

A NOÇÃO DE MUNDO-DA-VIDA E A SUBJETIVIDADE

René Armand DENTZ¹

RESUMO

A mente tradicionalmente dualista, cunhada no ocidente, concebia, de um lado, a subjetividade e, de outro, o mundo como coisa pronta e acabada. A relação entre os dois pólos consistia tão apenas no trabalho da subjetividade humana em por ordem nesta objetividade ou, quando muito, em compreender suas leis objetivas, com o fim de manipulá-las.

Palavras-chave: Mundo-da-vida, Cogito, Historicidade, Intencionalidade, Consciência.

INTRODUÇÃO

O conceito de *mundo-da-vida*, introduzido na reflexão filosófica por Husserl, orientou um novo tipo de compreensão, tanto em referência ao mundo e à subjetividade, como, sobretudo em referência à relação estabelecida entre os dois pólos.

⁽¹⁾ Mestrando em Ética pela PUC-Campinas. Bolsista da CAPES.

A primeira compreensão, inclusa na noção de *mundo-da-vida*, é a de que *mundo* não é algo pronto; é, antes de mais nada, uma *estrutura* (estrutura significativa), e pode-se falar de mundo, somente enquanto estruturado como *este mundo*. Portanto, a noção de *mundo-da-vida* indica que o mundo pode ser compreendido como tal somente enquanto vivido, somente enquanto significativo. Estamos longe, portanto, de uma ontologia objetivista ou idealista da natureza, que descreve o mundo pela pura objetivação ou pela radical distância abstrativa.

Tal como vivido pelo homem, o *mundo* passa a ser entendido como o *espaço das relações inter-humanas*, o espaço efetivo, porque *afetivo*, no qual e pelo qual o homem *acontece* e o mundo *toma forma*. Trata-se do espaço de desdobramento das possibilidades humanas – este *aqui e agora* –, no qual o homem habita e com o qual trabalha, desdobrando-se em um *tecido-temporal*.

Não se trata mais de um mundo *em abstrato*, como já o dissemos, mas de um *lugar*, cuja noção faz do homem um ser profundamente *situado*, engajado. O fragmento de texto abaixo nos diz desta “estrutura de mundo”:

É no âmbito deste mundo de fatos e circunstâncias que nos movem que, ao deixarmos de lado nossos interesses profissionais e/ou científicos, nos deparamos com o mundo espaço-temporal das coisas tais como as experimentamos na vida pré e extracientíficas: deparamo-nos com pedras, animais, plantas, homens e formações humanas.

Mas isto é percebido numa coerência, dentro de um meio onde o saber sobre estas coisas no-las torna acessíveis num mundo relativo e subjetivo. Por exemplo, num outro meio (hindu, chinês, europeu), a maneira de aceder a este mundo é diferente da nossa, entretanto, apesar dessa relatividade, onde aparecem concepções diferentes no que respeita à forma do espaço, ao movimento, às qualidades sensíveis etc., é possível chegar a um acordo que torna identificáveis para aqueles e para nós, os objetivos do mundo da vida

comuns a todos. Constatamos a existência geral de uma estrutura do mundo da vida que possibilita essas diferentes visadas (culturais) e essas diferentes constituições.

Diferentes sentidos se tornam patentes e a possibilidade de testemunharmos esses diferentes sentidos, sem agora estabelecermos um compromisso subjetivo-relativo, aparece (Por subjetivo-relativo entenda-se a referência a um âmbito cultural que é o nosso, a uma subjetividade histórica ou a um consenso de grupo, a valores, a instituições).

(DICHTCEEKENIAN, Maria Fernanda, 1984. p.32).

Esta instituição básica de Husserl (mundo-da-vida) vai transtornar toda a postura vigente, tanto na filosofia, como na área científica, com respeito aos seus campos nocionais, em torno do que se compreendia como *mundo*. A Fenomenologia vai mostrar que é a partir deste mundo vivido e estruturado na e pelas vivências que o mundo do físico, do químico, do psicólogo, do sociólogo, do historiador – o dito “mundo científico” – receberá sua significação, e não o contrário, como normalmente se compreendia.

