

## Mundo da Vida e Linguagem: ou como interpretar a *publicidade da vida cotidiana*<sup>1</sup>

Jovino Pizzi

---

### Resumo

O mundo da vida não faz parte apenas da filosofia de Husserl ou de Habermas. Merleau-Ponty também se junta ao significativo grupo que se ocupa de fazer filosofia reconhecendo a importância desta categoria. Merleau-Ponty se refere ao corpo vidente e visível. O sujeito é corpo e visibilidade, ou seja, aquilo que se vê. Somente assim é possível entender o sujeito na potencialidade participativa. Este ponto de partida proporciona uma análise de como se pode identificar, na filosofia, duas leituras distintas das “evidências das situações vivenciais”. De um lado, a tendência de conferir ao mundo da vida um significado negativo ou malvisto e, de outro, a referência às circunstancialidades da vida cotidiana como uma indicação fundamental para a compreensão do sentido do agir. A publicidade significa o desvelamento dessa duplicidade da filosofia.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Mundo da vida cotidiano. Linguagem. Circunstancialidade.

### Life world and language: or how to interpret the publicity of every day life

#### Abstract

The Life World is not the property of Husserl or Habermas Philosophy. Merleau-Ponty is another philosopher that belongs of group that recognizes the importance of this category. He refers to the body as clairvoyant and visible. The subject is body and visibility; it is meaning what we can see. Only by this way, it is possible to understand the subject in its effective participation. This starting point provides an analysis of how the Philosophy has two lectures about the evidences of everyday life situations. In one hand, the tendency to confer the everyday Life World as a negative or distrusted meaning, and in the other hand, the reference to circumstantiality of everyday life as a fundamental advice to understand the action intention. The publicity expresses the unveiling of the Philosophy duplicity.

**Key words:** Merleau-Ponty. Everyday Life. Language; Circumstantiality.

---

<sup>1</sup> Texto apresentado no Simpósio Internacional *Merleau-Ponty vivo aos 50 anos de sua morte: percursos ao redor da fenomenologia e aos 90 anos do nascimento de Paulo Freire*, Universidade Federal de Mato Grosso (Cuiabá), 10-12 de novembro de 2011. Esta versão sofreu modificações no título e no próprio texto.

## INTRODUÇÃO

O título parece um tanto incomum, principalmente em relação à *publicidade*. A bem da verdade trata-se de um aspecto fundamental para o conhecimento, conquanto a categoria mundo da vida exhibe uma originalidade *sui generis* e um caráter um tanto enigmático. O aspecto fenomenológico do mundo da vida exige, pois, a contrapartida das evidências das situações vivenciais e dos procedimentos deliberativos, de modo a não esconder ou emascarar nenhum dos seus aspectos ou dos motivos que alavancam as tomadas de decisão. Em razão disso, a pretensão deste artigo centra seu foco no modo como filosofia ocidental tratou as circunstancialidades da vida cotidiana. A interpretação negativa ocasionou, em boa medida, um prejuízo frente ao mundo da vida (*Lebenswelt*) e, inclusive, contribuiu para malcompreender a própria filosofia prática.

Outrossim, o resgate do mundo da vida evidencia também um aspecto animador, conquanto a ambivalência gera uma resignificação da vida cotidiana. A minha incursão no tema começa nos inícios dos anos 90, quando possibilitou introduzir um novo conceito de racionalidade (Pizzi, 2004). Naquela época eu já havia percebido que Habermas tinha em vista um conceito de racionalidade que não desprezava o *Lebenswelt*. Desde então, o exame dos escritos de Habermas foi mostrando o significado e as controvérsias da categoria *mundo da vida* para a filosofia.

Além do mais, devo salientar que a aproximação posterior com Husserl possibilitou ampliar o entendimento. Atualmente, creio que a racionalidade ético-comunicativa de Habermas recupera – especialmente da fenomenologia de Husserl – não apenas a crítica ao unilateralismo nomológico ocidental, mas nos leva também a estudar e compreender o papel desse saber intuitivo e pré-categorial relacionado ao mundo da vida. Na tentativa de avançar, pretende-se esboçar a leitura desse saber relacionado ao mundo da vida a partir de duas interpretações presentes na tradição filosófica ocidental: uma leitura caracterizada como ingênua ou malvista e outra desde uma disposição que se relaciona ao resgate do contexto cotidiano do mundo da vida. O resgate do *Lebenswelt* apresenta uma vinculação com a fenomenologia do mundo da vida, conquanto as questões práticas possuem um vínculo com a publicidade (como já anunciara Kant).

