



Revista
de Psicologia

ISSN 2179-1740

O MUNDO DA VIDA (LEBENSWELT) ENQUANTO INSTÂNCIA DE SIGNIFICAÇÃO: TESSITURAS E DELIMITAÇÕES CRÍTICAS

*WORLD OF LIFE AS AN INSTANCE OF SIGNIFICATION: TESSITURES AND CRITICAL
DELIMITATIONS*

José Alves de Souza Filho¹
Aluísio Ferreira de Lima²
Pedro Renan Santos de Oliveira³
Antônio da Costa Ciampa⁴

Resumo

O objetivo do presente artigo é discutir as particularidades epistemológicas nos interesses de Edmund Husserl, Alfred Schütz e Jürgen Habermas pelo Mundo da Vida (Lebenswelt), enquanto instância de significação da vida. Para tanto, além das obras de autores supracitados, também apresentamos e discutimos produções da filosofia, da sociologia e da psicologia que problematizam epistemologicamente o Mundo da Vida. A presente discussão tem sua relevância na medida em que apresenta as delimitações teóricas do construto do Mundo da Vida, mediante a tessitura de críticas dos referidos autores. De forma geral, este artigo se estrutura e propõe as seguintes reflexões: introduzimos a concepção de Mundo da Vida enquanto instância de significação e a importância de delimitar suas diferentes perspectivas; apresentamos a inauguração das reflexões do Mundo da Vida no pensamento de Edmund Husserl; os desdobramentos do Mundo da Vida cotidiano dentro das análises da Sociologia Compreensiva de Alfred Schütz; e, por fim, a apropriação de Jürgen Habermas para a construção de sua Teoria Crítica da Sociedade.

Palavras-chave: Mundo da vida; fenomenologia; sociologia compreensiva; teoria crítica; psicologia.

Abstract

The purpose of this article is to discuss the epistemological particularities of Edmund Husserl, Alfred Schütz and Jürgen Habermas for the World of Life (Lebenswelt), as an instance of the signification of life. Thereunto, besides the work of the authors mentioned above, we also present and discuss productions of Philosophy, Sociology and Psychology that epistemologically problematize the World of Life. The present discussion has its relevance insofar in the means that it presents the theoretical delimitations of the construct of the World of Life, through the criticism of these authors. In general, this article is structured and proposes the following reflections: we introduce the concept of the World of Life as an instance of signification and the importance of delimitating their different perspectives; we present the inauguration of the reflections of the World of Life in the thought of Edmund Husserl; the unfoldings of the everyday World of Life within the analyzes of Alfred Schütz's Comprehensive Sociology; and, finally, the appropriation of Jürgen Habermas for the construction of his Critical Theory of Society.

Keywords: World of life; Phenomenology; Comprehensive Sociology; Critical Theory; psychology.

¹ Centro Universitário INTA – UNINTA, E-mail: josefilhoss@gmail.com. <http://orcid.org/0000-0001-8059-9196>. Endereço: Coordenação de Psicologia do UNINTA. R. Cel. Diogo Gomes, 1031, Sobral - CE, 62010-150, Brasil

² Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. E-mail: aluisiolima@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-9747-4701>

³ Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. E-mail: pe_renan@yahoo.com.br. <http://orcid.org/0000-0001-6308-3227>

⁴ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil. E-mail: acciampa@pucsp.br. <http://orcid.org/0000-0002-9535-0323>

Entre as dispersões teóricas e a coesão em torno de um mundo fundante, o movimento fenomenológico, inaugurado por Edmund Husserl, constitui-se como uma importante teoria do conhecimento. A Fenomenologia Transcendental, como foi qualificada pelo fundador, é composta por uma ampla variedade de reflexões filosóficas congregadas sobre a revigorante empreitada metodológica inspirada no lema “Voltar as coisas mesmas”, para a criação de uma ciência de rigor inspirada no projeto cartesiano (Husserl, 2006). Todavia, entre os muitos problemas filosóficos tratados por Husserl, como o método das reduções e a egologia transcendental, nenhum foi tão frutífero quanto às críticas sobre o panorama histórico da emergência das ciências modernas e a crise existencial da humanidade sob as denúncias do esquecimento e, também, do necessário resgate de uma racionalidade anterior à intelectualidade científica (Gadamer, 2012).

