” (*formale Anzeige*, em alemão).

Husserl expõe as *expressões essencialmente ocasionais* em contraste com as *expressões objetivas*. As últimas seriam aquelas em que podemos compreender seu sentido “sem necessariamente dirigir a atenção para a pessoa que a enuncia ou para as circunstâncias da enunciação”, pois o sentido já está fixado na própria expressão; as expressões essencialmente ocasionais, por sua vez, só podem ser compreendidas levando em consideração aquele que profere o discurso e as circunstâncias em que é proferido, pois elas “pertencem a um grupo de significados possíveis conceitualmente unificados”, isto é, possuem diferentes sentidos possíveis, fazendo com que só possamos definir seu significado atual a partir do contexto de sua enunciação (HUSSERL, 2002, p. 123, LU, §26).

Alguns exemplos de expressões essencialmente ocasionais seriam os pronomes demonstrativos, como *este, isto, aquele*; os pronomes pessoais, tais como *eu, ele, nós*; os pronomes possessivos, como *meu, teu, nosso* e também, em geral, as expressões chamadas “indexicais”, como *hoje, amanhã, agora, aqui*. Ao utilizar tais expressões, a compreensão adequada do significado do discurso só pode ocorrer quando levamos em consideração quem fala e as circunstâncias em que fala, pois todos podem usar a palavra “eu”, mas em cada caso ela estará referindo-se a uma pessoa diferente. Como diz Husserl, as expressões ocasionais são diferentes das expressões objetivas justamente porque as últimas não dependem de um contexto específico para que sejam compreendidas: a palavra *leão*, por exemplo, não necessita de nenhuma observação das circunstâncias de seu proferimento para saber seu significado, pois ela “pode levar à ideia de um leão em si mesma e por si mesma.” (HUSSERL, 2002, p. 123, LU, §26).

Diversas expressões cotidianas possuem o caráter de expressões essencialmente ocasionais: é o caso, por exemplo, de expressões como “chove” (*Es regnet*) e “há bolo” (*Es gibt Kuchen*). Quando alguém diz que “chove” está implícito que está chovendo no momento e no local onde a pessoa se encontra; da mesma maneira, ao dizer que “há bolo”, ninguém pretende expressar que “há bolo em geral, em algum lugar” ou que simplesmente “existem bolos”, mas sim que há bolo nesse momento, disponível para as pessoas às quais o falante se dirige. Por mais que isso não seja dito explicitamente por aquele que fala, é algo que está implícito em seu discurso e que é compreendido pelos interlocutores. Esses tipos de expressões, como podemos notar, fazem parte da comunicação cotidiana e incluem diversos

⁸ Assim acreditam, por exemplo, Van Buren (1994), Streeter (1997) e Robson Reis (2004). Segundo o primeiro (VAN BUREN, 1994, p. 328): “No desenvolvimento de sua noção de ‘indicação formal’, Heidegger pegou o termo *Anzeige*, indicação, da teoria dos sinais da *Primeira Investigação* de Husserl, ‘Expressão e Significado’, sobre a qual Heidegger ministrou seminários formais e informais no começo dos anos 20. Inclusive havia um participante, Günther Stern, que submeteu para Husserl em 1924 uma dissertação sobre ‘O Papel da Categoria da Situação nas Proposições Lógicas’, na qual ele utilizou as leituras de Heidegger do conceito de indicação das ‘expressões ocasionais’ de Husserl”.

tipos, tais como todas as “expressões para percepções, crenças, dúvidas, desejos, medos, ordens”, etc., “assim como todas as combinações envolvendo o *artigo definido*, nas quais o último diz respeito a algo individual e somente compreendido em conceitos próprios”, como quando alguém diz “acenda a lâmpada”, referindo-se a uma lâmpada em particular (HUSSERL, 2002, p. 125, LU, §26).⁹

Diante dessas características, Husserl aponta para dois momentos intencionais das expressões ocasionais: o sentido indicador ou indicativo (*anzeigend*) e o sentido indicado (*angezeigt*). O primeiro diz respeito à direção significativa aberta que é indicada pela expressão; por exemplo, quando alguém profere a palavra “eu”, essa expressão contém em si uma indicação de significado para aquele que deve interpretá-la: o ouvinte sabe que tal palavra mantém uma relação significativa com aquele que a proferiu, ao referir-se a ele mesmo; no entanto, tal indicação é aberta, pois não existe um sentido fixo para a expressão (somente saberemos o que indica a palavra “eu” de acordo com o contexto de sua enunciação), mas independentemente do contexto, sabemos sempre que essa palavra refere-se a pessoa que à profere (ou seja, ela não é de todo vazia de significação).