## A LINGUAGEM DO *MALVISTO* E/OU DO *INGÊNUO*

Existe, na tradição filosófica ocidental e no pensamento em geral, uma dupla noção relacionada ao mundo da vida e, em decorrência, aos aspectos inerentes às circunstancialidades do mundo da vida cotidiana. De modo geral, a filosofia utilizava – ou utiliza – duas expressões para dar a conhecer essa classificação: a *episteme* e a *doxa*. Atualmente, essa divisão pode ser examinada em vistas a uma idealidade metafísica, isto é, da plenitude frente a um mundo das circunstâncias contingenciais, ou seja, do habitual e do mundo terrenal. Essa dupla noção pode também ser percebidos como dois patamares que, embora possam ter a mesma raiz, evidenciam compreensões bastante diferenciadas.

Em boa medida, ainda persiste hoje em dia um ponto de vista extremamente deficitário, nocivo ou malvisto no concernente às diferentes dimensões da vida cotidiana e, inclusive, na própria relação entre filosofia e as circunstancialidades da vida cotidiana. Essa dicotomia se acentua no pensamento moderno, época em que a ciência acreditando-se já amadurecida, procura consolidar “um corpo de conhecimentos bastante sólido e dispondo de seus próprios padrões de racionalidade [...]” passa a acusar “a metafísica de inconsistência, de esterilidade, de pseudoconhecimento, cujo método ou modo de instalar a racionalidade não satisfaz as novas normas do saber” (Domingues, 1991, p. 173).

O debate a respeito dos “perigos da redução cientificista” já foi delineado em outro momento (Pizzi, 2006, p. 26 ss). Neste momento, pretensão se restringe a situar Merleau-Ponty diante dos perigos da pretensão hegemônica da ciência. Qual foi sua reação diante da *figura espiritual do projeto filosófico ocidental*?

A resposta de Husserl nos é também familiar. No caso de Merleau-Ponty, não é inconveniente admitir que seu significado de fenomenologia esmera-se pela originalidade interpretativa e propositiva. O contexto histórico exige-lhe não apenas a tomada de consciência da situação cultural, político e filosófico da época, mas também o engajamento concreto. O enfrentamento com a problemática de sua época permite-lhe certificar-se da ambivalência de qualquer experiência de vida, temática que acomete a própria filosofia. A transformação da filosofia em ciência

natural reduz a “percepção” a estratificações meramente objetivistas, rechaçando aspectos significativos para a experiência vivencial, vivida e contingencial. Essa separação radical ou esse “dualismo psicofísico” (Husserl 2002, p. 89) condicionam a filosofia, produzindo uma dicotomia que separa as idealizações do contexto cotidiano.

O texto *Sobre a fenomenologia da linguagem* de Merleau-Ponty (nota do tradutor, p. 129), da coleção *Os Pensadores* (1984) resume essa inquietação. O referido texto salienta a exclusão da linguagem do contexto metafísico. A razão dessa marginalidade da linguagem

consiste em mostrar que a metafísica (desde Platão) sempre considerou a linguagem como instrumento ou tradução do pensamento, e este era o objeto das investigações que buscavam a relação entre o pensar e o ser, a linguagem permanecendo exterior a ambos. Assim, o caráter meramente externo e instrumental (e em geral malvisto) da linguagem impedia a apreensão de seu ser próprio pela metafísica. Os filósofos, aliás, sempre desconfiaram da linguagem como veículo de erro e traição do verdadeiro pensamento (1984, p. 129, nota 1).

O texto acima evidencia dois aspectos. O primeiro indica uma relação ambivalente ou contraditória em relação à linguagem e as contingências ligadas à cotidianidade do mundo da vida (a). O segundo aspecto é decorrência da necessidade de buscar fundamentos para validades em outro patamar, isto é, justificativas completamente alheias ao mundo da vida (b).

A ambivalência em relação à linguagem e às contingências (a) consolida uma compreensão que evidencia enormes suspeitas e consagra uma desconfiança desmedida em relação às experiências vivenciais e ao saber relativo ao mundo da vida e suas contingencialidades. Em outras palavras, qualquer revisão bibliográfica, por mais simples que seja, salienta que as evidências da vida cotidiana e as interações dos sujeitos com o *oikos-cosmos* apresentam conotações caracterizadas pela ambivalência, o menosprezo e com fortes indícios enigmáticos; em uma palavra: indecifráveis. Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível indica o descrédito e o menosprezo das forças naturais. A realidade vinculada à *doxa*, para utilizar a expressão mais pertinente, não passa de um horizonte inapropriado, isto é, um pseudo-horizonte e, portanto, completamente deslocado e esvaziado de qualquer sentido. Por isso, os que se detêm à realidade mundana

vivem, segundo o filósofo grego, uma vida inautêntica e, em razão disso, suas pretensões podem ser simplesmente desqualificadas.

