

HEIDEGGER E HUME: MUNDO FENOMÊNICO E MUNDO PRÁTICO

HEIDEGGER AND HUME: PHENOMENAL WORLD AND PRACTICAL WORLD*

ITAMAR SOARES VEIGA**
UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL, BRASIL

Resumo: Este artigo trata sobre as possíveis aproximações entre a filosofia de Heidegger e a filosofia de Hume. Essas aproximações são desenvolvidas em função do mundo cotidiano. Busca-se esclarecer quais são as dificuldades envolvidas no estudo de ambos os autores, quando a intenção visa diretamente o ser humano, sendo esses elementos identificados com cotidiano. Na primeira e na segunda parte apresentam-se os dois autores e na terceira parte é realizada uma interface através da filosofia de Tugendhat. Nela se destaca a crítica à Heidegger e a adoção de uma posição naturalista. Conclui-se que tanto Heidegger quanto Hume possuem âmbitos subjacentes que determinam a suas análises do cotidiano. Estes âmbitos subjacentes se diferenciam e configuram a dificuldade fundamental nas tentativas de reunir elementos dos dois autores.

Palavras-chave: Mundo cotidiano; Heidegger; Hume; Impessoal; Naturalismo.

Abstract: This article discusses the possible similarities between Heidegger's philosophy and the philosophy of Hume. These approaches are developed on the basis of the everyday world. The aim is to clarify what are the difficulties involved in the study of both authors, when the intention applies to relations between humans directly, and these elements identified with daily life. In the first and second part are presented initially the two authors and the third part is performed through an interface philosophy Tugendhat. Tugendhat stands criticism of Heidegger and the adoption of a naturalist position. It concludes that both Heidegger and Hume have underlying areas that determine their everyday analysis. These underlying levels differ and constitute the fundamental difficulty in attempts to bring together elements of both authors.

Keywords: Everyday world; Heidegger; Hume; Impersonal; Naturalism.

*Artigo recebido em 13/12/2015 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 28/12/2015.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4595214343309480>. E-mail: inpesquisa@yahoo.com.br.

1. Introdução

Há um interesse atual e crescente na influência do naturalismo. Essa influência possui um passado que pode ser identificado com a filosofia de Hume. Isto pode ser percebido nas mais diversas recepções como aquelas da análise de Deleuze, a de J. Prinz e a de Tugendhat, entre outros. Mas, a filosofia, depois da época de Hume, mais precisamente no tempo contemporâneo, acostumou-se a conviver com uma espécie de revisão crítica da tradição filosófica. Ora, essa revisão crítica inclui a própria época moderna. Por isso, quando contemporaneamente se fala de naturalismo e de Hume, se retoma os temas principais sob um enfoque crítico, renovando as idéias do autor moderno para um debate contemporâneo.

Pelo menos duas grandes vertentes filosóficas permitem, por princípio, um enfoque crítico: a fenomenologia e a filosofia da linguagem. Nesse sentido, entre os filósofos contemporâneos, que geraram contextos de debate com consequências constatáveis, este artigo adota a Heidegger. Ele é um dos elos com a fenomenologia. E, em na abordagem mais próxima à filosofia da linguagem, mas com vinculações na fenomenologia, este artigo se detém na filosofia de Tugendhat. Este autor se aproxima claramente de uma reinterpretação da filosofia de Hume. Além disso, Tugendhat faz a convergência de determinados existenciais heideggerianos para o âmbito de uma filosofia moral, embora ele funde sua concepção moral, em uma acepção naturalista e evolucionista, com o eixo vinculado à linguagem deliberativa. Finalmente, em Tugendhat, o elemento humeano está presente em vários aspectos dos seus interesses na filosofia moral.

Existem atualmente desenvolvimentos de pesquisas que tentam vincular a filosofia de Heidegger com a ética (CASANOVA, 2014). Busca-se encontrar uma forma de inserir os constructos heideggerianos no âmbito da base da discussão ética, ou filosofia moral. No entanto, ao se tentar vincular tais elementos, o pesquisador em ética se defronta com um campo já povoado, onde comumente já se localizam vários filósofos e correntes: como a deontologia de fundo kantiano, o utilitarismo, o contratualismo, o comunitarismo, etc. Assim, o diálogo entre as tentativas de fundo heideggeriano e o que já existe, encontra dificuldades. Mas o confronto é importante no sentido de contribuir para um enriquecimento da discussão e trazer novos elementos. Neste contexto, ao tratar de Heidegger e Hume, esse artigo busca investigar quais as dificuldades, no âmbito da filosofia moral, das aproximações dos existenciais heideggerianos,

com a abordagem humanana no âmbito prático. Para tanto, serão enfatizados alguns pontos do percurso filosófico de Tugendhat.