O sentido indicado, por sua vez, diz respeito ao significado concreto que a palavra assume ao ser interpretada pelo ouvinte, em um caso específico. Ao ser guiado pelo sentido indicativo da palavra “eu”, o ouvinte *x* sabe que tal palavra indica tratar-se do sujeito *y* que usou a expressão “eu” (ele sabe que “eu”, naquele contexto, refere-se a *y*). Assim, o sentido indicador é de certo modo

a direção indicativa geral e *universal* que a expressão ocasional fornece (a palavra “eu” sempre refere-se ao sujeito que a profere), enquanto que o sentido indicado é o resultado *singular* que é encontrado na interpretação da expressão (quando o sujeito *y* enuncia a palavra “eu”, tal palavra refere-se a *y*).

Essa característica das expressões essencialmente ocasionais está também presente nas indicações formais, pois enquanto *indicações* elas apontam uma direção para onde devemos seguir nossa investigação sem, no entanto, já deixar fixado previamente qual deverá ser o resultado da análise.¹⁰ As indicações formais assemelham-se às expressões essencialmente ocasionais tanto pelo fato de só fazerem sentido dentro de um contexto específico (pois devemos levar em conta o momento e o modo como elas aparecem e realizam-se), como também por necessitarem de uma realização concreta e singular para efetivarem-se (não são conceitos dados de antemão e fechados em seu significado como pretendem ser as proposições científicas, mas sim precisam ser atualizados pelo filósofo que segue a direção apontada pela indicação).¹¹

Kierkegaard e a teoria da comunicação indireta

Não é algo simples estabelecer todos os aspectos da teoria da comunicação indireta de Kierkegaard: encontramos considerações sobre essa questão em diversas obras e em contextos distintos. Além disso, alguns autores acreditam que haveria duas fases de sua formulação, onde a primeira

⁹ Van Buren (1994, p. 329) afirma que: “De fato, a ausência do conteúdo significativo dessas expressões é agravada quando sua função de intimação indicativa diz respeito aos atos intencionais subjetivos da fala ou escrita de outros, uma vez que essa subjetividade é para Husserl, assim como para Kierkegaard e para o jovem Heidegger, um Outro essencialmente ausente e não intuível para os interlocutores. Ela pode ser apenas ‘apresentada’ na base das indicações da fala ou expressões escritas, das expressões faciais e dos gestos.”

¹⁰ Nesse sentido, as indicações formais também assemelham-se às “intenções vazias” de Husserl. Ver Boedeker Jr. (2005, p. 161) e Drummond (2008, p. 66-7).

¹¹ Segundo Streever (1997, p. 423): “Dois fatores básicos no uso da ‘indicação’ de Husserl estão notadamente presentes no uso de Heidegger no mesmo termo. Primeiro, o sentido indicativo (indicação formal) é ‘incompleto’ se ele não dirige alguém para a realização do que é dito. Desse modo, o sentido indicativo, ainda que forte em sua direção, é incapaz de realizar-se por si mesmo, pois depende da realização para realmente ter significado. Em segundo lugar, o ouvinte (ou leitor) ocupa o papel de ‘agente’, aquele do qual a realização depende, se for o caso de haver alguma realização”.

apresentaria um viés mais irônico e provocador e a segunda uma intenção religiosa e ética.¹² Ainda assim, nos parece bastante interessante apresentar, ainda que em traços gerais, a concepção kierkegaardiana de comunicação indireta, pois além de ser uma clara fonte de inspiração para a formulação das indicações formais, sua exposição permitirá compreender alguns aspectos do novo método que costumam ser negligenciados¹³.