Essa interpretação do mundo da vida e de suas imbricações com o cotidiano apresenta, ao longo da história da filosofia, uma caracterização bem delineada. De acordo com Fernet-Betancourt, o descrédito em relação a isso vai de “Platão, com o mito da caverna, até Heidegger com sua análise da cotidianidade como lugar de vida inautêntica” (2010, p. 39). Essa constatação nos leva a perceber o caráter alienador do mundo da vida, isto é, um “lugar de alienação, falta de verdade, de sentido e de autenticidade” e, portanto, como lugar impróprio para alcançar a “verdadeira” vida (Fernet-Betancourt, 2010, p. 41). Assim, o mundo da vida não passa de um lugar de colonização, pois o processo de racionalização sistêmica impede a emancipação dos sujeitos.

Nesse horizonte, figuras ou representações como as do exílio ou do sofrimento, por exemplo, acenam para o aspecto de fragilidade e fugacidade, em sentido oposto ao da plenitude, para o “qual nos orientamos moral ou espiritualmente” (Taylor, 2010, p. 18). Nessa contraposição, há uma espécie de dilema entre o agir voltado ao modo “habitual” da vida e a projeção de um ideal transcendente e de “vida plena”. A vida plena utiliza uma linguagem ideal e reflete uma forma de vida imbricada à plenitude, perfeição e à harmonia. Esse aspecto *eidético* exprime, pois, uma “intemporalidade” (Merleau-Ponty, 1984, p. 30). O aspecto central dessa perspectiva está na necessidade de “renunciar esse lugar” comum, esse horizonte de sentido – embora seu caráter relativamente enigmático – das situações cotidianas.

Como foi salientado, a noção de um mundo malvisto ou a representação de ingenuidade encontra suas bases na filosofia de Platão quando presume o contexto da cotidianidade ou do *mundo visível* (kósmos horatós) como “lugar de vida inautêntica” (Fernet-Betancourt, 2010, p. 39). Esta percepção indica, pois, a relação ambivalente e contraditória entre as circunstâncias cotidianas e as ideias que fundamentam a plenitude e a “verdadeira” realidade. Em outras palavras, a realidade cotidiana se relaciona ao perecível e, por isso, não serve como base para qualquer tentativa de fundamentação racional. Inclusive nos casos em que as situações vivenciais não sejam consideradas inautênticas ou inoperantes, assim mesmo elas não passam de uma interpretação ingênua.

O segundo aspecto mencionado é decorrência dessa compreensão de mundo (b). Ele se relaciona à necessidade de buscar os fundamentos das validades em bases alheias, isto é, desde fora dos contextos e horizontes mundano-vivências. Nesse sentido, o “lugar da plenitude” é compreendido “como fora ou *além* da vida humana” (Taylor, 2010, p. 29). Em Platão, o sentido das vivências aparece ligado à preocupação em afiançar um entendimento que “só podem ser compreendidas por meio das ideias” (Taylor, 2010, p. 29). Em outras palavras, o “verdadeiro” só pode ser representado desde o horizonte transcendente, pois o patamar da justificação pertence a outro nível, separado da realidade mundana e terráquea.

Na verdade, o ideal de vida se vincula a um ideal forâneo, ou seja, uma imagem com dupla representação. Nesse plano, vigora um tipo *eidolon* (εἰδῶλον, ghost), isto é, uma disposição com caráter ideal que se sobrepõe ao sensível e ao cotidiano. Esse caráter forâneo reflete um projeto hegemônico e unilateral, anulando, portanto, a reflexividade crítica, porque a unidade do cosmos e seu caráter transcendente impõe sua harmonia. Nesse sentido, o imperativo da submissão conduz à uniformização de um estilo de vida conforme o modelo desenhado desde fora. No caso, as histórias particulares e circunstanciais, o passado e o presente do peculiar e do singular sofrem a condenação de um horizonte vinculado ao “desprezo e à difamação” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 40).

Em relação a isso, é possível compreender a trajetória da tradição ocidental e cristã, que soube criar uma imagem extremamente poderosa, vigente até os dias de hoje, seja através do cristianismo ou da ciência como tal. No fundo, são duas tradições que se juntaram para formar uma ideologia que, com a influência de Platão e do neoplatonismo, foi decisiva para a consolidação deste modelo antropocentrado de compreensão de mundo. Nessa linha, a morada terrenal não passa de um lugar de cativo, de encarceramento e de precariedade; um período de expiação, de sacrifício e de resignação em vistas a outro espaço. Na percepção de Platão, os humanos terráqueos são prisioneiros e permanecem na insensatez de uma vida que lhes impossibilita, inclusive, distinguir os objetos reais (Platão, 1972, p. 778).