A primeira parte será uma caracterização do âmbito imediato e regular do viver humano. Este âmbito imediato e regular é o mundo cotidiano. A primeira parte fará esta caracterização do mundo cotidiano segundo a filosofia de Heidegger com uma apresentação dos principais pontos do capítulo quarto da primeira seção de *Ser e tempo*. Isto ocorrerá através da forma do “a gente” ou do impessoal, que são duas traduções possíveis da palavra alemã *Das Man*. O impessoal é a interação entre o “coestar” do *Dasein* e o “si mesmo do mundo”, tal como anuncia o referido capítulo. A segunda parte será uma caracterização do que seja esse mundo cotidiano a partir da investigação da natureza humana. Nessa direção, será feita uma abordagem do âmbito da vida comum através da filosofia de David Hume. Para tanto, destacar-se-á o papel das virtudes artificiais contrapostas às virtudes naturais. Essas duas partes devem mostrar que ambos os filósofos colocam o mundo cotidiano em uma instância determinada por diferentes âmbitos subjacentes. Após estabelecer esta correspondência entre as filosofias de Hume e Heidegger, o enfoque no tema do mundo cotidiano ganhará uma interface única e específica. Nessa terceira parte serão analisados alguns aspectos do modo como Tugendhat se apropria da filosofia de Heidegger ao mesmo tempo assumindo elementos humanos como o naturalismo.

2. O Impessoal (das Man) em Ser e tempo

Há ou não uma fragilidade ética no viver cotidiano? Essa pergunta é central para apresentar um ponto de correspondência entre os dois filósofos. Entretanto, para que o cotidiano possa ser destacado e separado é preciso confrontá-lo com um âmbito que lhe seja diferente. Hume e Heidegger apresentam cada um na sua própria abordagem, distintos âmbitos que, não obstante, referem-se ao mundo cotidiano.

No caso de Hume, a discussão do cotidiano envolve a análise dos princípios da simpatia e da imaginação, sendo que a imaginação, por sua vez, está vinculada ao princípio da anterioridade das impressões frente às idéias. Com esse princípio, Hume desenvolve o estudo da moralidade e uma proposta de explicação do conhecimento. Em Heidegger, o cotidiano é apresentado como o âmbito do impessoal, onde o *Dasein* não é autêntico ou genuíno. Portanto, a base de Heidegger, que lhe permite tratar do cotidiano, é um outro âmbito, subjacente ao cotidiano. No âmbito subjacente se movem as estruturas existenciais do *Dasein* através de um

contraponto àquelas que não estão subjacentes: o impessoal e as formas da inautenticidade. A correspondência entre as filosofias de Hume e de Heidegger não está, portanto, em seus pontos de partida, mas sim na tematização do mundo cotidiano, onde o homem é considerado como aquele que está situado nos acontecimentos imediatos e regulares.

Ao se analisar o mundo cotidiano, nos dois filósofos, se aciona âmbitos subjacentes básicos que dão suporte. Em Hume, o mundo cotidiano, onde vige a potencialidade de uma fragilidade ética ou moral, é transpassado e superado pelos sentimentos de aprovação ou de reprovação, os quais estão relacionados com as crenças e pertencem a uma dimensão mais profunda denominada de natureza humana. Em Heidegger, o fenômeno do mundo cotidiano se apresenta na forma de uma estrutura existencial da condição do *Dasein* de ser no mundo, quando essa condição se defronta com o “si mesmo” do mundo, ou seja, com a impessoalidade do mundo. Esta impessoalidade é imediata e regular e possui determinadas formas características.

Em *Ser e tempo*, no capítulo quarto da primeira seção, Heidegger inicia a análise mais completa da mundanidade do mundo considerando o “fenômeno do ser no mundo em sua totalidade” (1977, p.152) e aprofundando os seus elementos constitutivos. No capítulo terceiro, Heidegger não analisara esses elementos constitutivos do “mundo mesmo”. A análise ficou pendente até esse momento. É por isso, que no capítulo quarto, quando ele vai tratar do impessoal (*Das Man*) acontece uma retomada rápida do *Dasein* em seu estado imediato e regular, ou seja, na cotidianidade, já mencionada no capítulo anterior:

A interpretação ontológica do mundo partiu da análise do ente intramundano porque o *Dasein* em sua cotidianidade, o qual segue sempre sendo o nosso ponto de vista, não somente está de um modo geral, em um mundo, senão que correntemente se comporta em relação ao mundo de um modo particular: imediata e regularmente, o *Dasein* está absorvido pelo seu mundo. Este modo de ser do absorver-se no mundo e, por conseguinte, o ser-em sobre o qual esse modo se funda, determinam essencialmente o fenômeno que agora examinaremos ao perguntar: *quem é o Dasein na cotidianidade?* Todas as estruturas do ser do *Dasein* e, por fim, também o fenômeno que responde à pergunta pelo quem, são modalidades de seu ser. Seu caráter ontológico é existencial. Daí a necessidade de uma colocação correta da pergunta e também a necessidade de traçar o caminho que há de servir para por em foco este novo âmbito fenomênico da cotidianidade do *Dasein* (HEIDEGGER, 1977, p.152).