Kierkegaard contrasta a comunicação indireta com a comunicação direta. A segunda diz respeito à comunicação objetiva e com pretensão de validade universal, típica dos discursos científicos, lógicos e de caráter impessoal. A comunicação indireta, no entanto, possui um caráter subjetivo e “secreto”, correspondendo aos diálogos pessoais, aos textos literários e poéticos e à fala místico-religiosa. Seu conteúdo, ao contrário do conteúdo de um tratado científico, costuma não ser objetivo e exato, pois depende essencialmente da apreensão subjetiva do interlocutor. Muitas vezes o conteúdo da comunicação indireta é propositalmente ambíguo, podendo ser interpretado de diferentes formas (ainda que haja uma unidade temática e semântica). Por depender da interpretação do interlocutor, a comunicação indireta aponta para a necessidade da realização da comunicação através da apreensão concreta do conteúdo – apreensão essa que pode dar-se de muitos modos, uma vez que o significado do conteúdo não é de todo fixo e unívoco.¹⁴

Nas palavras de Kierkegaard:

Não é verdade que a comunicação direta é superior à comunicação indireta. Não, não. Mas o fato é que jamais nasceu

algum ser humano que pudesse usar o método indireto sequer razoavelmente bem, e ainda menos usá-lo em toda sua vida. Nós seres humanos precisamos uns dos outros, e nisso já reside uma direção. [...] Quando uma pessoa usa o método indireto, há, de um modo ou outro, algo endiabrado nisso, mas não necessariamente no sentido ruim – como, por exemplo, com Sócrates. A comunicação direta, de fato, torna a vida mais fácil. Por outro lado, o uso da comunicação direta pode ser humilhante para uma pessoa que usou a comunicação indireta talvez egoisticamente (nesse caso, no sentido ruim de endiabrado). [...] Para mim a comunicação indireta têm sido instintiva, pois ao me tornar um autor eu sem dúvida me desenvolvi e, conseqüentemente, todo esse movimento está obtuso (e isso é a razão pela qual, desde o princípio, não pude estabelecer meu plano diretamente, embora certamente eu estivesse ciente de que muito estava fermentando em mim). [...] Eu poderia muito bem ter dito logo: sou um autor religioso. (KIERKEGAARD, 1998, p. 248-9).

Assim, ao comparar os dois tipos de comunicação, Kierkegaard toma partido pela comunicação indireta – inclusive filiando-se explicitamente a ela enquanto autor – mas, ainda assim, reconhece que seu uso na vida cotidiana é tarefa complicada. É comum o filósofo referir-se à comunicação indireta como um tipo de “arte”, da qual poucos conseguiriam fazer um uso adequado. A figura de Jesus Cristo é diversas vezes associada ao exemplo máximo da perfeita comunicação indireta: não somente por sua mensagem através de parábolas, mas também por ser *ele* quem falava – não trata-se

¹² Ver Poole (1993, p. 23-5).

¹³ É notório também que a maioria dos comentadores de Heidegger não desenvolve a relação entre a teoria da comunicação indireta e as indicações formais, geralmente limitando-se a apontar sua existência. As exceções parecem ser Pöggeler (1994) e Van Buren (1994), conforme veremos a seguir.

¹⁴ Segundo Van Buren (1994, p. 327-8): “O apontamento da comunicação indireta é supor conduzir os leitores à verdade subjetiva que pode ser encontrada em suas próprias situações históricas. Há aqui tanto um momento negativo de repelir e apontar para outra direção, quanto um momento positivo de dirigir e apontar para algo. [...] O momento emético na comunicação consiste em repelir a confiança no *mens auctoris* do escritor e do conteúdo direto da comunicação. [...] De acordo com Kierkegaard, o momento positivo da comunicação indireta consiste no fato de que seus ‘fragmentos filosóficos’, seus ‘fragmentos e partes de pensamento sistemático’, são ‘sinais’ apontando na direção de uma ‘apropriação pessoal’ e concreta.”

somente do que é dito, mas do *modo* como é dito e por *quem* é dito. As mesmas palavras de Cristo proferidas por alguém que não as realizasse em atitudes e comportamentos, pareceria a Kierkegaard uma deturpação de sua mensagem.