Em grande medida, a ciência moderna insistiu em uma natureza com características infames e vergonhosas. Isso equivale dizer que a trajetória da ciência no pensamento ocidental indica um processo que começa com a cosmologia dos gregos, passando pelo teocentrismo medieval e chega aos séculos XVII e XVIII com

o mecanicismo. Além da *mathesis cum taxonomía*, o entusiasmo de Francis Bacon se reflete no texto *The new Atlantis* (1627), imprimindo a dominação da natureza como algo implícito à própria ciência. Em contrapartida a Platão, Bacon reivindica um *status* científico para o contexto mundano-vivencial, pois o bem-estar da sociedade se baseia no controle científico sobre a natureza e do consequente favorecimento da vida em geral.

A racionalidade lógico-matemática induz a epistemologia a centrar-se na aplicação de um método eminentemente científico e se traduz em uma configuração mormente técnico-científica das sociedades e do mundo. O raciocínio lógico estabelece as bases hermenêuticas para a compreensão da realidade e, por isso, o que escapa da análise lógico-matemático não passa de desacertos ou equívocos, pois, de acordo com Hume, o verdadeiro conhecimento deve precaver-se de sofismas. Deste modo, os critérios de cientificidade não admitem a contradição e a controvérsia, porque o conhecimento deve demonstrar a univocidade e a objetividade dos conceitos. A mesma coisa passa com os crentes: ou se acredita ou não.

O *quid* da questão refere-se à tendência filosófica arraigada a uma valoração negativa do terrenal, ou seja, um desprezo e difamação do *ethos* vinculado ao ecológico. Esta relação não passa de uma alienação, uma preocupação sem sentido, pois se trata de um lugar impróprio para alcançar a vida autêntica e verdadeira. Nessa perspectiva, as tentativas de revalorizar o âmbito cotidiano e superar os déficits da convivência não passam de banalidades. Nesse sentido, as reivindicações dos movimentos sociais, a procura de uma economia justa, ou as alternativas da medicina homeopática (ou outras medicinas), não passam de banalizações ou são malvistas, porque fazem parte do mundo da vida e da cotidianidade dos seres humanos e não-humanos.

Para fazer frente a esta compreensão, a própria filosofia abriu caminho para o seu contraponto. Essa tentativa se reflete na ideia do resgate do mundo da vida, aspecto que será tratado na continuação.

## **O RESGATE DO *LEBENSWELT*: PERCURSOS AO REDOR DA FENOMENOLOGIA DO MUNDO DA VIDA**

Ao mesmo tempo em que a tradição filosófica ocidental sinaliza para as dicotomias do mundo da vida, há, na própria filosofia, outra análise, ou seja, uma tendência em não rechaçar ou difamar o mundo da vida. Conforme Raúl Fernet-Betancourt, esse impulso aparece em Aristóteles, com sua tentativa de reconhecimento da *doxa*, e chega a “Habermas com sua análise do mundo da vida nas sociedades técnico-científicas, passando por Marx e Husserl, entre muitos outros” (Fernet-Betancourt, 2010, p. 39). Nesse sentido, é possível identificar, pois, uma mudança de direção, a qual indica um antes e um depois em relação à ambivalência do mundo da vida.

Em relação a isso, Fernet-Betancourt menciona a fenomenologia do mundo da vida de Husserl e, ainda, na radicalização empreendida por Merleau-Ponty e Sartre, e até mesmo na sociologia de Alfred Schütz ou de Harold Garfinkel. Nessa direção, muitos autores do século XX se esmeraram em garantir o sentido das evidências das circunstancialidades. Esse foi, sem dúvidas, o esforço de Merleau-Ponty. Além desse movimento, Fernet-Betancourt cita o neomarxismo de Henri Lefebvre, Karel Kosik e Agnes Heller. Ele também faz alusão ao movimento feminista e o pensamento libertador latino-americano (Fernet-Betancourt, 2010, p. 30).

Por certo, a mudança que a filosofia vem sofrendo abriu “novos acessos à vida cotidiana e delineando novas bases no diálogo entre filosofia e cotidianidade” (Fernet-Betancourt, 2010, p. 41). Por isso, se, em um primeiro momento, a tensão mostrava e salientava as dicotomias entre uma perspectiva metafísica e transcendente *versus* as contingências situacionais; agora, em um segundo momento, o debate se apresenta como duas formas de compreender o mundo da vida: por um lado, a insistência em rechaçar e transformar as situações vivenciais em aspectos ingênuos, banais ou inconsistentes e, por outro, reconhecer seu significado para a filosofia prática e a teoria do agir comunicativo.