Mesmo praticante da suspensão fenomenológica, a qual estabelece uma neutralidade frente aos fatos do mundo mediante a desconexão de suas evidências naturais do tempo e do espaço, Husserl(2012) convictamente assumiu e tratou suas preocupações com a história. Atentou especialmente para os problemas contemporâneos de uma Europa fascinada pelo poder agenciador das ciências e suas variedades técnicas presentes nas esferas da vida humana, seja na intimidade do cotidiano ou na organização da conjuntura social, ambas justificadas pelo projeto arquitetônico reivindicado pelo positivismo. Suas problematizações ganham tons teleológicos e perspectivas genealógicas com propósitos claros e convictos de resgatar e atualizar dentro das Ciências e da própria Filosofia as tradições histórico-culturais constitutivas de uma subjetividade originária aos indivíduos. Husserl materializa tal interesse para a filosofia e para as ciências sob a ótica de um novo interesse gnosiológico e crítico: o Mundo da Vida, em alemão: *Lebenswelt* (Ricouer, 2009). Goto (2014) explicita, numa perspectiva teleológica, que a temática da historicidade no pensamento de Husserl ganha contornos e delimitações pelo encarnamento da intencionalidade nos atos de consciência, estruturada em sínteses de uma temporalidade imanente à história do homem no mundo. Organizações temporais e psíquicas sobre as quais se voltam os trabalhos eidéticos da analítica fenomenológica de explicitação dos sentidos do mundo, o mundo vivido da consciência (Souza Filho, 2013).

Ernilo Stein (2012), em seu livro “As Ilusões da Transparência: dificuldades com o conceito de Mundo da Vida”, por uma discussão histórico-epistêmica, qualifica o *Lebenswelt* como plataforma originária dos sentidos da história da vida humana no mundo. O filósofo define como importantes peculiaridades do construto Mundo da Vida tanto a garantia sua singularidade e estruturação em torno da unidade de sentidos, como também, a multiplicidade de significados e problematizações em torno do mesmo: “então este conceito é o lugar onde se instala a significância” (Stein, 2012, p. 68). Logo em seguida ele amplifica:

O mundo da vida, ou a ideia de mundo da vida, radica enquanto deste mundo emerge a significatividade ou significância, é, de certo modo, a condição de possibilidade de todas das significações, de todos os significados. É uma qualidade já deste mundo, é um modo de ser se dá neste mundo, o fato de se poder compreender, o fato de se poder comunicar, fazer sinais, trabalhar com significações, de manejar significantes, de atribuir novos significados, de simbolizar (Stein, 2012, p. 69).

Autores de diferentes escolas, por exemplo, das Filosofias da Existência e Hermenêuticas, muito bem souberam se valer desse potencial significante para o avanço de suas reflexões através de revigorações epistemológicas que a Ciência do Mundo da Vida favorece no reposicionamento intelectual humano (Gadamer, 2012). Especificamente, no que concerne aos interesses sobre a cultura e a sua produção nas relações sociais, temos o próprio Husserl, com a ideia de *Krisen* na Fenomenologia Transcendental, Alfred Schütz, Thomas Luckmann, Peter

Berger, na Sociologia Compreensiva com as análises da construção do mundo da vida cotidiano, e Jürgen Habermas, com sua proposta de racionalidade comunicativa dentro dos trabalhos críticos da Escola de Frankfurt (Astrain, 2006). Em meio a essa diversidade teórica, o Mundo da Vida enquanto instância de significação, propicia a amplificação das discussões científico-filosóficas, especialmente de uma psicologia criticamente comprometida com emancipação da vida humana (Souza Filho, 2017).

Entretanto, faz-se necessário delimitar as distinções que atravessam os projetos filosóficos e sociológicos citados. Logo, teceremos críticas sobre a condição de significação do Mundo da Vida delimitando sua importância dentro da Fenomenologia de Husserl, da Sociologia Compreensiva de Schütz, Berger e Luckmann, e da Teoria Crítica de Habermas. Pressupomos a importância desse empreendimento ao situarmos as diferenças dos interessados em compreender o papel da cultura na construção e constituição da humanidade nas teorizações do Mundo da Vida enquanto instância de significação.

Para tanto, estratégias e motivações delimitaram o trato metodológico para as pesquisas das ideias e elaboração das discussões. Realizamos uma pesquisa bibliográfica concernente aos trabalhos que discutem o Mundo da Vida. Além dos filósofos e sociólogos já citados, privilegiamos trabalhos de pesquisadores contemporâneos que tratam da centralidade da referida temática. Procuramos privilegiar as problematizações sobre as peculiaridades teóricas na constituição do *a priori* epistêmico dos quais são partícipes. Para tanto, privilegiaremos o que Stein (2011) chama de “inovações na Filosofia”. O autor explica:

Ao falarmos da possibilidade de inovação da Filosofia, referimo-nos a aspectos que dependem de escolhas e decisões de indivíduos. ... Pois é, justamente, das condições individuais e dos contextos institucionais, que depende a possibilidade de um progresso na Filosofia (Stein, 2012, p. 33).