É preciso agora, no capítulo quarto, fazer essa “interpretação ontológica do mundo”. Para tanto, Heidegger vai partir das estruturas fenomenológicas do *Dasein*, pois esse ente, em específico, se comporta de um modo peculiar frente ao mundo. O mundo do *Dasein* é um

mundo particular. Por isso, quando se pergunta pelo “quem” do *Dasein*, a resposta deve apontar os detalhes do mundo. O direcionamento do texto de *Ser e tempo* transita do *Dasein* para o mundo cotidiano. E neste trânsito, os detalhes do mundo particular serão estruturas existenciais do *Dasein* que se remetem às estruturas ontológicas referentes ao âmbito fenomênico do cotidiano. Onde um *Dasein* convive com o outro *Dasein*.

Para falar do mundo, e compreender nele a impessoalidade do *Dasein*, é preciso destacar as estruturas que estão entre o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, e o mundo imediato e regular, isto é, cotidiano. Estas estruturas são as seguintes: a coexistência (*Mitdasein*), o coestar (*Mitsein*) e o conviver (*Miteinandersein*). Todas elas apontam um espaço que não é apenas do *Dasein*, mas é também aquele que é gerado na relação com totalidade do mundo. Abaixo se inicia uma breve exposição de cada uma dessas estruturas.

No parágrafo 26, Heidegger afirma que o *Dasein* é essencialmente coestar (*Mitsein*). Em função disso, ele possui o modo de ser da coexistência (*Mitdasein*):

Não obstante, não se deve desconsiderar que empregamos o termo “coexistência” para designar aquele ser com vistas ao qual os outros são deixados em liberdade dentro do mundo. Esta coexistência [*Mitdasein*] fica intramundaneamente aberta para um *Dasein* e assim, também, para os coexistentes, tão somente porque o *Dasein* é em si mesmo coestar [*Mitsein*] (HEIDEGGER, 1977, p.160-161).

Destaca-se na citação acima que a coexistência é um campo ou uma situação existencial que dá significado ao mundo. Essa situação existencial se mostra “intramundaneamente”, onde um *Dasein* está aberto a outro *Dasein*, e que, portanto, ambos coexistem: “O mundo do *Dasein* é um mundo em comum (*Mitwelt*). O ser-em é um coestar com os outros. O ser-em-si intramundano destes é a coexistência” (HEIDEGGER, 1977, p.159). A coexistência (*Mitdasein*) ocorre no mundo imediato e regular.

A coexistência se torna, então, a estrutura mais evidente do modo particular como o *Dasein* se comporta no mundo. A sua base é o coestar, mas, para além dessa base, em um desenvolvimento dentro da cotidianidade, *Dasein* apresenta ainda outra estrutura. Essa outra estrutura é o conviver (*Miteinandersein*). No final do parágrafo 26, Heidegger a apresenta, denominando-a de “conviver”: “A coexistência se mostra como um peculiar modo de ser do ente que comparece dentro do mundo. Contudo que *Dasein*é, ele tem o modo de ser do conviver. [*Miteinandersein*].” (HEIDEGGER, 1977, p.167).

Percebe-se que há um gradativo desenvolvimento das estruturas do *Dasein* na cotidianidade: (a) o *Dasein* é coestar (*Mitsein*), isto é, ser-com (que é uma outra forma de traduzir

Mitsein), e por isso ele é também (b) coexistência (*Mitdaseins*). E, o modo de ser da coexistência, por sua vez ser, visto apuradamente como de se estar aberto aos outros. Esse desenvolvimento da coexistência estabelece o modo de ser de um *Dasein* a outro, no (c) conviver (*Miteinandersein*).