Nessa segunda perspectiva, o *Lebenswelt* presume outra maneira de entender as relações, sem, para tanto, recusar as contribuições da ciência. Essa é a reação filosófica à primeira concepção, que permanece reticente e insiste na desqualificação das circunstancialidades inerentes ao mundo da vida. A percepção ou a percepção do mundo, como diria Merleau-Ponty, “ultrapassam sempre suas premissas” (1984, p. 135). A epistemologia para a compreensão do sentido das valorações *do habitual* remete à reflexão filosófica da modernidade e,



principalmente, a “concepção dualista da ciência” (Habermas, 1988, p. 461). De acordo com Habermas, Descartes nos adentrou em um caminho no qual a *episteme* repeliu o âmbito da *doxa*. Para ele,

Desde o século XVII não houve outra saída senão colocar-se em sintonia com uma forma de saber que subtraía a alternativa até então vigente entre saber e opinião. A física de Newton se colocava acima do âmbito da *doxa*, porém sem alcançar a forma rigorosa da *episteme*. Deste modo, seu nome e a sua pretensão epistêmica persistiam como algo distinto da filosofia (Habermas, 2001, p. 59).

Em relação a isso, há dois pontos a considerar. A transformação das ciências sociais em ciências formais, o seja, sua submissão a uma metodologia que reduz o saber a simples conhecimento objetivo. Até mesmo hoje em dia, há um descompasso e é difícil as ciências sociais assumirem sua função crítica, porque não conseguem desvencilhar-se dos percalços de uma metodologia cientificista. Por outro lado, a reação a esse reducionismo indica que a ciência e o próprio conhecimento se transformaram em ideologia (Habermas, 2009). A objetivação dos sujeitos já foi tema de Husserl na *Krisis*, combatendo o “realismo científico”. Diante disso, é preciso salientar que “todas as formas de conhecimento objetivante encontram sempre seu fundamento no mundo da vida. A constituição de âmbitos de objetos da ciência pressupõe o saber pré-teórico dos sujeitos no mundo da vida” (Habermas, 1988, p. 471).

Sem dúvidas, essa matéria implica em uma delongada discussão. A compreensão do sentido das ações está relacionada com esse saber pré-teórico e anti-predicativo do mundo da vida. Por isso, a consistência dos saberes relacionados ao *Lebenswelt* salienta que não existe outro remédio senão reconhecer o saber dos sujeitos socializados como pertencentes a um mundo da vida (Habermas, 1988, p. 458). A percepção de um mundo matematicamente uniforme e onto-teologicamente perfeito se enfrenta a fenômenos mutáveis. O desenho do *cosmos* perfeito das essências, dividido entre um âmbito permanente e invariável e outro relacionado a mutações, começa a se romper. A *Gaia Ciência* converteu o mundo em algo estúpido, pois neste desenho, “a vida não tem sentido” (Domingues, 1991, p. 287). Ao lado da física e da matemática, o pensamento moderno ensaia um modelo de cientificidade na biologia (história natural).

Trata-se de uma *oikoslogia* (ou oikologia), algo mais amplo que a simples *oikonomia*. Nesse sentido, Merleau-Ponty utiliza a expressão “consciência cósmica ou pancósmica” (1984, p. 138). No fundo, trata-se de uma discussão a respeito das condições humanas e não humanas do lugar comum, livre, portanto, das ameaças forâneas e de um futuro carregado de incertezas. A pertença não significa somente o vínculo com uma tradição particular e com a humanidade em geral, mas também um compromisso com a ecologia, enquanto perspectivas de um *oikos-kosmos-logos* (Pizzi, 2011). Dai, então, a revolução epistemológica capaz de articular os saberes com as distintas constelações, isto é, com as ciências, a ética, as culturas, o meio ambiente etc.

A mudança indica, pois, uma perspectiva desde as *acrópolis*, e nunca desde as *necrópolis* (Pizzi, 2010). Estas referências sublinham a analogia voltada a entender um mundo e uma natureza viva, ou seja, do mundo das gentes e da vida. A ideia se refere, portanto, ao aspecto vivencial e à pluralidade das formas de conviver e de compreender as experiências compartilhadas entre todos. Por isso, a pretensão de uma interculturalidade desde um *oikos-cosmos-polis*, um horizonte público e em harmonia com a natureza – que é vida – no sentido de garantir a hospitalidade convivencial entre humanos e não-humanos, entre os *anthropos* e os demais seres e o cosmos como tal. Nesse sentido, o conviver significa a busca de hospitalidade intercultural e interecológica, pois não se trata apenas de uma relação entre humanos, mas de uma correlação entre distintos horizontes, sem primazia ou superioridade de ninguém e/ou de nada.