CRISE E RENOVAÇÃO DO MUNDO DA VIDA EM HUSSERL

Após um período de críticas ao psicologismo, seguindo de uma árdua fase de investigação sobre a constituição da Subjetividade Transcendental, na sua última fase, Husserl preocupa-se com o período de crise das ciências onde o “mundo vivido” histórico se torna a categoria central de seu pensamento. Segundo Husserl (2012), o Mundo da Vida constitui-se como o originário da vida e das atividades humanas, sob as quais os indivíduos se apropriam dos conhecimentos já presentes e validados antes a qualquer prerrogativa científica. Oliveira (2012, p.25) afirma que “aqui precisamente se situa um novo solo transcendental de sentido”, formado a partir das relações com a linguagem e com história enquanto condições transcendentais sedimentadas nas tradições da humanidade.

Para tal acesso a essa estrutura primeira, Ricouer (2009) aponta uma importante peculiaridade na própria metodologia das reduções, estruturante no pensamento husserliano. Diferente dos empreendimentos positivos das ciências modernas positivistas, a via fenomenológica ao Mundo da Vida opera-se mediante a questão-em-sentido-contrário (*Rückfrage*) a qual impulsiona a reflexão na “pretensão das ciências de encontrar em si mesmas o seu próprio fundamento e em erigir esse fundamento em medida de racionalidade” (Ricouer, 2009, p. 335). Um empreendimento regressivo com fins de evidenciar as estruturas das objetivações do mundo, as quais partem das condições históricas sedimentadas na cultura, materializadas nos sentidos das práticas humanas. Tais prerrogativas históricas também evidenciam as próprias condições gestadas por uma cultura objetivante e reducionista iniciada com matematização do mundo por Galilei Galileu, conjecturando uma naturalização do mundo a partir das prerrogativas de

objetividade reivindicadas como válidas e precisas pelas ciências modernas (Husserl, 2012).

Segundo Pizzi (2006), os perigos de naturalização do mundo, ou melhor, os perigos da redução cientificista, têm direta relação com um “certo irracionalismo que provocou uma crise política e cultural, a qual se transformou numa ameaça para a Filosofia” (Pizzi, 2006, p. 36). Para Husserl (2012), a filosofia foi desresponsabilizada do seu papel vigilante dos problemas e enigmas advindos das relações dos homens entre si e com o mundo, para também render-se às perspectivas naturalizadoras das Ciências da Natureza como única via racional de compreensão do mundo. As consequências diretas reverberaram no desmoronamento das significativas tradições estruturantes da vida dos indivíduos, tanto que suas existências entram em um acentuado processo de desumanização do próprio homem, reduzindo suas vidas a meros fatos naturalmente manuseáveis.

A modernidade, baseada no revigorante projeto renascentista de novas fundações racionais, ver-se constituída na contradição entre a emergência do objetivismo fiscalista, por um lado, e a redução da vida a um subjetivismo transcendental, por outro. Para Goto (2008), os trabalhos de Husserl sobre a história das ciências modernas apontam que tal panorama iniciou com o abandono das mitologias escolásticas do medievo, em prol de um mundo infinito possível mediante as idealizações matemáticas da geometria galiléica. Os benefícios de tal empreendimento reverberaram nos grandes avanços técnicos, fruto dos árduos trabalhos científicos de domínio e exploração das potencialidades da natureza, os quais favoreceram a construção de tecnologias imprescindíveis para a manutenção de bem-estar social. Todavia, os custos de tal *status* envolvem a capilarização de um “espírito humano” que lida com a vida com a mesma naturalidade prescritas pelas ciências, tendo por consequência, uma desresponsabilização dos indivíduos com as produções culturais de uma humanidade carente de sentidos (Husserl, 2012).