Estabelecida essa interligação de estruturas, ou desenvolvimento dos modos de ser do *Dasein* na cotidianidade, Heidegger expõe na sequência do capítulo quarto, o impessoal (*Das Man*), característico do no mundo cotidiano. Três passagens (designadas aqui por: a, b e c), que partem do coestar (*Mitsein*) sob a forma do conviver (*Miteinandersein*), são decisivas na explicitação do impessoal. Eis as passagens:

(a) Na ocupação (*Besorgen*) com aquilo que se tem empreendido com, para e contra os outros subjaz constantemente um cuidado (*Sorge*) em uma diferença frente aos outros [...]. O conviver sem que ele mesmo se aperceba disto, está intranquilizado pelo cuidado desta distância. Dito existencialmente, o conviver tem o caráter da *distancialidade* (*Abständigkeit*). Quanto mais inadvertido esteja este modo de ser para o *Dasein*, tanto mais originariamente e tenazmente opera nele. (HEIDEGGER, 1977, p.168).

Esta *distancialidade* faz com que o *Dasein* seja passível de um domínio pelos outros:

(b) Mas, agora nesta distancialidade do coestar, repousa em que *Dasein* está sujeito à tutela dos outros em seu conviver cotidiano. Não é ele mesmo que é; os outros têm dominado o ser. Este querer dos outros dispõem das possibilidades cotidianas do *Dasein*. (HEIDEGGER, 1977, p.168).

Então, o mundo compreendido como o impessoal (ou “a gente” – *Das Man*), pode finalmente ser apresentado:

(c) Sem chamar a atenção e sem que se possa constatar, o *a gente* desenvolve uma autêntica ditadura. Gozamos e nos divertimos como *se* goza, lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *se* vê e *se* julga; mas, também nos apartamos da “multidão” como *se* deve fazer; temos como irritante o que *se* deve tomar por irritante. O *a gente*, que não é nada determinado e são todos (mas não como a soma de todos), prescreve o modo de ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 1977, p.169).

Esta é a apresentação do mundo cotidiano, na qual Heidegger partiu anteriormente e explicitou estruturas existenciais constituintes do *Dasein* em direção ao impessoal. Diante disso, é preciso salientar que a dinâmica inicial que serve como base para a definição dessas estruturas não está em uma dimensão cotidiana ou complementemente subsumida pelo impessoal. O que subjaz se inscreve nas estruturas da autenticidade do *Dasein*. Ou seja, no modo mais próprio do *Dasein*. Dessa forma, a inautenticidade se torna uma contrapartida derivada da própria condição ontológica existencial mais primordial do *Dasein*: enquanto ente que compreende o ser, enquanto ente que é ser-no-mundo. Mas, o principal era a interpretação ontológica do próprio mundo cotidiano (imediate e regular). Alcançar essa interpretação era o objetivo do capítulo

quarto de *Ser e tempo*. Conclui-se que, para tratar do mundo cotidiano, Heidegger aciona um âmbito subjacente determinante. Seja esse âmbito o *Dasein* em seu modo de ser mais próprio e autêntico, seja as estruturas que foram mostradas acima e que derivam da relação de ser-no-mundo.

A seguir será apresentada a interpretação humeana do mundo cotidiano, onde também se encontra um âmbito subjacente que cumpre o papel determinante.

3. Hume e o cotidiano

O mundo cotidiano também foi objeto de análise por parte de Hume. Esse filósofo estava mais preocupado com a elaboração de um estudo da moralidade do que com o tema do conhecimento. Contudo, para Hume, ambas as áreas: a filosofia moral e a teoria do conhecimento acabam por se unir em função do uso dos mesmos conceitos. Esses conceitos são: as impressões, as idéias como cópias das impressões, a imaginação e as paixões.

O mundo cotidiano sofre uma determinação oriunda das paixões, as quais têm o seu fundamento na natureza. Nesse sentido, o mundo cotidiano é um misto que envolve as práticas sociais que se apresentam comumente, e o caráter subjacente que é comum a todos os seres humanos. Esta determinação comum se mostra através das paixões. Assim, é possível explicitar a cotidianidade entremeando ambos os aspectos. Um exemplo dessa forma explícita, e também implícita, da cotidianidade se apresenta, na passagem abaixo do *Tratado da natureza humana*, quando o autor comenta sobre as virtudes morais. Hume afirma que as virtudes artificiais são invenções artificiais que podem ter o status de virtude moral. A justiça é um exemplo de virtude artificial, cito:

Nenhuma virtude é mais apreciada do que a justiça, e nenhum vício é mais detestado do que a injustiça; tampouco existe uma qualidade que determine mais um caráter como digno de amor ou ódio. Ora, a justiça só é uma virtude moral porque tem essa tendência para o bem da humanidade; e na verdade, não é senão uma invenção artificial com esse propósito. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil, do direito internacional, da modéstia e das boas maneiras. Todas essas são meras invenções humanas que visam ao interesse da sociedade. Seus inventores tinham em vista sobretudo seu próprio interesse. Mas nós estendemos nossa aprovação dessas invenções até os países e épocas mais distantes, muito além de nosso próprio interesse [...]. Ora como o meio para se obter um fim só pode ser agradável quando o fim é agradável; e como o bem da sociedade, quando nosso próprio interesse ou mesmo o de nossos amigos não está envolvido, só agrada por simpatia, essa simpatia é a fonte do apreço que temos por todas as virtudes artificiais. (HUME, Livro III, parte III, seção I, 2001, p.616-617).