Evidentemente, as duas tendências não podem ser desacreditadas. Por isso, é importante fazer uma escolha e, a partir dela, delinear as considerações críticas e, então, através da racionalidade ético-comunicativa, entender os limites e os alcances da categoria *Lebenswelt*. Esse é o desafio para a filosofia e para todos nós. Com este fim, uma das exigências relaciona-se ao âmbito da publicidade das questões práticas.

## **AS QUESTÕES PRÁTICAS E SEU VÍNCULO COM A PUBLICIDADE**

Quando se fala da publicidade, não estamos fazendo referência às técnicas de coerção ou dos aspectos relacionados ao marketing. Muito pelo

contrário, pois se trata de superar esse monologismo da instrumentalização midiática ou propagandística e, então, dar curso ou vazão à pluralidade de sentidos, sem esconder nada. A bem da verdade, o vínculo com a publicidade está relacionado com a razão pública e a imprescindível transparência em qualquer tomada de decisão.

Por isso, cai por terra o ideal absoluto de plenitude e perfeição. Para Adam Smith, por exemplo, o mote das relações entre os sujeitos se processa da mesma forma como “aconteciam nos céus”. Sob a proteção divina, tudo ocorria em conformidade às “leis fixas que nenhum homem inventou nem pode mudar” (Alvez, 1983, p. 175). Nesse sentido, as atividades humanas obedecem à orientação da *mão invisível* – “encarregada de fazer com que tudo concorra para o bem geral” – e, por isso, ninguém pode faltar ao cumprimento de seus ditames.

Como é possível perceber, a proposta de Smith sustenta uma idealização que delimita a imanência dos fatos a um determinismo transcendentalmente peculiar. Nesse sentido, a orientação do agir obedece leis idênticas àquelas que harmonizam os céus. Elas determinam as relações humanas a ponto de impor um modo de pensar, de valorar e de conformar não somente as transações econômicas, mas as interações em geral. As decisões dependeriam muito mais dessa força invisível da motivação particular de cada sujeito, e não propriamente da responsabilidade e do compromisso mútuos.

Com a tese da publicidade, a *mão invisível* sofre o revez de sua própria aspiração. Ela é incapaz de configurar um conceito de razão prática frente às aspirações que ela mesma deseja. Quem sabe, seria necessário fazer referência a esferas e mundos distintos e transparentes, isto é, confiáveis e sem, portanto, nenhuma confidencialidade ou ocultação da presença do outro (Cf. Merleau-Ponty, 1984, p. 138). Esse outro é “vidente e visível” (Merleau-Ponty, 1984, p. 88) e, portanto, “é captado na contextura do mundo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 89).

Deste modo, pode-se compreender a profundidade da frase de Merleau-Ponty quando afirma que o ser humano é um feixe de relações. Ou seja, não há como negar o aspecto interrelacional entre os humanos e os não-humanos, com a natureza e o próprio cosmos. Essa é a nova insígnia frente a uma filosofia que rechaça os pressupostos do mundo da vida e a representação de visibilidade dos elementos constitutivos na interação entre sujeitos. Em outras palavras, trata-se de romper com as tentativas de ignorar a multiplicidade e admitir, portanto, um

horizonte de sentido que, na expressão de Merleau-Ponty, “meu olhar tropeça” (1984, p. 138). Em função disso, não é possível admitir qualquer forma de obscurantismo, pois as atitudes, as escolhas e as tomadas de decisão obedecem a critérios perceptíveis. Embora a aspiração em continuar dominando diversos setores, a *mão invisível* se traduz em um obscuro enigma, cujo desígnio aparenta subjugar o destino da sociedade através dessa sua invisibilidade avassaladora. A bem da verdade, os liames da *mão invisível* permitem que tudo seja possível, até mesmo a mentira, a burla e a injustiça.

Sem dúvidas, não há como exigir imputabilidade pelas decisões quando os pressupostos normativos são *invisíveis*. Em outras palavras, há inúmeras instituições que são legais e, no entanto, não conseguem reputação e confiança social. Neste caso, embora legalmente reconhecidas, nem de longe são legítimas. Por isso, a legitimação e a confiança das políticas de gestão (sejam elas públicas, empresariais, econômicas ou institucionais) estão vinculadas as exigências de uma visibilidade concernente às práticas dialógicas e a tomadas de decisões abertas a uma discussão pública.

As exigências da razão pública deve realçar a cultura da justificação pública das deliberações. É isso que permite a transparência nas decisões e das políticas adotadas em qualquer situação, pois permite avaliar a qualidade moral dos resultados e, com ela, o nível de confiança entre as pessoas e, inclusive, a justiça nas relações. A proposta de utilizar a transparência foi sistematizada por Kant como um *princípio de publicidade*, o qual salienta que ninguém poderia fazer o que faz se os motivos que subjazem a sua decisão não fossem de domínio público. Kant utiliza este princípio como um dos mecanismos fundamentais para a relação intersubjetiva, que também pode ser utilizado para analisar a validade moral de qualquer ação, norma ou instituição. Trata-se, portanto, de submeter ao escrutínio público qualquer norma em questão. Este princípio se apóia na concepção kantiana da razão como faculdade do intersubjetivo, como um lugar “onde todos têm voz”, como espaço ou esfera do público.