Segundo Ricouer (2009), a própria tragédia da história inclinou Husserl a pensar historicamente. Tal reposicionamento reverberou na ampliação das reflexões sobre o Tempo e o Outro, capitais para a compreensão genética da constituição de sujeito transcendental, rumo as problematizações sobre a História e a Vida, respectivamente, centrais para uma compreensão teleológica do sentido da humanidade na construção de um novo homem, uma nova cultura. A partir de então, Husserl apresenta o *locus* dos trabalhos teóricos da ciência fenomenológica de renovação das ciências moderna: o desvelamento da “experiência é uma evidência que se joga puramente no mundo da vida e, enquanto tal, a fonte de evidencia das verificações das ciências, as quais, por seu turno, não são jamais experiências de algo objetivo.” (Husserl, 2012, p. 105)

Dessa forma, podemos ver que o impacto no programa filosófico de Husserl. Segundo Oliveira (2015), o programa científico husserliano, mediante uma ótica semântica, dedica-se a investigação dos sentidos presentes nas experiências humanas as quais são passíveis de descrição pela explicitação dos predicados constituintes das vivências de uma consciência pura. Para tanto, as experiências corporais no mundo, materializadas nas afecções egológicas com Outro, o *alter ego* semelhante, é o ensejo de compreensão das significâncias que envolvem os estabelecimentos dos sentidos elaborados por uma consciência cognoscível das relações humanas pelos significados aí envolvidos.

É a sociabilidade universal (a “humanidade”, neste sentido), como “espaço” de todos os eus-sujeitos. Mas é claro que a síntese da intersubjetividade diz respeito a tudo: o mundo da vida intersubjetivamente idêntico para todos serve como “índice” intencional para as multiplicidades de aparições que, ligadas na síntese intersubjetiva, são aquilo que, através de todos os eus-sujeitos (e não porventura cada um meramente por meio das suas multiplicidades individualmente próprias), está orientado para o mundo comum e para as

suas coisas, como campo de todas as atividades etc. ligadas no nós geral. (Husserl, 2012, p. 141)

Com os avanços das investigações fenomenológicas para as condições de transcendentais de emergência dessas evidências puras, Husserl resgata, na linguagem e na história, elementos mundanos das ações, projetos e significados do cotidiano humano (Oliveira, 2012). Tal resgate trama conflitos dentro da própria fenomenologia. Stein (2012) aponta tais conflitos na necessária incorporação do mundo histórico, das tradições e da linguagem. Logo, ocorre uma ultrapassagem das estratégias de investigações transcendentais da consciência para a naturalidade da vida cotidiana, na construção e manutenção dos sentidos e significados humanos na pragmática mundana.

Penso que a questão do mundo da vida deve ser colocada independente de uma análise da consciência (...). A única maneira de desligarmos a análise deste universo é encontrar um modo de distinguir a questão do mundo, ou a presença do ser humano no mundo, ou fazer uma distinção entre a maneira natural de ser (junto as coisas, junto a natureza) de uma outra maneira que não é natural. É preciso entender que desde sempre estamos ligados ao mundo a partir do qual definimos a natureza, o mundo natural. (Stein, 2012, p. 61).

Tais abordagens críticas ao pensamento husserliano que hoje circulam nos círculos filosóficos, já eram discutidas no âmbito da sociologia. As críticas de Schütz, trabalhadas a seguir, apontam que o mundo natural suspenso seria o mundo as próprias evidências puras de nossas vivências.

O MUNDO DA VIDA NA SOCIOLOGIA COMPREENSIVA

Diferente as proposições husserlianas das vias de purificações para investigação das condições transcendentais das evidências das experiências humanas, Schütz desenvolveu seus trabalhos fenomenológicos pela via que a própria metodologia das reduções advoga suspender: a atitude natural. Segundo a análise de Schütz (2012) sobre as obras de Husserl, especialmente os trabalhos temáticos da consciência interna do tempo, há grandes avanços na descrição da constituição de uma filosofia transcendental, todavia tais empreitadas não são necessárias para compreensão das relações sociais humanas. “O mundo da vida cotidiano é o cenário e também o objeto de nossas ações e interações. Nós temos que dominá-lo e transformá-lo de modo a ser possível concretizar os propósitos que buscamos realizar nele, entre nossos semelhantes.” (Schütz, 2012, p. 85). Tal posicionamento, que à primeira vista seria um contra-senso dentro de uma tradição fenomenológica das reduções, foi a alternativa frutífera nos avanços de Schütz na explicitação das estruturas transcendentais fenomenológicas pela via do mundo natural da linguagem e da história.