O filósofo mostra que, paradoxalmente, a verdadeira comunicação indireta possui um aspecto *endiabrado*, ainda que não em sentido negativo: aquele que assim comunica-se quer provocar uma transformação em seus interlocutores. A intenção é ir além do óbvio e desafiar os ouvintes ou leitores. Por isso, muitas vezes, a comunicação indireta pode parecer irreverente ou furiosa, e o uso de ironias e sarcasmo pode estar presente. Um exemplo disso são os diálogos entre Sócrates e os atenienses: a *maieutica* socrática era um método de comunicação indireta por excelência – e o fato de que fosse considerada por muitos como *incômoda*, é antes uma comprovação disso.¹⁵ Mas é claro que pode também haver um uso indevido desse tipo de comunicação e uma retórica mal-intencionada pode tornar-se ainda mais nociva quando emprega o método indireto.

Na comunicação cotidiana, porém, Kierkegaard reconhece a necessidade da comunicação direta: na maior parte das vezes precisamos ser objetivos em nossas expressões e não dar lugar a ambiguidades. O próprio funcionamento de uma sociedade depende da simplificação e objetividade da comunicação, o que não deve significar, no entanto, confinar a comunicação a essa esfera. Que a comunicação indireta seja, nesse sentido, menos *útil* e prática não implica que deva ser considerada inferior à comunicação direta, mas apenas que sua utilização envolve um campo mais complexo e sofisticado, o que justifica também a dificuldade de empregá-la.

Como diz Kierkegaard,

“toda comunicação de conhecimento é uma comunicação direta. E toda co-

municação de capacidades é, mais ou menos, uma comunicação indireta.” (KIERKEGAARD, 1967, p. 248-9).

Essa outra diferença entre os dois tipos de métodos comunicativos revela suas intenções: a comunicação direta, por tratar de questões objetivas, procura transmitir conhecimentos e, portanto, é fundamental que exista clareza na sua utilização. A comunicação indireta, por sua vez, quer transformar o comportamento do interlocutor, o que faz com que foque não tanto em teorias, mas sim nas capacidades que o outro pode adquirir. É o que deveria ocorrer, segundo Kierkegaard, quando ensinamos alguém sobre o modo correto de agir: mais do que pregar uma teoria sistemática sobre preceitos éticos, vale o exemplo concreto de uma ação ética – a qual é mais efetiva ao ser demonstrada do que ao ser explicada –, e assim é possível suscitar no outro sua própria capacidade de agir corretamente. Como diz o filósofo:

o que eu tenho chamado de genuína comunicação-arte, isso é indireto ou pelo menos essencialmente indireto. A comunicação ética, por sua vez, é incondicionalmente indireta. (KIERKEGAARD, 1967, p. 248-9).

Dadas tais considerações, podemos, então, perceber como a teoria da comunicação indireta influenciou as indicações formais. Em primeiro lugar, é bastante claro como a comunicação indireta atribui grande importância à realização concreta do que foi comunicado através da interpretação e atitude do interlocutor. O método indireto, assim como as indicações formais, não pode ser efetivado sem que se leve em consideração a apropriação do outro em relação ao que foi falado ou escrito. Esse é um aspecto bastante semelhante ao momento de *realização (Vollzug)* das indicações formais, que aponta para o *momento*, o *modo* e as *condições* nas quais ocorre a apreensão do fenô-

¹⁵ Como explica Poole (1993, p. 9-10): O objetivo da primeira comunicação indireta é envolver o leitor [...]. O leitor deve ser apanhado como um potencial aliado, seduzido e intrigado pelas emboscas retóricas do texto e então envolvido em uma espécie de trabalho de detetive, até o ponto em que – em condições ideais – não haja nenhuma simples instrução, ou doutrina, ou fato objetivo para ser tomado, mas apenas a experiência de perplexidade mutuamente compartilhada”.

meno. Também na teoria da comunicação indireta são fundamentais esses fatores, pois sem eles a comunicação seria algo indiferente à situação daquele que recebe a informação e que deve interpretá-la.¹⁶

Com isso podemos observar também outra semelhança importante, que releva claramente a influência de Kierkegaard sobre Heidegger: o modo como o conteúdo é concebido na comunicação indireta é essencialmente *aberto*. Uma vez que faz parte de sua formulação apresentar certa ambiguidade e equivocidade, a fixação do conteúdo em cada ato comunicativo vai depender de outros fatores. O mesmo ocorre com as indicações formais, pois elas não pretendem descrever um estado de coisas estático, mas sim apontar uma direção geral para a realização concreta do conteúdo. Ao tomar o conteúdo como apenas um elemento – e não o elemento central e determinante –, tanto a comunicação indireta como as indicações formais revelam um aspecto não objetificante.