O mundo, aqui entendido como estrutura de situação do homem, toma, sobretudo com Maurice Merleau-Ponty, a característica de espaço, e espaço enquanto “de afeição”. O mundo é compreendido, então, como sendo o espaço, enquanto visão e experiência, formando um sistema de relações entre o homem e suas longitudes e vizinhanças, como foco de seus interesses. O mundo é, portanto, neste sentido de espaço, uma estrutura de relações, que compreende: o espaço, como experiência; a paisagem, como a superfície limitadora do espaço (diríamos também: “o horizonte da experiência”); e, por fim, o *lugar*, como *centro*, de onde partem todas as significações do espaço e da paisagem. O espaço, e, assim, o mundo, não é somente percebido sensorialmente ou representacionalmente; ele é *vivido*. Ele é o espaço privilegiado pelas estruturas de significações e relações vivenciais, que lhe dão, justamente, sua unidade, pela qual o designamos como “horizonte do mundo”. Tal unidade do mundo, como “horizonte”, pode ser constatada na explicitação desta passagem da autora citada:

Se falamos, em primeiro lugar, de um plano onde a mundaneidade do mundo é assumida sem questionamento e onde essa mundaneidade se expressa em compromissos e atividades diferentes que expressam nossa aderência ao mundo, agora se estabelece um outro plano de referência. Ele aparece múltiplo em diferentes modos de cultura e único enquanto possibilidade de aceder como mundo através deles.

Qual o suporte desta reversibilidade? O que viabiliza falar de uma estrutura que permanece como unificadora dos diferentes mundos da vida?

Apercebemo-nos de que o mundo e os objetos não são simplesmente dados, e que a consciência que temos dos objetos é diferente da consciência que temos do mundo. Por outro lado, ter consciência do mundo é viver na certeza do mundo e de si mesmo enquanto se vive no mundo. E esta certeza é dada cada vez que as coisas nos são dadas.

Mas como nos são dadas? – De determinada maneira enquanto valem para nós, mas só temos consciência delas num horizonte de mundo, ao mesmo tempo que é uma consciência particular de objeto que torna atual este horizonte. O mundo, então, não é como um objeto, mas aparece como uma unidade sem a qual a pluralidade dos objetos se esvazia de sentido. Toda a pluralidade e singularidade pressupõem o horizonte do mundo. (Ibidem; **data** p.33).

Esta noção husserliana de “mundo da vida” vai sugerir aos filósofos que desdobraram o pensar fenomenológico a construção da noção de *historicidade*² da subjetividade (do *Cogito*) e do mundo. No

⁽²⁾ A noção de *historicidade* já é proposta no íntimo da noção de *intencionalidade da consciência*. Esta noção possibilitará o deslocamento da compreensão de subjetividade, de intersubjetividade, e de temporalidade, justamente os três componentes fundamentais da *historicidade*.

íntimo desta noção, o ser do homem, se ainda puder ser compreendido como subjetividade reflexiva, só poderá sê-lo se o modo de refletir for *radical*. Isto é, se o sujeito não puder ser compreendido mais como interioridade absoluta e pensante (como ser *em si* perfeitamente explicitado e determinado, um sujeito constituído de uma vez por todas e que pode, a partir de si mesmo, pensar e constituir assim o mundo).

Por outro lado, o mundo também terá que ser tematizado por outra ótica. O mundo não pode ser entendido como absolutamente determinado, tomado como realidade *em si*. O mundo não é totalmente fechado, acabado, “não é nunca completamente constituído” (Merleau-Ponty). Para Merleau-Ponty, “À unidade aberta do mundo deve corresponder a unidade aberta e indefinida da minha subjetividade” (Fenomenologia da Percepção). Teríamos, nisto, a articulação possível do que se entende por *historicidade* do *Eu* (da subjetividade).

Mas, tanto o projeto husserliano como os demais fenomenólogos, recaem sempre na busca de instaurar esta subjetividade como *reflexionante*, para lá e aquém da subjetividade reflexiva do racionalismo tradicional, o qual compreendia a reflexão solitária do *Eu* iniciando em si mesma e a si mesma voltando, para se auto-afirmar. Merleau-Ponty vai insistir na “espessura temporal” do *Cogito*, num *Cogito* constituído-constituente no *movimento de temporalização*. Faz-se, portanto, aqui apelo à noção de *historicidade* deste *Cogito*, justamente por se tratar de um *Cogito em aberto* (*no tempo*, ou *temporalizando-se*). *Cogito* que só é possível porque é tecido e retecido no *movimento de abertura ao mundo*.

A “espessura temporal” do sujeito do *Cogito* é, para Merleau-Ponty, o sujeito como contingência (o que vale dizer que o mundo também é contingente). Nem mundo nem sujeito são necessários. Tanto a experiência de um mundo como a experiência de um *Eu* (não mais no sentido de uma subjetividade absoluta) são indivisivelmente

desfeitas e refeitas pelo curso do tempo. E isto só é possível se houver uma antecedência radical de um pensar em relação ao pensar explícito (o sujeito só é pensante porque é falante e é falante porque é *encarnada*). A *historicidade* vai radicar-se, portanto, naquilo que Merleau-Ponty denomina *Cogito tácito*.