Em torno destas duas últimas esferas, Schütz desenvolveu seus trabalhos de uma fenomenologia da cultura ou uma fenomenologia da atitude natural, a fim de compreender os pressupostos intersubjetivos do mundo da vida cotidiano. Pois no seio das interações sociais, nos jogos comunicacionais aí presentes, os sentidos envolventes da experiência humana ganham contornos e sociabilidade. “Nesse sentido, talvez seja coreto dizer que um motivo pragmático governa nossa atitude natural em relação ao mundo da vida cotidiano. O mundo, assim, concebido, é algo que temos de modificar com nossas ações ou que as modifica” (Schütz, 2012, p. 85).

Suas reflexões voltaram-se para compreensão das reservas e sedimentos de conhecimentos sociais utilizados pelos indivíduos nas atividades práticas dos saberes teóricos, práticos e afetivos com o mundo e com outros (Schütz, 2012). Todas essas esferas ganham formas e operacionalidade graças às instituições que garantem a reificação de

sentidos e significados na cultura graças as organizações pertinentes a vida prática cotidiana. O resultado desse jogo interacionista são as normas, padrões ou tipos de símbolos e significados que permitem-nos a circulação de sentidos e interações das comunicações humanas. “Reservas de experiências, tipicalidades da vida cotidiana e estruturas de pertinências conformariam, segundo Schütz, a cultura. Elas seriam herdadas socialmente. Porém, também seriam reelaboradas, continuamente, ao longo do processo social.” (Castro, 2012, p. 55).

Por outro lado, dentro de sua teoria social, Schütz (2012) fará considerações sobre os trabalhos de Max Weber sobre o interesse do ator, ação social e o projeto científico compreensivo da Sociologia. Suas críticas seriam sobre a carência epistêmica de definição compreensiva sobre os diferentes níveis de ação dos atores sociais nas suas relações com o mundo. Segundo Embreen (2011), Schütz teria apontado que Weber as tratou num nível operacional tácito, estático e sistemático que não privilegiava diferenças nos níveis de racionalização no tratamento sociológico. Tal estado seria resultado da perspectiva compreensiva dos processos de interação do conhecimento com o senso comum que envolve os processos interativos (*Erklären*). Schütz, por sua vez, desenvolveu a perspectiva que se refere à compreensão (*Verstehen*) dos processos interativos utilizados para dar sentidos às ações sociais, pois a reflexão dos “atos precisa da identificação dos propósitos ou do projeto que orientava o ator. ... Schütz critica Weber exatamente por este não distinguir a ação de um projeto, isto é, a orientação para a realização de um estado futuro.” (Souza, 2012, p.10).

Conforme exposto anteriormente, vemos que, mesmo crítico aos programas de Husserl e Weber, Schütz estabeleceu uma síntese das perspectivas anteriores na formação de uma “teoria fenomenológica-sociológica autossuficiente” (Wagner, 2012, p.22). As reflexões visam explicitar as estruturas sociais de desenvolvimento do mundo da vida por meio da ação humana nas esferas das transmissões históricas dentro dos círculos comunicativos do mundo da vida cotidiana. Segundo Embree (2011), a proposta científica de Schütz dividiu-se em três grandes áreas: a) conceitos básicos do seu programa teórico que com fins de desvela o sentido do mundo natural; b) problematizações metodológicas de percepção do mundo, com fins de explicitação da esfera das vivências humanas, a partir das próprias pressuposições epistemológicas como epoché, tipos ideias, análise constitutiva-genética e programa científico; e c) definição disciplinar do quadro de investigação cultural dentro de um programa científico social.

Importante também aqui trazer o nome de outros dois importantes colaboradores de Schütz, os quais são alicerces na compreensão epistemológica das disciplinas com interesse sociológico: Tomas Luckmann e Peter Berger. Nos livros “A construção social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento” (Berger & Luckmann, 2009) e “Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno” (Berger & Luckmann, 2012), vemos discussões críticas sobre a condições sociais, especialmente mediante as formas de agenciamento das instituições, de organização simbólica das estruturas de linguagem importantes na constituição das identidades humanas e construção da realidade vivida no cotidiano dos indivíduos. Para conjecturação de tais empreitadas,

A vida cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social, e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do indivíduo. Vivências puramente subjetivas são o fundamento da constituição de sentido: estratos mais simples de sentido podem surgir na experiência subjetiva de uma pessoa. Mas estratos superiores de sentido e uma estrutura mais complexa de sentido pressupõem uma objetivação do sentido subjetivo no agir social. (Berger & Luckmann, 2012, p. 17-18)

O privilégio dos sociólogos acima sobre as condições históricas de estruturação do mundo e suas as

regulações de sentidos nas vivências dos espaços institucionais acendem uma atitude crítica sobre as possibilidades do mundo, através da responsabilização dos homens sobre a historicidade a qual estão passíveis de viver (Schütz e Luckmann, 2009). Habermas (2016), para além de sua filosofia do direito, se vale das problematizações anteriores, tanto as sociológicas como as filosóficas, na construção do seu projeto crítico de tradição frankfurtiana como uma proposição alternativa de racionalidade instrumental a partir de uma racionalidade comunicativa.