Desse modo, para Kant, “são injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujos princípios não suportam ser publicados” (Kant, 1985, p. 61). Este princípio define o sentido comum, mas sem abandoná-lo quando se questiona a validade moral de uma ação ou decisão que interfere em outras pessoas. Esta abertura à razão pública é necessária para falar de recursos morais ou de

bases éticas para a cidadania participativa. De fato, esse princípio de transparência (ou de publicidade), ou seja, de poder tornar “público” a todos é, sem dúvida, uma exigência muito forte para os dias atuais. Com isso, ganha importância o fato de que a retomada da esfera pública e a ampliação dos espaços devem ser acompanhadas também pela transparência no diálogo e clareza nas deliberações. Essa é, portanto, a condição imprescindível para as pessoas, empresas, instituições para orientar o comportamento de todas as pessoas e de qualquer instituição.

Por isso, a reivindicação por transparência sem restrições começa a mexer com os alicerces até agora supostamente intocáveis. Sem dúvida, atitudes e comportamentos individuais, corporativos e até mesmo institucionais, às vezes encobertas ou acobertadas, considerados até o momento como confidenciais, deixam os bastidores privados para ganhar divulgação irrestrita. Mesmo indesejada, a aspiração de publicidade torna possível o acesso até mesmo de indiscrições, por vezes escandalosas, comprometendo a confiabilidade de instituições, acostumadas a valer-se do princípio de autoridade ou da fictícia imaculabilidade.

O princípio da transparência não perdoa atitudes e comportamentos desonestos. As revelações de conteúdos e informações é um fato incontestável, e nada mais pode ser considerado sigiloso. Às vezes, não há como saber se tudo é verdadeiro ou se o assunto é mera especulação ou falsa calúnia. Mesmo assim, o princípio da precaução recomenda o encorajamento de ações proativas, isto é, portar-se de modo construtivo, evitando, assim, constrangimentos posteriores. Nesse sentido, o ditado popular “quem não deve não teme” deve ser substituído por outro: *quem não tem nada a esconder, nada deve temer*. Afinal, a visibilidade significa publicidade, isto é, tem rosto.

Em razão disso, há, pelo menos, três aspectos na relação entre mundo da vida, linguagem e publicidade:

a) a pluralidade não significa algo multitudinário que merma a importância do sujeito, muito menos minuar seus direitos. Cada qual assegura sua consciência individual como um eu-sujeito-participante no *oikos-cosmopolis* na medida em que participa no mundo da vida. A relação entre sujeitos sucede no *Lebenswelt*, tal como a perspectiva fenomenológica imaginou, de modo que os sujeitos se expõem através de suas diferentes maneiras de apresentação, abertos, portanto, à pluralidade de contextos e a diversidade de modos de se apresentar.

b) As experiências vivenciais não se limitam ao âmbito cognitivo, pois exibem também aspectos relacionados às sensações, atitudes afetivas, intenções e interações práticas que nem sempre podem ser mensuradas. Por isso, as “necessidades e as atitudes afetivas, as valorações e ações” constituem um horizonte de interesses, e somente nele “as experiências podem ser originadas e corrigidas” (Habermas, 1988, p. 39). A apresentação não se traduz em forma de objeto e, por isso, não se trata de realizar experiências ou de mensurar o modo de ser do outro. Em outras palavras, as experiências de vida não se reduzem a “atos dóxicos”, onde um sujeito dirige a outro como se fosse objeto e, no final, a única certeza se traduziria na existência de um simples objeto.

c) Em terceiro lugar, a experiência particular não é assunto privado, porque se articula em “um mundo compartilhado intersubjetivamente, no qual cada sujeito vive, fala e age com os demais sujeitos (Habermas, 1988, p. 39). O saber não é simples conhecimento, mas experiências de vida traduzidas em linguagem, cultura e forma de vida, narração e práxis, história e tradição etc. (Habermas, 2001, p. 60). Nesse caso, o conceito de intencionalidade assume o caráter de “ser consciência *de algo*” que ultrapassa as estruturas mensuráveis. Por isso, de novo a noção de “contextura do mundo” em relação àquilo que, segundo Merleau-Ponty, “está no coração do mundo e cá no coração da visão” (1984, p. 91).