Para além do *Cogito* falado, do que é convertido em anunciado e em verdade de essência, há um *Cogito* tácito, uma prova de mim para mim mesmo. Mas esta subjetividade indeclinável só tem sobre si e sobre o mundo uma tomada escorregadia. Ela não constitui o mundo, ela o advinha em torno de si como um campo que não se tenha representado; ela não constitui a palavra, ela fala, assim como se canta porque se está alegre; não constitui o sentido da palavra, ele jorra para ela em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam, ele se encontra na interseção de vários comportamentos, ele é, mesmo uma vez “adquirido”, tão preciso e tão pouco definível como um sentido de um gesto. O *Cogito* tácito, a presença de si em si mesmo, e que é a própria existência, é anterior a qualquer filosofia, mas só se conhece em situações-limites em que se encontra ameaçado: por exemplo, na angústia da morte ou na do olhar do outro em mim.

(MERLEAU-PONTY, Maurice., 1999, p.407)

O sujeito do *Cogito* tácito é a temporalidade, temporalizando-se, mergulhando na tradição de uma cultura, nas sedimentações sentidas e percebidas (especialização do corpo-próprio); nas sedimentações intersubjetivas. Portanto, no movimento relacional básico (radical), cujas sínteses, porque temporais, são inacabadas e se dão sempre num horizonte de possibilidades. A isto se chama *historicidade*.

A noção de *historicidade* já é proposta no íntimo da noção de *intencionalidade da consciência*. Esta noção possibilitará o deslocamento da compreensão de subjetividade, de intersubjetividade, e de

temporalidade, justamente os três componentes fundamentais da *historicidade*.

CONCLUSÃO

A reflexão anterior pretendeu tão apenas possibilitar a fixação de alguns ângulos do conceito de “mundo”, dentro da ótica que este termo vai ter durante todo este nosso estudo. Assim, nossa ótica deste conceito deve incluir as seguintes compreensões:

- Que conceito de “mundo” indica:

- a) tanto *o lugar onde* estamos;

- b) como indica *o modo como* estamos.

- Que o ser humano está sempre previamente em um mundo no qual foi lançado sem pedir.

O “ser-aí” é este ser-lançado.

Daí a conclusão de que, quando se fala de mundo, sempre se trata do “meu mundo”.

- E que é a partir deste mundo que cada um se institui (que cada um pode vir-a-ser).

Ele, o mundo, não poderia ser mundo sem mim, tanto quanto eu nada poderia ser ele.

- Fala-se de “mundo” não como a soma das coisas, mas como uma estrutura básica, de fundo (fundamental).

Falamos de “mundo dos esportes” (uma esfera comum de atividades e interesses); “mundo de Einstein” (o tempo e a sociedade que afetam e foram afetadas por uma personalidade); “mundo do artista”, “mundo do religioso”, “mundo do político”, ou quando falamos de duas pessoas como “mundos à parte” (o universo mental, a perspectiva

através da qual um meio ambiente físico, geográfico e histórico torna-se muito próprio).

- Quando se fala que o conceito de mundo indica o *modo como* estamos, isto indica uma característica pragmática do mundo. Ou seja, este conceito estabelece que as coisas, os objetos, são *materiais*, para *uso*; que estão à *mão* para o nosso *manejo* (quando se diz *manejo*, se está dizendo *do modo como* usamos as coisas, da *maneira particular de uso*).

Estamos, portanto, sempre no mundo e em um mundo, pela maneira como lidamos, como utilizamos os objetos, o espaço e o tempo.

O conceito de mundo compreende sempre os objetos como entes disponíveis, como artefatos, como algo que tem presença. Os entes são *utensílios*. Os entes são abordados como utensílios e pelo *modo como* eu os abordo, instaurou um sistema de reenvio que determina o meio da existência cotidiana como domínio fundamental da *significação*.

- Não *estou em* um mundo, eu *sou-no-mundo*. Isto que dizer que não há separação entre sujeito e objeto. O mundo e o “si-mesmo” são dois componentes inseparáveis.
- Os modos como organizamos as coisas, ordenamos as coisas, interpretamos as coisas, utilizamos as coisas, por meio de uma ligação de familiaridade, de hábito, de proximidade, de habitação, é o modo como estas mesmas coisas ordenam e determinam os projetos de minha subjetividade, de mim como sujeito, o meu ser, enfim.

BIBLIOGRAFIA

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ . **Phenomenologie de la perception**. 2e. ed. /rev. et cor. Paris: Gallimard, c1945.

_____ **Resumes de cours: college de France 1952-1960**. 3rd. ed. /rev. [Paris]: Gallimard, 1968

_____ . **Existence et dialectique**. Paris: Presses Universitaires de France, c1971.

DICHTCEEKENIAN, Maria Fernanda. **Temas fundamentais de fenomenologia**. São Paulo: Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo / Ed. Moraes, 1984.