A APROPRIAÇÃO DO MUNDO DA VIDA PELA TEORIA CRÍTICA

Dentro da perspectiva crítica inaugurada pelos intelectuais ligados a Teoria Crítica, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Walter Benjamin e Max Horkheimer, sob âmbitos do que se reconhece de Escola de Frankfurt, Habermas situa-se dentro desta tradição como o mais representativo nome da segunda geração. A fidelidade ao compromisso de transformação social e de emancipação humana pelas vias de críticas de desconstrução e desnaturalização dos agenciamentos sociais de dominação capitalista são as motivações intrínsecas da teoria habermasiana advinda dos ensinamentos dos mestres da primeira geração. Especialmente, quando seus trabalhos, além de um grande arcabouço crítico, propõe um sistema jurídico e um sistema social com claros princípios éticos e democráticos para a vida humana, fundamentados em uma racionalidade comunicativa (Lima, 2011).

Todavia, seus mesmos mestres não ficaram isentos do olhar atencioso de Habermas, para os quais foram feitas aguçadas críticas quanto as suas teorias críticas. Segundo Freitag (1990), Habermas aponta que haveria na primeira geração três déficits dentro do programa epistêmico concernente a Escola de Frankfurt: 1) a perspectiva histórico-filosófica da razão estaria restrita a uma inspiração marxista, pois no início dos trabalhos de Horkheimer e Adorno, haveria esperança na emergência da razão histórica dentro do processo de produção e reprodução burguesa com claros princípios revolucionários e emancipatórios; 2) sobre a carência de um conceito de verdade que proporcionasse “requisitos da ciência e remeter ao conceito integral de razão hegeliana que abrange a dimensão científica, como prática e a estética expressiva.” (Freitag, 1993, p.110); 3) os temores dos pensadores frankfurtianos das manobras perigosas de manipulação das massas teriam os impedidos de formularem uma perspectiva democrática alternativa.

Segundo Habermas, essas três aporias — razão, verdade e democracia — teriam levado a primeira geração a um beco sem saída, pois a razão que pretendia desmistificar o mundo “transforma-se ela própria em mito” (Freitag, 1993, p.111). Contra tal finitude, “Ele [Habermas] proclama o fim da filosofia da consciência e a necessidade de um ‘mudança radical do paradigma’ para libertar o debate sobre a razão das aporias nas quais Horkheimer e Adorno a teriam conduzido” (Freitag, 1993, p.107). Segundo Lima (2011 & 2012), as diferenças da primeira geração para Habermas organizam-se das críticas à instrumentalização e subjetivação particulares dos indivíduos para uma analítica dos seios estruturais simbólicos e suas estratégias de mediação edificados na intersubjetividade, respectivamente.

Habermas (2014) situa-se dentro do programa frankfurtiano por suas críticas a capilaridade da razão instrumental dentro da vida humana, diferente da proposição marcuseana que figura a razão instrumental como um projeto histórico determinista. No pensamento habermasiano, a racionalidade instrumental, materializada nas suas variantes racionais e técnicas no mundo “segue uma lógica, precisamente a lógica da estrutura da ação racional com respeito a fins, ou seja, daquele tipo de ação que inclui tanto prognósticos como regras de preferência e máximas de

decisão que se explicitam em imperativos condicionais” (Oliveira, 2012, p.215).

Pelos déficits da racionalidade, pelo estatuto da consciência e pela finitude simbólica da mediação do agenciamento técnico, Habermas constrói sua proposta alternativa de nova racionalidade, com fins claros de promoção de novas formas de relações humanas: racionalidades comunicativas por via da interação dialógicas (Habermas, 1987). Seria pela via dialógica que a racionalidade comunicativa promoveria a liberdade dos efeitos funcionalistas da razão instrumental pela corporificação dos sentidos e participação viva nas interações do Mundo da Vida. Para Habermas, no Mundo da Vida encontram-se as estruturas simbólicas disponíveis pela cultura e pela tradição para o estabelecimento da comunicação inter-humana regimentadora das solidariedade entre os grupos humanos.