Destaca-se no final da passagem a “simpatia” como uma virtude diferente das virtudes artificiais. Essa diferença é aprofundada quando se constata que a simpatia se baseia em uma concepção naturalista sobre o homem: a simpatia pertence à natureza humana. Para Hume existe sim uma pesquisa possível sobre a natureza humana e o próprio filósofo esteve engajado nela. Mas, por outro lado, convém observar que a contrapartida heideggeriana não acompanha esse passo. O quer que seja a natureza em geral e, mais ainda, uma natureza designada como “humana”, permanece distante do jogo conceitual heideggeriano, inclusive na análise precedente do impessoal (*Das Man*).

Mas, o que se alcançou com as virtudes artificiais referidas por Hume? A resposta é: uma constatação do mundo cotidiano a partir de elementos fundamentais que permanecem subjacentes a este mesmo mundo. Sendo que, em cada filósofo, tais elementos subjacentes são distintos. A ausência de uma contrapartida do tema da natureza humana no impessoal de *Ser e tempo* mostra isso. Mas, a importância da filosofia de Hume pode ser vista quando a sua recepção enfoca alguns tópicos mais freqüentes na tradição da história da filosofia, por exemplo, quando se trata sobre o tópico do “empirismo”. O destaque desse autor revela um propósito crítico importante, o qual pode ser aproximado com o propósito crítico contemporâneo de Heidegger.

Uma pequena observação sobre o empirismo de Hume é apresentada por Simone Gallina em seu artigo publicado na revista *Philosophos*, primeiro semestre de 2007, com as seguintes palavras:

Por que, ao se dizer que o empirismo de Hume é uma concepção para a qual o conhecimento somente é possível através dos sentidos, acaba-se dando uma má definição do mesmo? Porque para o seu empirismo o mais importante não é o conhecimento, e sim a experimentação como uma consequência direta do dado, daquilo que constitui o sujeito e sua subjetividade. Nesse sentido, Hume atribui um valor maior para a imaginação e para os sentidos, e coloca o entendimento como uma espécie de função da imaginação. (GALLINA, 2007, p.128-129)

Percebe-se que a autora destaca mais o “que constitui” a subjetividade, do que propriamente a subjetividade que, nesse contexto filosófico, é a subjetividade moderna. Ao destacar o “que constitui” a subjetividade e ao mostrar que esse elemento constituinte é a “experimentação”, se permite, enquanto intenção, uma aproximação com um propósito não metafísico, tal como o *Dasein* heideggeriano de *Ser e tempo*.

Gallina estabelece um confronto da filosofia de Hume com uma tradição filosófica. Neste confronto, por um lado predomina o “perguntar pelas essências” e, por outro lado as “relações

entre as impressões”. Disso resulta uma diferença de Hume frente aos demais filósofos modernos e antigos. Essa diferença se abre como um campo a futuros desenvolvimentos. Eis a passagem em que Gallina faz tal aprofundamento:

Essa guinada empirista dada por Hume tem a ver com a substituição naquilo que norteia a sua concepção filosófica, a saber, ao invés de se perguntar pelas essências, ele se pergunta pelas relações entre impressões. Mas qual seria, precisamente, o teor dessa irrequieta pergunta? Justamente porque não enfatiza mais o primado dos juízos de atribuição e de existência, antes sim as relações entre os termos: troca o “é” pelo “e”, ao invés de se falar da bola de bilhar que ela “é branca”, fala sobre a relação entre duas ou mais bolas de bilhar, independentemente de se ela tem ou não propriedades ou se até mesmo tem existência. (2007, p.136).

Esse aprofundamento é complementado pela reflexão de Deleuze, na qual se destaca a seguinte passagem do livro “Empirismo e subjetividade”:

É nos vínculos do motivo e da ação, do meio e do fim, que se revelará sua unidade definitiva, isto é, a unidade das próprias relações e das circunstâncias: com efeito, esses vínculos meio-fim, motivo-ação, são relações, mas outra coisa também. Que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo. E, olhando bem, isso é tão-só uma outra maneira de dizer: o sujeito se constitui no dado. Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático. (DELEUZE 2001, p. 118).

A exploração destes dois tipos de elementos subjacentes (virtude artificial com sua base subjacente nas virtudes naturais e, na primeira parte: o mundo cotidiano com a base subjacente nas estruturas ontológico-existenciais do *Dasein*) encontra as diferentes recepções entre os autores que se dedicaram tanto a um filósofo quanto ao outro.

Na filosofia de Hume, encontra-se esta originalidade da recepção de Deleuze, revista por Gallina e que destaca a experimentação do “sujeito prático”. Isto não é um substancialismo metafísico. Conclui-se que Hume é um autor importante por causa do âmbito subjacente que lhe serve de suporte na análise do cotidiano. Esse âmbito é dado, em última instância, pela simpatia e pela natureza. Além disso, Hume é um autor importante por sua posição crítica conforme foi mostrado nas colocações de Gallina.

Na próxima parte, um passo adiante será dado. Na filosofia de Tugendhat existe a tentativa de unir elementos heideggerianos e humanos. Tugendhat realiza uma abordagem, enfatizando os sentimentos morais de aprovação e reprovação de fundo humeano. Além disso, ele menciona em algumas das suas obras uma espécie de situação de mundo, onde assume explicitamente uma influência do impessoal heideggeriano, considerando-o como uma estrutura antropológica fundamental para se pensar a filosofia moral.

Nessa próxima parte, serão mostrados esses elementos da filosofia de Tugendhat, aglutinando os dois autores: Heidegger e Hume.

4. A interface e a crítica de Tugendhat

Tugendhat valoriza a elaboração e explicação do mundo enquanto âmbito do impessoal, tal como Heidegger fez em *Ser e tempo*. Ele assinala essa importância em dois momentos do seu livro *Não somos de arame rígido*. Primeiro valoriza a exposição de Heidegger:

[...]. Uma das intuições importante parece-me ser o que em português se traduz com o conceito de “a gente” [impessoal, *Das Man*], no sentido em que se pode dizer que alguém crê que é certo o que *a gente* crê e o que *a gente faz*, o que a maioria dos outros fazem; por exemplo, de um pintor convencional pode-se dizer que pinta como *a gente* pinta, como *em geral* se pinta, sem autenticidade própria. (TUGENDHAT, 2002, p.52, itálicos do autor).

Em segundo lugar, quando ele afirma que o impessoal (ou *a gente*) é uma “estrutura antropológicamente fundamental”, no fim desse mesmo capítulo que fornece título ao livro:

Quando as nossas crenças e ações não são autônomas, também temos o orgulho de fazer o que é correto, mas o correto consiste então no que A GENTE crê que é correta. Lamentavelmente isto para Heidegger tinha a consequência de pensar que toda a dimensão do correto pertence ao “a gente”. Porém me parece que Heidegger conseguiu mostrar uma estrutura antropológicamente fundamental e que parece ser um ponto de partida mais importante para investigações normativas do que a contraposição entre a moral e o prazer ou o egoístico. E por isso Heidegger, embora a moral não apareça em seu livro, parece-me merecer um lugar nos anais da história da moral. (TUGENDHAT, 2002, p.71, uso de maiúsculas do autor).

No entanto, Tugendhat entremeia esse destaque do impessoal em Heidegger com um posicionamento crítico forte e claro. Sua principal demanda é que Heidegger não valoriza e nem desenvolve o apresentar das razões. Como explica Tugendhat: “por seu repúdio ao *lógos* e, por conseguinte, à dimensão de razões.” (2002, p.59). Há também outras observações críticas em outras passagens: “Na minha opinião, a antropologia de Heidegger está profundamente equivocada e isto se deve ao fato de que Heidegger repudiava certos conceitos tradicionais que me parecem indispensáveis.” (2002, p.79). Assim, para Tugendhat, embora Heidegger tenha descoberto a forma do impessoal no mundo da convivência, ele não conseguiu perceber a importância da liberdade e da autonomia. Estas, na concepção de Tugendhat, foram obtidas pela evolução natural na espécie humana através da centralidade e do afastamento necessários à

deliberação. Ao invés de valorizar o *logos* e a busca das razões, implicadas na deliberação, Heidegger teve a pretensão de buscar algo mais originário:

[...] o que os gregos tinham chamado de *lógos* – a oração proposicional e com ela a racionalidade – seria algo derivado. Foi essa pretensão de chegar a algo mais originário e de destruir a tradição que, por um lado, levou a um grande êxito público e, por outro lado, não solucionou nada, pois no final deixou o próprio Heidegger num estado semelhante a de um místico hindu que simplesmente repete a sílaba “om, om”. (2002, p.80).

Tugendhat adota uma opção naturalista ao interpretar a autonomia e liberdade do homem. A mesma autonomia e liberdade que é subsumida no impessoal, ou “a gente”, (2002, p.59-60). Essa autonomia e liberdade são deslocadas e sua recuperação é uma forma de confrontar o impessoal. E, essa recuperação da atividade de deliberação é explicada por Tugendhat como uma capacidade que foi alcançada naturalisticamente através da evolução natural da espécie humana. Com isso Tugendhat assinala uma posição a favor do naturalismo. Ele afirma tal posição em diferentes obras. Mas, na coletânea *Não somos de arame rígido*, duas passagens assinalam a posição naturalística:

Dentro da evolução biológica surge uma nova flexibilidade quando o animal a partir de uma certa idade tem a capacidade de deliberação. Parece que a pré-condição para poder deliberar é que dentro da situação de comportamento se separam um componente teórico e um componente prático, o que o indivíduo crê e o que o indivíduo quer” (2002).

Este distanciamento entre componente teórico e componente prático é desenvolvido com detalhes posteriormente na obra escrita em 2006 *Egocentricidade e mística* (tradução em português no ano de 2013). Mas, ainda no texto de 2002, Tugendhat assinala também a posição naturalista, alinhando-a com uma crítica à Heidegger:

Nessa nova estrutura de tomar distância em face de suas crenças e intenções, constitui-se ao mesmo tempo uma consciência de ter opções. A consciência de poder escolher e de ter a capacidade de deliberar sobre razões surgem ao mesmo tempo. A maneira como o conceito de autonomia se apresenta em Heidegger, como algo no ar e sem conexão com o fenômeno de poder perguntar sem razões, parece fenomenologicamente errôneo e, além disso, não poderia entender-se desde uma perspectiva evolucionista. (2002, p.57-58).

Pode-se perceber que uma das principais bases da análise de Tugendhat, ou talvez mesmo a principal delas, é a base biológica, portanto naturalística. A sua apropriação da estrutura ontológico-existencial do *Das Man* de *Ser e tempo* vincula-se a algo exógeno para Heidegger. A sua posição naturalista se manifesta também na adoção dos sentimentos de aprovação e reprovação (indignação moral) mencionados em uma conferência de 2003 que resume “a visão

de conjunto” de sua “concepção da moral” (TUGENDHAT, 2003, p.14ss). Estes elementos estão associados a uma influência humeana, onde há também o fundo naturalista já foi referido na segunda parte desse artigo.

Através de Hume e Tugendhat, percebe-se que o âmbito subjacente da análise do mundo cotidiano, remete, em cada um dos dois autores, ao naturalismo. Hume vincula esse âmbito diretamente à natureza humana. E, Tugendhat vincula o mundo cotidiano à capacidade de deliberar, onde a deliberação é um ganho genético decorrente do processo evolutivo natural. Essas condições, assim estabelecidas, exigem que se mostre aqui uma posição, mesmo sumária, de Heidegger, a respeito da natureza humana.

Sobre a natureza humana, para além do período de *Ser e tempo*, mais precisamente no seminário sobre Nietzsche: *Nietzsche II*, Heidegger prepara o seu questionamento sobre o tema da natureza humana com a seguinte passagem:

Não podemos nos subtrair à distinção entre ser e ente, nem mesmo quando supostamente abdicamos de pensar metafisicamente. Por toda parte e constantemente, andamos e nos encontramos por sobre a vereda dessa distinção, que nos porta do ente para o ser e do ser para o ente, em todo comportamento em relação ao ente, qualquer que seja o tipo e a posição hierárquica, a certeza e acessibilidade que ele possa ter. (HEIDEGGER, 2007, p.182).

A distinção entre ser e ente é mais ampla e profunda do que qualquer outra distinção que o homem possa fazer. Dessa forma, a distinção entre ser e ente se torna o núcleo de qualquer questionamento da natureza humana. Assim, “natureza humana” não é um tema, mas sim um questionamento. E, este questionamento é o seguinte:

Nós pressentimos que nos aproximamos aqui de uma região, talvez apenas da região marginal mais extrema de uma questão decisiva da qual a filosofia se desviou até aqui, da qual, no fundo, ela já não conseguiu até mesmo se desviar; pois, para tanto, a filosofia precisaria ter ido antes ao encontro dessa mesma questão acerca da distinção. Nós talvez pressintamos que, por detrás da confusão e do esgarçamento que se amplia com o “problema” do antropomorfismo, se encontra a questão decisiva citada, uma questão que se encerra em si, como todas as de seu tipo, uma determinada riqueza essencial de questões encadeadas entre si. Nós a formulamos uma vez mais, restringindo-a àquilo que há de mais imediato para a nossa tarefa. Toda a metafísica se funda na distinção entre ser e ente? O que é essa distinção? Toda a distinção se funda na natureza do homem ou é a natureza do homem que se funda sobre essa distinção? Será mesmo que esse ou-ou é insuficiente? Por que pensamos aqui em fundamentos e perguntamos sobre o fundamento? (HEIDEGGER, 2007, p.183).