Além disso, a comunicação indireta aponta para outro elemento fundamental do método das indicações formais: do mesmo modo que o comunicar de caráter indireto pretende suscitar uma ação e transformação no interlocutor, também as indicações formais aspiram estabelecer um tipo de atividade filosófica que envolva o *Dasein* em sua existência concreta. Uma vez que em ambos os procedimentos é necessário a realização através do outro – do interlocutor, no caso da comunicação indireta, e do filósofo, no caso da indicação formal –, há um fator de transformação que envolve aquele que concretiza a atividade, pois o que está em questão é sua própria concepção de realidade e sua própria capacidade de agir, seja ao comunicar, seja ao filosofar. Já que não trata-se de uma apreensão objetiva e previamente de-

terminada, não é possível saber quais serão os resultados e consequências da atividade até que ela seja efetivamente realizada.

Referências Bibliográficas:

AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. Tradução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

BOEDEKER, Edgar Jr. Phenomenology. In: DREYFUS, H. and WRATHALL, M. (Eds.). *A Companion to Heidegger*. Malden, Mass: Blackwell, 2005. p. 156-172.

CAPUTO, John D. *Theological Presuppositions of Heidegger's Thought*. In: FAULCONER, James E. and WRATHALL, Mark A. (Eds.). *Appropriating Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 85-100.

DRUMMOND, John J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Tradução de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002a.

GRONDIN, Jean. *Sources of hermeneutics*. New York: SUNY Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie* (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999a.

_____. (GA 60). *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (Wintersemester 1920/21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a.

HEIDEGGER, Martin. (GA 61). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Wintersemester 1921/22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

¹⁶ Segundo Pöggeler (1994, p. 142): "O próprio Heidegger procurou desenvolver o chamar-a-atenção realizado pela comunicação indireta como uma hermenêutica indicativo-formal. [...] Se o ser humano é definido como existência, então essa existência não deve ser tomada em uma 'reflexão teórica', mas somente em sua realização [*Vollzug*] no 'eu sou'. Um ser humano não é um mero caso particular da realização de um universal. No trabalho teórico, assim como no trato cotidiano, tomamos as coisas como casos indiferentes de instanciação universal. [...] O ser humano não pode compreender a si mesmo desse modo porque, devido a sua facticidade, ele abre a si mesmo para o universal somente historicamente e em um tempo particular. Se a comunicação indireta é desdobrada como uma indicação formal, então está negada a possibilidade de seguir as concepções de existência de Kierkegaard ou mesmo de Nietzsche de modo acrítico".

- HEIDEGGER, Martin. (GA 56/57; SS 1919). *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler. London: Continuum Books, 2002.
- _____. (GA 60; WS 1920-1). *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- _____. (GA 61; WS 1921-2). *Phenomenological interpretations of Aristotle: initiation into phenomenological research*. Translated by Richard Rojewicz. Indianapolis: Indiana University Press, 2001b.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986a.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de M. García-Baró e J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986b.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas - sexta investigação*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).
- HUSSERL, Edmund. *The Shorter Logical Investigations*. Trans. by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2002.
- KIERKEGAARD, Soren. *The point of view*; Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J. : *Princeton University Press*, 1998.
- KIERKEGAARD, Soren. *Soren Kierkegaard's Journals and Papers: Volume 1, A-E*. Bloomington: Indiana University Press, 1967.
- POOLE, Roger. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993.
- PÖGGELER, Otto. *Destruction and Moment*. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 137-158.
- REIS, Robson R. *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. Integração Ensino Pesquisa Extensão*. Sao Paulo, v. 37, n. abr/mai/ju, p. 171-179, 2004.
- STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- STREETER, Ryan. *Heidegger's Formal Indication: a Question of Method in Being and Time*. *Man and World*, vol. 30 (1977), p. 413-430.
- VAN BUREN, John. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Indianapolis, Indiana: Indiana University Press, 1994.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Way and Method: Hermeneutic Phenomenology in Thinking the History of Being*. MACANN, Christopher *Critical Heidegger*. (Ed.). London: Routledge, 1996. p. 171-190.