Oliveira (1999) assinala que a concepção habermasiana de Mundo da Vida preserva o conceito kantiano de autonomia no exercício público da normatividade e universalidade, por via da integralidade e da diferenciação de instituições como família, sociedade e dispositivos. “Assim, a facticidade do mundo da vida, em particular, expressa numa cultura política democrática pluralista, deve ser compreendida de maneira correlata à normatividade e validade da autonomia pública” (Oliveira, 1999, p.191). Tal concepção política habermasiana de democracia dialógica e plural, no âmbito da esfera pública, está diretamente relacionada com a conciliação epistêmica das abordagens fenomenológico-hermenêuticas com as perspectivas linguístico-analíticas na empreitada metodológica de “entender o sentido (*Sinnverstehen*) empiricamente sedimentado como um fato social, através de vivências, tradições e contextos simbólicos complexos”(Oliveira, 1999, p.194). É importante salientar que a adoção de duas perspectivas distintas, Fenomenologia e Filosofia Analítica, permitirá avanços nas investigações sobre os problemas da linguagem na constituição dos espaços humanos. Conforme assinala Oliveira (1999, p.195-196), para Habermas,

o problema da linguagem substitui o problema tradicional da consciência, na medida em que “formas de vida” em Wittgenstein corresponde à formulação husserliana de “mundo da vida” não mais através de um síntese transcendental mas através das regras da gramática de jogos de linguagem.

Tais adoções, endossam a característica transcendental de conferir ao Mundo da Vida o norte de um horizonte de possibilidades de interações linguísticas agenciadas por regras gramaticais sedimentadas da cultura. A dialogicidade, como característica da validade consensual da compreensão mútua entre os sujeitos, favorece o entendimento necessário sobre o Mundo da Vida na compreensão dos jogos linguísticos estabelecidos entre os indivíduos que se encontram para a mediação das regras. Lima (2012) endossa essa perspectiva esclarecendo que o conceito habermasiano de Mundo da Vida é âmbito concretizador da ação comunicativa. Fundante das intersubjetividades, estrutura-se pelos processos de socialização e individualização agenciados pela linguagem. Tais processos agenciados são regulados pelas estruturas da cultura, a reserva de conhecimento mantido pela linguagem, pelas tensões da modernidade com a tradição; da sociedade construída por normas e instituições que regulamentam as interações humanas; e da personalidade, pelas motivações pessoais que impulsionam os sujeitos a construir suas identidades pelas apropriações das situações do mundo da vida.

Com o acima exposto (Lima, 2015; Oliveira, 1999), a (re)apropriação do conceito do mundo da vida por Habermas não permite que o mesmo permaneça exclusivamente em um transcendentalismo, pois tal construto filosófico também assenta a teoria da linguagem dentro das interações mundanas. Concomitantemente, sua teoria comunicativa também filia-se a programa crítico frankfurtiano ao privilegiar o histórico das produções humanas, mediante a práxis humana na cotidianidade dos indivíduos em suas ações de transmissão, renovação e criação

simbólica no mundo da vida cotidiano.

Para Habermas (1987), o construto Mundo da Vida chama atenção ao conciliar sua potencialidade simbólica cultural pela sugestão de investigações empíricas na atenção das regras gramaticais, agenciadoras do que Wittgenstein chamou de Formas de Vida. No escopo de seu programa na sua Teoria da Ação Comunicativa, temos uma racionalidade alternativa contra as armadilhas da má-finitude da racionalidade instrumental, bem como um novo norte de sentidos motivador de perspectivas críticas que anunciem novas formas de construção do mundo, pelas denúncias de agenciamentos instrumentalizadores da vida humana.

Lembramos que, a partir de Husserl, quando a Fenomenologia Transcendental dá uma viragem de uma egologia pura para um vivido mundano, as reflexões sobre a inter-relação entre o resgate cultural das tradições históricas pelo viver humano tornaram-se a via materializadora de compreensão e investigação do *Lebenswelt*. Há que também lembrar que a viragem dada no seio da própria Fenomenologia não foi efetivada, ora pela fidelidade semântica das reduções ora pelo interesse epistêmico dos sentidos nos vividos. Schütz pôde efetuar tal viragem pela adoção do mundo natural nos planos investigativos da Fenomenologia com ajuda dos aprendizados e caminhos compreensivos advindos de seus estudos críticos da sociologia de Max Weber.