A partir da palavra “fundamento”, Heidegger direciona o seu texto para outro ponto que não aquele da natureza humana. Mas, percebe-se com clareza que sua forma de tratar da

natureza humana é subsumi-la a constructos mais importantes e, segundo o autor, mais originários do que a própria questão sobre a natureza humana. O modo como se resolve a pergunta sobre a natureza humana é o modo como se concebe a posição da distinção entre ser e ente, dentro do questionamento como um todo. O âmbito subjacente heideggeriano da diferença entre ser e ente persiste em sua determinação, mesmo quando a questão é investigar a natureza humana. Por isso, não há a adoção de um naturalismo. Heidegger se mantém diferente de Hume em um âmbito subjacente acerca do mundo cotidiano e, também se mantém diferente de Tugendhat que se apropria de alguns elementos de *Ser e tempo*.

5. Conclusão

O foco deste artigo foi o mundo cotidiano mediante a exposição através de dois filósofos de épocas diferentes: Heidegger e Hume. A pergunta condutora era: quais as dificuldades no âmbito da filosofia moral, das aproximações dos existenciais heideggerianos com a abordagem humanana no âmbito prático? As conclusões parciais, e conclusão final, são apresentadas abaixo.

A primeira parte mostrou o mundo cotidiano através do impessoal, conforme o capítulo quarto da primeira seção de *Ser e tempo*. A conclusão dessa primeira parte é que ontologia existencial do *Dasein* é um âmbito subjacente determinante para a exposição dessa forma do mundo. A segunda parte mostrou alguns elementos da filosofia de Hume, caracterizando o mundo como derivado, na forma das virtudes artificiais. Além disso, esta parte mostrou através do aporte deleuziano, que Hume é um filósofo diferenciado, que também pode ser interpretado como tendo feito uma crítica aos filósofos metafísicos da tradição. Essa segunda parte concluiu que as virtudes naturais são determinantes no mundo cotidiano e constituem o âmbito subjacente. São delas que se derivam as virtudes artificiais.

A terceira parte mostrou uma união de elementos da filosofia de Heidegger (o impessoal ou *Das Man*) e elementos da filosofia de Hume (como o naturalismo, a simpatia, a aprovação e a reprovação moral). Essa união foi mostrada na apropriação, de ambos os filósofos, realizada por Tugendhat. A conclusão dessa parte é o que naturalismo subtrai elementos importantes da filosofia de Heidegger, como a distinção entre ser e ente.

Finalmente, a resposta à pergunta condutora é que as dificuldades das aproximações entre os filósofos Heidegger e Hume, no âmbito prático, decorrem da inevitável subtração de elementos indispensáveis na filosofia de ambos. No caso de Heidegger, ocorre a subtração da

distinção entre ser e ente; e no caso de Hume, a subtração do tema da natureza humana, indispensável a esse filósofo moderno. Não é possível conjugar ambos os filósofos em seus âmbitos subjacentes determinantes. Diante dessa conclusão, pode-se afirmar que os dois filósofos possuem sim uma possibilidade de aproximação, mas a consequências de um aprofundamento são talvez mais graves do que os benefícios na tematização conjunta do mundo cotidiano dentro de um desenvolvimento em filosofia moral.

Referências Bibliográficas

- CASANOVA, M. **Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade – Heidegger e as bases existenciais da responsabilidade e da objetividade da lei.** In: TORRES, J. C. B. **Manual de ética:** questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes, 2014
- DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade.** Ensaio sobre a natureza humana Segundo Hume. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GALLINA, S. F. S. *Deleuze e Hume: experimentação e pensar.* *Philosophos*, 12 (1), jan/jun, 2007, p.123-144.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA-2).
_____. **Nietzsche II.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HUME, D. **Tratado da natureza humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: UNESP, 2001.
- TUGENDHAT, E. **Não somos de arame rígido.** Canoas: Editora da Ulbra, 2002.
_____. **O problema da moral.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
_____. **Egocentricidade e mística:** um estudo antropológico. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



VEIGA, Itamar S. Heidegger e Hume: mundo fenomênico e mundo prático. *Synesis*, v. 7, n. 2, dez. 2015. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=943>. Acesso em: 30 Dez. 2015.