Estes três aspectos permitem elucidar o que se entende por saber de mundo. A palavra *saber* se relaciona aos aspectos culturais e formas de vida, e não simplesmente no domínio de dados e aspectos quantitativos. Esse saber compartilhado pelos sujeitos é reconhecido em um horizonte determinado, no qual as interações são vislumbradas através das expressões de suas formas simbólicas e culturais. As manifestações dos sujeitos estão carregadas de símbolos de uma tradição “e a estes objetos culturais pertencem também às próprias ciências” (Habermas, 1988, p. 39).

Na interação, os participantes compartilham determinadas convicções relevantes. Elas possibilitam uma forma de vida sob a luz de um saber intuitivo, pré-categorial que não pode ser qualificado de irracional ou ingênuo, nem como algo desprezável ou considerado como uma categoria secundária, pois se apresenta

como um “acervo de razões”, as quais garantem a interação entre os sujeitos e orienta a tomada de decisões. Simplesmente porque um modo de vida, por mais simples que seja, “encerra um potencial” de intersubjetividade que está a disposição dos atores para a interpretação do mundo (Habermas, 1989, p. 418; 1998, p. 73). Além do mais, negar isso significaria ocultar a herança de tradições, aprendizagens e contribuições de muitas culturas e, inclusive, de uma diversidade de saberes que atualmente é aceita sem questionamentos, mas que nem sempre foi tão claro como o é hoje em dia. Em outras palavras, a prática cotidiana se vê imersa em um mar de auto-evidências, as quais pertencem também convicções normativas e vivências das que nos damos conta por empatia e cujo saber, a princípio, ninguém questiona.

Por isso, compreender as manifestações simbólicas e as vivências pressupõe um mundo com um plexo de sentido comum compartilhado entre os sujeitos. Trata-se de um pano-de-fundo de sentido que exige uma pré-compreensão imbuída culturalmente. Esse “saber de fundo”, presente de forma implícita e intuitiva na vida cotidiana, uma vez tematizado, permanece às costas dos sujeitos (Habermas, 1989, p. 496). O fato de permanecer “às costas” não significa que seja descartável, nem que desaparece em um universalismo abstrato, formal e idealizado. Indubitavelmente, por mais paradoxal que possa parecer, “os discursos práticos encontram determinado seu conteúdo no horizonte do mundo da vida de um grupo social – dele provêm as normas em primeiro lugar” (Cohen y Arato, 2000, p. 422). Em outras palavras, esse saber cotidiano exige que nós devamos nos encarregar dele e a tarefa consiste em assumir um compromisso com suas validades, embora, com certeza, elas sejam de curto ou médio alcance.

No meu modo de ver, esse é um argumento importante no momento de pleitear o resgatar do conceito de *Lebenswelt* e, assim, poder transformá-lo em tema para a reflexão filosófica. Sem dúvidas, se trata de uma pretensão que acarreta um saber subjacente às estruturas básicas do *habitual* e que exige, portanto, uma epistemologia capaz de reconhecer o sentido das valorações da vida cotidiana.

## REFERÊNCIAS

Alves, R. *Filosofia da ciência. Introdução ao jogo e suas regras*. 4 ed., São Paulo: Brasiliense, 1983.

Cohen J. L. & ARATO, A. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Domingues, I. *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. Loyola: São Paulo, 1991.

Fornet-Betancourt, R. Introducción. In: *Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Verlagsgruppe Mainz: Aachen, p. 39-48.

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Ciencia y técnica como "ideología"*. 6 ed., Madrid: Tecnos, 2009.

\_\_\_\_\_. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel Filosofía, 2001.

Husserl, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 2 ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Kant, I. *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1985.

Merleau-Ponty, M. *O olho e o espírito*. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 85-111.

\_\_\_\_\_. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129-140.

Pizzi, J. *Ética do Discurso. A racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

\_\_\_\_\_. *O mundo da vida. Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Unijuí: 2006.

\_\_\_\_\_. *A pax do oikos-cosmopolis e os males de origem*. In: FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). *Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Verlagsgruppe Mainz: Aachen, 2010, p. 193-201.

\_\_\_\_\_. *Las bases de la interculturalidad desde el oikos-kosmos-logos*. In: ROCCHIETTI, A. M. e Outros (Comp.). *Las bases histórico-políticas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Instituto Superior Del Profesorado Dr. Joaquín V. González, 2011, p. 25-34.

Platón. *Obras completas*. Aguilar: Madrid, 1972.

Taylor, ch. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.



---

**Jovino Pizzi:** Professor da Universidade Federal de Pelotas, onde atua nos PPG em Educação e em Filosofia.

**E-mail:** [jovino.piz@gmail.com](mailto:jovino.piz@gmail.com)

Recebido em: novembro 2011

Aceito em: março 2012