Recordemos, também, que Tomaz Luckmann e Peter Berger também avançaram juntos com seu mestre sócio-fenomenólogo, singularmente, pela perspectiva da atenção da construção histórica do poder agenciador das instituições sociais nos processos de sedimentação de reificação simbólicas, em especial, na mediação na construção das identidades humanas. Próximo na aposta habermasina quanto aos potenciais simbólicos de significação da vida humana, sobretudo na construção de relações intersubjetivas democráticas e políticas participativas para além do funcionalismo-instrumental de uma razão sistêmica.

As tessituras descritas no artigo permitem perceber diferenciações significativas nas respectivas matrizes sobre o construto do Mundo da Vida, de maneira que, todavia, não minimizaram suas peculiaridades estruturantes de atenção para a História e Vida da humanidade. Como é possível perceber, as diferenciações epistêmicas que garantem o rigor metodológico para os projetos gnosiológicos particulares não aparecem como superiores diante da permanente atenção que todos têm a lembrar às potencialidades transformadoras a partir das quais movem seus interesses pelo Mundo da Vida.

Referências

- Astrain, R. S. (2006). Prefacio. In J. Pizzi (Org.), *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2009). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2012). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (11. Ed). Petrópolis: Vozes.
- Castro, F. F. (2012). A sociologia fenomenológica de Alfred Schütz. *Ciências Sociais Unisinos* (São Leopoldo) (48, 1, p.52-60).

- Embree, L.(2011). A natureza e o papel da psicologia fenomenológica em Alfred Schütz. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, Vol. 11, p. 409-418).
- Freitag, B. (1993). *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense.
- Gadamer, H. G.(2012). *Hegel-Husserl-Heidegger*. Petrópolis: Vozes.
- Goto, T. A. (2008). *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- GOTO, T. A.(2014). Temporalidade e história na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. In: A. Ewald; J. C. Soares; M. F. V. Severiano; C. A. B. Aquino & A. Mattos. (Org.). *Subjetividades e temporalidades: Diálogos impertinentes e transdisciplinares*. Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- Habermas, J.(1987). *Teoria de la accion comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J.(2014). *Técnica e Ciência como "ideologia"*. São Paulo: Editora Unesp.
- Habermas, J.(2016). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Unesp.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida: Idéias& Letras.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica: de acordo com o texto de Husserliana VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Lima, A. F.(2011). Sobre a crítica de Jürgen Habermas ao projeto frankfurtiano: separação epistemológica ou continuidade de uma tradição?. *Estudos e Pesquisas em Psicologia* (UERJ. Impresso)(11 p. 181-196).
- Lima, A. F.(2012). Consideraciones sobre la influencia y consecuencias del giro lingüístico en el pensamiento de Jürgen Habermas. *Alternativas en Psicología* (26 p. 85-95).
- Lima, A. F. (2015). *A Teoria Crítica de Jürgen Habermas: cinco ensaios sobre linguagem, identidade e Psicologia Social* (1 ed.) Porto Alegre: Sulina, 2015. v. 1. 125p.
- Oliveira, M. A.(2012). *Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e Inversão Teórica*. (1. ed.). São Paulo: Paulus.
- Oliveira, M. A.(2015). *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. (4. ed.). São Paulo: Edições Loyola.

- Oliveira, N. F. (1999). Mundo da Vida: Habermas, Mundo da Vida e a "terceira via" do moderno. In N. F. Oliveira, *Tractatus Ethico-Politicus*. (1 ed.). Porto Alegre: Edipucrs.
- Pizzi, J. (2006). *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- Ricoeur, P. (2009). *Na escola fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petropolis: Vozes.
- Schütz, A. (2012). *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (2009). *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Amarroto editores.
- Stein, E. J.(2011). *Inovação na filosofia*. (1. ed.). IJU: Editora Unijuí.
- Stein, E. J. (2012). *As Ilusões da Transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. (2. ed.). Ijuí: Unijuí.
- Souza, M. N. C. (2012) Algumas considerações sobre a sociologia de Alfred Schütz. *Revista dos Pós-graduandos em Sociologia Política da UFSC* (9, 1 p. 126-.
- Souza Filho, J. A.(2013) *O vivido da Consciência na maturidade do Pensamento de Edmund Husserl*. Universidade Federal do Ceará: Monografia (Graduação) em Psicologia.
- Souza Filho, J. A.(2017). *A metamorfose humana no mundo da vida: reconstruções epistemológicas da perspectiva de identidade na psicologia social crítica*. Universidade Federal do Ceará: Dissertação (Mestrado) em Psicologia.
- Wagner, H. (2012). A abordagem fenomenológica da sociologia. In: Schütz, Alfred. *Sobre Fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes.