

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/266136384>

A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz

Book · January 2004

DOI: 10.13140/2.1.1325.1843

CITATIONS

27

READS

2,498

1 author:



João Carlos Correia

Universidade da Beira Interior

168 PUBLICATIONS 300 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Social Theory of Communication in Information Age [View project](#)



Remedia lab Regional Media Lab & Incubator [View project](#)

Índice

Introdução: página 4

Actualidade de Alfred Schutz: página 4

Fenomenologia social ou sociologia de inspiração
fenomenológica: página 13

Objectivos do livro: página 20

I Parte

Biografia intelectual: vida e influências: página 22

Viena e New York: duas tradições: página 22

Da epoché ao mundo da vida: página 30.

Os dados da consciência: Henri Bergson: página 37

O significado da acção social: Max Weber: página 42.

William James: realidades múltiplas: página 46

O incompleto edifício schutziano (1): página 50

O edifício incompleto de Alfred Schutz (2): página 57

III Parte

A Fenomenologia social e outros paradigmas sociológicos:
página 64

A teoria dos sistemas: página 65

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Coleção: Media e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5

A problemática hobbesiana: página 65

Comte e Durkheim: página 68

Talcott Parsons e a Teoria dos sistemas: página 74

O debate Schutz –Parsons: página 85

A teoria dos sistemas e a Fenomenologia: página 87

Sociologia fenomenológica e Etnometodologia: página 89

A Fenomenologia social e Habermas: página 93

O mundo da vida quotidiano: página 100

IV Parte

Novas abordagens sobre a teoria de Alfred Schutz: página 104

Afloramentos de uma teoria política: página 105

Comunicação e mundo da vida : página 118

Comunicação, tipificação e relevância: página 122

Fenomenologia, jornalismo e comunicação de massa: página
127

Comunicação de massa e sistema de relevância: página 133

Linguagem jornalística e tipificação: página 139

Linguagem jornalística e atitude natural: página 142

Epistemologia e metodologia do jornalismo: página 146

Bibliografia: página 152

Introdução

Numa introdução devem-se explicar as razões pelas quais um assunto é motivo do interesse do autor da obra e a perspectiva teórica e o método que foram seguidos. A primeira tarefa está facilitada. A segunda é mais complexa.

Actualidade de Alfred Schutz

O esquecimento a que Alfred Schutz tem sido votado em Portugal é injusto e enigmático. Em Portugal, Portugal, ainda não vieram à luz do dia, nem investigações aprofundadas nem sequer traduções. Será que o percurso intelectual heterodoxo daquele que Husserl convidou para seu assistente o coloca numa pátria de ecletismo pouco frequentada pelos investigadores das disciplinas que cultivou (Filosofia e Ciências Sociais)? Será que o carácter fragmentado da sua obra marcada pela impossibilidade de um percurso académico a tempo inteiro ainda condiciona a recepção do seu pensamento?

Apesar da discrição com que Schutz é acompanhado em Portugal existem razões para pensar que vale a pena romper com o sigilo que envolve o seu nome. Logo à partida, convém chamar a atenção para a fertilidade do seu pensamento. Em 1999, comemoraram-se 100 anos do nascimento deste fenomenólogo e sociólogo austríaco. Segundo o Center of Advanced Research in Phenomenology, o trabalho

de Schutz está disponível em Búlgaro, Chinês, Holandês, Inglês, Francês, Alemão, Japonês, Português (Brasil), Servo-croata e espanhol e têm vindo a ser usado em disciplinas tão díspares como a Comunicação, Filosofia, Sociologia, Economia, Ciências da Educação, Geografia, História, Etnologia, Gestão, Musicologia, Moral, Ética Médica, Medicina e outras Ciências da Saúde, Psicologia Psiquiatria, Estética, Estudos Literários, Teoria Política e estudos sobre o género.

O mesmo centro recenseou uma lista internacional multidisciplinar de 1426 fontes secundárias acerca de Schutz, das quais uma parte substancial foi redigida entre 1990 e 2001. No ano da celebração do Centenário do seu nascimento foram efectuadas conferências internacionais no Rio de Janeiro, Japão (Universidade de Waseda), Alemanha (Universidade de Konstanz) e Estados Unidos (Universidade de Oregon). Existem importantes arquivos dedicados à sua obra na Universidade de Waseda, na Universidade de Yale (Alfred Schutz Papers), na Universidade de Konstanz e na Universidade de Memphis. Finalmente, existe um prémio com o nome de Alfred Schutz atribuído pela American Philosophical Association. Por outro lado está em curso uma edição histórico crítica em alemão que prevê a publicação dos quinze volumes de Alfred Schutz Werkausgabe, uma edição coligida por Martin Endress and Ilja Srubar.

Para além destes sinais exteriores de interesse e de curiosidade, a análise cuidadosa da bibliografia secundária bem como uma atenção à história da Teoria Social deste século permitem detectar outras marcas cientificamente mais relevantes da já referida capacidade de gerar ou influenciar novos pensamentos. Schutz foi um correspondente privilegiado e um interlocutor de Edmund Husserl. Respondendo a muitas inquietações que se perfilhavam sobre a natureza da intersubjectividade no trabalho de Husserl, levou por diante um interessante projecto de fundamentação fenomenológica da sociologia compreensiva, tentando desenvolver uma teoria da acção social, investigar a natureza da intersubjectividade e da construção social do conhecimento e tendo contribuído para a fundamentação teórica de

correntes tão influentes como a Etnometodologia de Garfinkel (Garfinkel, 1967), o pensamento de Goffman e de Giddens, ou a obra de Peter Berger e de Thomas Luckmann (Berger e Luckman, 1973).

Muitos pensadores continuarão a tradição schutziana na filosofia e na sociologia. Maurice Natanson, por exemplo, irá aprofundar uma das dimensões mais interessantes da obra de Schutz, a qual consiste na tensão explícita entre o indivíduo e as dimensões sociais do mundo da experiência quotidiana (cfr. Natanson, 1986). Thomas Luckmann, para além de ser co-autor de *The Structures of the Life-World*, desenvolveu as implicações da sociologia do conhecimento de Schutz precisando as relações entre a linguagem e a ordem moral (Luckmann, 2002). Richard M. Zanner (2002) desenvolverá também uma pesquisa de grande interesse no plano da Ética e da intersubjectividade. John O'Neill aprofundará Schutz e de Merleau-Ponty à luz da experiência do corpo (cfr. O'Neill, 1974; 1989). Ilja Srubar desenvolveu as dimensões económicas e políticas do pensamento de Schutz (cfr. Srubar, 1983; 1999). Lester Embree procedeu a um desenvolvimento epistemológico que passa pela clarificação dos problemas relacionados com a distinção entre Ciências (cfr. Embree, 1986; 1999). Fred Kersten expandiu as intuições no plano da estética (cfr. Kersten, 1996) e George Psathas (1999) iniciou uma nova disciplina (conversation analysis) fundada teoricamente no pensamento de Schutz. Richard Lanigan (1988) reparou nas consequências de Schutz para a Teoria da Linguagem e para a Semiótica. Gaye Tuchman (1978) tentará explorar algumas das suas intuições no plano da Teoria da Notícia.

Schutz incorporou o mundo da vida quotidiano na investigação sociológica, com o que abriu a porta à possibilidade de articulação entre os estudos dos sistemas e das instituições e os incipientes estudos das relações face-a-face. Foi um dos primeiros pensadores a reivindicar como objecto de estudo o âmbito da «sociabilidade» ou seja, o conjunto de relações interpessoais e atitudes pessoais que, ainda que dependam de padrões adquiridos, são pragmaticamente reproduzidas ou

modificadas na vida quotidiana. Porém, esta sua pretensão tem uma fundamentação filosófica refinada que contribuiu para a abertura de importantes caminhos nas Ciências Sociais.

Schutz é, por outro lado, um teórico culto, brilhante, curioso e expressivo. Encontramos nele a frescura da espontaneidade. A sensibilidade que a experiência do exílio americano contribuiu para aguçar, não o fez fechar-se num saudosismo mitológico da Pátria e da sua cultura, como aconteceu com tantos intelectuais da sua geração que viveram a mesma experiência. Mantendo um diálogo importante com figuras como os seus amigos Eric Voegelin ou Aron Gurwitsch, trocando correspondência com Maurice Merleau-Ponty ou estudando Max Scheler e evidentemente Husserl, Weber, Sartre e Bergson, Schutz era um produto da cultura europeia. Porém, o estudo sistemático da obra de Talcott Parsons, de George Herbert Mead, de Dewey e de William James permitiram a realização de um encontro raro da tradição europeia com a tradição americana. Os principais seminários que Schutz leccionou ao longo dos primeiros anos de estadia na América, nomeadamente “Some leading concepts on social theory”, “Theory of social action (1943) e “Problems on sociology of knowledge” (1945) incluíram sempre importantes referências bibliográficas a Mead, James, Dewey e Charles Cooley (cfr. Thorne, 1991:33).

Nesta panorâmica sobre a riqueza multifacetada da obra de Schutz convirá, ainda, lembrar si interesses múltiplos que o atraíram e deram origem a uma curiosidade voraz por parte dos seus discípulos.

Desde logo, destaca-se a sua contribuição para a reflexão sobre a Epistemologia e Metodologia das Ciências Sociais. À luz de Schutz é possível percebemos de um modo mais claro a actualidade da distinção entre as sociologias compreensivas, nomeadamente as de inspiração fenomenológica, e as perspectivas mais acentuadamente marcadas pela herança de Durkheim e pela tradição filosófica em que este se funda, de Hobbes e Hegel até Spencer, Comte, Durkheim, Parsons e Luhmann. Do debate que ocorre no século XIX entre os pensadores que, à semelhança de Comte, Spencer e Durkheim, enfatizaram a autonomia

da sociedade e consequente subordinação do indivíduo a esta realidade sui generis e os que, pelo contrário, na sequência de trabalhos desenvolvidos por Rickert e por Dilthey, entendiam que as ciências que se ocupavam das humanidades e da realidade sócio-histórica não poderiam usar um método semelhante das ciências exactas, surge, do especial contributo dos segundos, uma concepção de sociologia, particularmente baseada nas reflexões epistemológicas de Simmel e de Weber que enfatiza a análise da acção social e do seu carácter subjectivamente significativo. “A sociedade é prioritária em relação ao indivíduo que separado do todo social, o indivíduo não existe de todo? Ou devemos colocar o problema de um modo completamente diferente e dizer que o indivíduo existe por si só e que as organizações sociais, incluindo a própria sociedade, são meras abstracções - «funções» do comportamento dos indivíduos separados entre si? É o ser social do homem que determina a sua consciência ou a sua consciência que determina o seu ser social?”(Schutz, 1967: 4). Resumindo os debates em torno dos quais irá tomar uma posição próxima da de Weber e de Simmel Schutz, todavia defenderá uma clarificação e aprofundamento de conceitos que só encontram a sua plena satisfação com o recurso à filosofia, em particular á fenomenologia.

Por um lado, na sequência deste pensamento pioneiro, Schutz defendeu a distinção entre ciências naturais e ciências sociais com base no facto de que as segundas lidam com acontecimentos e relações pré-significativas para os actores envolvidos, argumentou que os processos compreensivos são centrais para que os actores sociais possam interpretar significativamente o mundo e finalmente e defendeu que o método da compreensão enquanto abordagem da subjectividade do actor era indispensável para as ciências sociais. Porém, se era evidente para Schutz que a acção social é eminentemente significativa, desde logo se lhe tornou também evidente que era necessário interrogar de onde provém o sentido que lhe é atribuído e em que é que o mesmo consistia. Por outro lado, desde logo se tornou igualmente claro para ele que era necessário clarificar quais os procedimentos que permitem à

ciência reconstruir o sentido de uma forma controlada. Ou seja, exactamente por trabalharem com o método compreensivo, as Ciências Sociais teriam de desenvolver um método logicamente controlável de orientação com o mais elevado nível possível de clareza, que permitisse o acesso à acção individual e, simultaneamente, possibilitasse a formulação de generalizações. Assim, grande parte da participação de Alfred Schutz no debate sobre a Epistemologia das Ciências Sociais – não apenas Sociologia mas Economia, Direito e Psicologia entre outras áreas expressamente referidas - centra-se nas relações entre a teoria e a formação de conceitos neste domínio epistemológico e os constructos originários do mundo da vida quotidiano, tendo o seu cerne na tensão entre a objectividade científica e a subjectividade humana. Para Schutz, os problemas da metodologia das ciências não podem ser compreendidos sem uma abordagem intensa (sic) de problemas como acção, comunicação, intersubjectividade, sentido objectivo e sentido subjectivo, e em particular sem o estudo e análise das relações entre a interpretação do mundo da vida por parte dos que nele vivem e agem e a interpretação do mesmo mundo pelo cientista social (Schutz, 1944 in Helling, 1984: 150).

Para Schutz, a salvaguarda do ponto de vista subjectivo é a única garantia de que a realidade social não será substituída por um mundo construído pelo observador (Schutz, 1975 a: 8). Só que esta garantia abre um acréscimo de dúvidas e de problemas: haverá instrumentos do ponto de vista subjectivo que permitam criar constructos de segundo grau dotados de validade científica com base em constructos de senso comum que traduzem o significado subjectivo das acções dos agentes no mundo da vida? A resposta schutziana é positiva porém implica, desde logo, um compromisso com a necessidade de clarificar a origem do sentido, o papel da consciência na atribuição de sentido, o esclarecimento do próprio conceito de sentido e da motivação da acção. Tal domínio conduzirá Schutz a procurar muitas das respostas necessárias em Bergson, e, sobretudo em Husserl.

Desde o seu primeiro livro que Schutz tornará bem claro que a teoria sociológica deve começar por estudar a interpretação da experiência pessoal e alheia; o conceito e a interpretação de significado; os signos e a linguagem e a formação do conceito de tipo ideal (cfr. Schutz, 1967; xxxi).

Da tradição weberiana, Schutz transporta consigo a ideia de acção subjectivamente significativa. Da tradição husserliana, retém a intencionalidade e os processos de constituição de sentido os quais abrem o caminho para a relação entre a comunicação e a construção social da realidade, relação esta em que as reflexões sobre o tempo protagonizadas por Bergson, a teoria da simbolização de Voegelin e a noção de comunidade de Scheler desempenharão papéis relevantes. Da posterior aproximação à tradição americana pragmatista resulta uma atenção às relações entre pensamento e acção, a qual culmina na interacção entre sujeito e mundo como projecto, a qual já se desenvolve sob uma certa influência pragmatista embora nos limites de um certo estilo cognitivo mais europeizado.

Em segundo lugar, descobrimos na obra de Schutz uma fonte de possível inspiração para estudos culturais de fundamentação construtivista. Com Schutz, esclarecemo-nos sobre o papel que a Fenomenologia de Husserl pode desempenhar na descrição do mundo da vida e como a compreensão das múltiplas realidades sociais fundamentada na influência do Pragmatismo Americano (William James) se torna uma referência fértil para numerosos estudos e reflexões relacionadas com o pluralismo das sociedades complexas. Schutz aprofundou de modo particularmente hábil o conceito de âmbito de significado finito como as numerosas realidades que constituem o mundo da vida e que são olhadas como reais enquanto se dirige para elas a atenção da consciência: a embriaguez, /o sonho, a loucura, o extâse religioso ou a experiência estética. Cada uma destas realidades que Schutz, com algum cuidado, preferirá chamar âmbitos de significado em vez de províncias de realidade, tem um estilo cognitivo próprio e uma forma particular de relação da consciência com o mundo

que permanecerá até que uma experiência de choque – o acordar, o fim do filme, o levantar da cortina – proporcione a transição de um domínio da experiência para outro.

Compreendemos, finalmente, como a sua atenção às estruturas subjectivas da consciência articulada com a ideia weberiana de acção subjectivamente significativa exige uma concepção de intersubjectividade que implica a participação activa dos sujeitos na construção da sociabilidade. Como resultado surgem estudos de Antropologia e Sociologia de inspiração fenomenológica fundamentados em grande parte na negociação entre os actores na comunicação quotidiana.

Outro domínio onde importa exaltar a influência de Schutz é Teoria da Comunicação. À partida, Alfred Schutz é talvez um dos teóricos que, de modo mais directo ou indirecto, influenciou os estudos sobre comunicação na constituição da sociabilidade, na formulação de entendimentos e nos sucessivos processos de aprendizagem graças ao qual construímos uma compreensão mútua em que se baseia a nossa percepção da realidade social. Com efeito, a comunicação em Schutz surge como o meio através do qual superamos na vida quotidiana a nossa experiência da transcendência de todos os outros (Algarra, 1993: 208). “Através do uso de signos, o processo comunicativo permite tornar-me consciente, ao menos até certo ponto dos pensamentos de outrem, permite-me ter acesso à sua durée interior (corrente de consciência) em simultâneo com a minha, apesar do facto já referido de que comunicação completamente bem sucedida ser impossível “(Schutz, 1989: 263). Este carácter incompleto da possibilidade da comunicação deixa um reduto de incomunicabilidade, que é também margem para o fundamento de uma estranheza recíproca. Com efeito, um dos aspectos mais interessantes desta obra, neste plano, reside no facto de a comunicação não poder de ser relacionada com a eminência da sua improbabilidade: a estranheza ocupa, assim, um plano neste domínio tão importante quanto o do entendimento.

Apesar de, em Schutz, a inter-subjectividade ser anterior à comunicação, ele ficou no limiar de se tornar, um co-responsável pela chamada *linguistic turn*. Com efeito, a intersubjectividade é logicamente prioritária mas a comunicação, como é possível ver de modo bem fundamentado nos seus ensaios, desempenha um papel estruturante nas manifestações concretas de sociabilidade. As suas reflexões aproximam-no de conceitos como os de «formas de vida» ou de «jogos de linguagem». A comunicação implica a constituição de universos de significado comuns onde é possível compreender e sermos compreendidos graças a um processo de geração recíproca de expectativas no decurso da qual construímos uma ideia partilhada de realidade.

De acordo com este ponto de vista, a Teoria da Comunicação de Alfred Schutz inclui uma concepção da natureza humana e da sua relação com o mundo da vida que privilegia a intersubjectividade. Neste plano incluem-se uma descrição de como a acção social é sempre dirigida a outrem e de como a linguagem desempenha um papel essencial neste processo.

A Fenomenologia Social permitiu, ainda, a abertura de uma linha de investigação no domínio dos media e da construção da realidade de um modo que já foi abordado e muito trabalhado por Gaye Tuchman e que prosseguiu nos anos seguintes com Adoni e Mane, e com alguns rumos da investigação italiana. Schutz oferece uma reflexão sólida que caracteriza a comunicação como um fenómeno mundano ao qual se acede pela sua análise como acção humana e que, para uma compreensão correcta, carece de ser articulado com o funcionamento do mundo da vida quotidiana. Trata-se de uma hipótese que necessita de um aprofundamento teórico cuidado e que aponta para uma abordagem fenomenológica na Teoria da Notícia. Como se trata de um caminho que possui algumas veredas inexploradas aqui convirá falar em termos de um projecto. Assim, ter-se-á em conta o modo como o jornalista se afirma como um profissional da atitude natural e o modo como “atitude natural” é reproduzida nas rotinas jornalísticas através de

processos de tipificação. Repara-se também como essa atitude natural é objecto de um treino vigoroso a fim de fim de responder a uma exigência profissional incontornável que permite que o jornalismo possa reivindicar um certo conceito de proximidade e de pertença: a reprodução impessoal de uma linguagem que se pretende que seja tanto quanto possível idêntica à do cidadão médio Por outro lado, destaca-se como essa «atitude natural» apesar de se poder relacionar com as potencialidades democráticas do senso comum e do «espírito público» também corre o risco de generalizar um certo conformismo lógico que penetra na vida quotidiana. Nessa medida, permite abrir uma reflexão sobre o jornalista como observador do mundo social, sobre a objectividade do relato jornalístico, sobre o estatuto da sua relação com o mundo da vida social. Será que há margem para introduzir no jornalismo uma maneira de dizer que não se conforme com a proliferação de sobreditos e de tipificações coincidentes com o sistema de relevâncias vigente em cada comunidade concreta no mundo da vida? As considerações metodológicas que Schutz faz ao longo de toda a sua obra têm vindo a ser mobilizadas para diversas situações profissionais onde se verifiquem a existência de especialistas treinados para observar os comportamentos de outrem: na Sociologia, na Antropologia, na Enfermagem, na Psiquiatria e na Medicina há estudos que têm a sua fundamentação teórica em Schutz. Hoje, também começam a ganhar algum relevo os estudos sobre Jornalismo efectuados à luz dos trabalhos de Schutz: qual é o estatuto dos enunciados pretendidos como objectivos quando lidam com actos humanos dotados de significado subjectivo? Em particular, qual é o estatuto desses enunciados quando, simultaneamente, têm pretensões de objectividade, e ao mesmo tempo, são formulados de modo a manter uma certa aproximação à vida quotidiana?

Na Estética, como teórico apaixonado pela música e pela literatura deixou textos interessantíssimos que aliás estão a originar novas linhas de investigação seja nos Estudos Literários seja na Musicologia. Enquanto teórico da literatura, Schutz foi um hábil

estudioso de Goethe e é autor de um texto famoso “Don Quixote and the problem of reality” (cfr. Schutz, 1976: 135-158) abordado pelo prisma das realidades múltiplas. Neste texto, o mundo da cavalaria sonhado pelo louco Quixote é analisado como uma província finita de significado, com o seu acervo de conhecimentos próprio, a sua própria forma de relacionamento com a realidade, os seus modos de controlo social e os seus próprios pontos de vista sobre o tempo e o espaço, contrastando com o mundo da vida quotidiana aonde Sancho Pança continua enraizado à luz do senso comum.

No campo da música formulou um conjunto de ensaios importantes como “Mozart and philosophers” ou “Making Music Together: a study in social relationship» (Schutz, 1976: 159-178; 179-200) os quais, conforme se verificou posteriormente, faziam parte de um estudo mais vasto relativo a uma aproximação teórica sobre música. Nesse sentido, parece indicar o manuscrito «Fragments towards a phenomenology of music” (Schutz, 1996), inserido no quarto volume dos *Collected Papers*. Schutz era ele próprio um pianista de boa formação e um musicólogo bastante conhecedor que integrou as investigações fenomenológicas na sua compreensão da música e da relação entre a música e formas de sociabilidade e de relacionamento com outrem preferencialmente susceptíveis de serem entendidas num plano não conceptual. Segundo Schutz, a música, diferindo da linguagem verbal pelo facto de não ter ou ter apenas subsidiariamente uma função representativa, conduz a uma reflexão importante sobre a estrutura da acção social na medida em que exemplifica a existência de domínios onde impera uma relação mútua de natureza não conceptual (Schutz, 1976: 159).

Finalmente, há a referir a existência de um investigação no plano da Teoria Política: esta pode passar pela afirmação de uma concepção de cidadania mas que implica que se dê uma muito especial atenção ao pluralismo identitário das sociedades complexas. Graças a Schutz, é possível afirmar um certo estilo de Fenomenologia que não enfatiza apenas a dimensão constituída do mundo da vida, mas antes

aceita a diferenciação entre e dentro dos diversos mundos da vida; que mantém a distanciação em relação aos preconceitos adoptados na atitude natural vividos na quotidianidade; que rejeita a resposta antropocêntrica e, na continuação de Husserl, reconhece a intersubjectividade como fundadora da sociabilidade, negando a prevalência de esta ou aquela forma de vida concreta como válida para todos os tempos e os lugares, antevendo uma comunidade humana fundada na universalidade do respeito por todas as diferenças.

Em Schutz delinea-se uma via na qual se torna claro o carácter construído dos diferentes modos de realização da ordem social. Não se nega a sua força objectiva, mas simultaneamente a todo o tempo se admite a sua relatividade. A Fenomenologia social parece permitir o diálogo e o entendimento entre as formas de vida sem necessitar de idealizar o mundo da vida como uma espécie de modelo de um espaço de entendimento utópico. Finalmente, esta atenção ao carácter construído dos diferentes modos de realização da ordem social torna a obra de Schutz profundamente aplicável às condições da modernidade tardia ou da pós-modernidade (não nos parece útil desenvolver uma discussão extensa sobre a aplicabilidade e pertinência destas categorias classificatórias) designadamente pelo facto de exprimir uma sensibilidade à fragmentação cultural que a caracteriza. Isto é particularmente visível nos seus trabalhos sobre a emigração, o encontro de culturas e o choque entre diversos mundos da vida ou entre diversas províncias de significado finito do mundo da vida: textos como o «Homecomer», «The Stranger» ou «On Multiple Realities» (cfr. Schutz, 1976: 91-105; 106-119; cfr. Schutz 1975 a: 207-259) tornaram-no num autor particularmente visitado nos últimos anos pelo facto de constituírem textos muito interessantes para a compreensão das dinâmicas pluralistas e de fragmentação cultural.. Nesse sentido, começa a vislumbrar-se uma deslocação, por parte dos estudos de raiz schutziana, desde o tradicional enfoque nos problemas micro-sociais para uma reflexão mais ampla sobre a modernidade tardia, designadamente sobre os problemas relacionados com a fragmentação

cultural, onde, graças a uma pesquisa cada vez mais minuciosa dos seus estudos, se desenha, de modo cada vez mais claro, uma reflexão de natureza ético-política (cfr. Embree, 1999: XIII).). Nesse sentido, vale a pena sublinhar que existem estudos de Schutz (1976) que remetem claramente para uma análise do conceito de igualdade que tenha em conta as diferenças específicas de cada comunidade (designadamente o seu sistema de relevâncias e tipificações e a sua concepção relativamente natural do mundo) e que, inclusivamente, indicia uma cuidadosa problematização da problemática da origem do político, a propósito, nomeadamente, da resolução de antagonismos entre grupos sociais.

Em Schutz, o facto de as comunidades (ou sejam, os grupos sociais e culturais que são a expressão concreta do mundo da vida) serem sempre olhadas como estranhas pelos outros que lhe são próximos e implicarem, por sua vez, uma estranheza em relação a esses mesmos próximos, faz com que o mundo da vida perca a sua evidência. Na verdade, a evidência existe e Schutz não a nega. Porém é completamente limitada, só é evidente para os que a consideram enquanto tal e como tal. Cada realidade – e elas são múltiplas como o autor nunca se esquecerá de lembrar – é também um âmbito de significado finito e, conseqüentemente, os significados só são partilháveis no interior de cada uma. Nessa medida, convirá lembrar a importância de Schutz para a consideração de esferas no mundo, umas próximas, familiares, tomadas por garantidas e evidentes e outras incertas e não familiares, esferas estas, em suma, redutíveis num eixo “próximo/outro”. Ora, é desta estranheza de evidentes conseqüências ético-políticas que resulta uma outra conseqüência: a consciência da contingência de cada mundo da vida e da visão relativamente natural do mundo própria de cada comunidade em particular torna-se possível.

Nesse sentido, esta linha de desenvolvimento fundada em Alfred Schutz pode constituir uma alternativa válida a dois modos de idealização da sociabilidade:

- um primeiro que idealiza o mundo da vida em nome da tradição (por exemplo, Gadamer no contexto de uma leitura particular da hermenêutica filosófica) ou em nome do progresso e do entendimento futuro (Habermas e Apel), tentando nele encontrar seja o chão que permite relativizar a racionalidade iluminista seja a instância onde se funda o princípio da resistência e da amplificação de acções comunicativas que culminarão num consenso ideal;

- um segundo o modo de idealização da sociabilidade que enfatiza ponto de vista do sistema, e que acentua a componente da autoreferencialidade e da negação da entropia. Refiro-me à obra de Parsons e de Luhmann, na senda de Durkheim, Malinowsky, Radcliff-Brown e outros grandes nomes da tradição funcionalista.

Existe na obra de Schutz um equilíbrio que permite pensar na tentativa de fundação de um individualismo situado (na verdade, embora Schutz se centre frequentemente na análise da consciência individual, tal parece muito mais uma tentativa de esclarecer os processos relacionados com a experiência subjectiva antes de exhibir os aspectos sociais marcadamente inerentes dessa experiência), de um cepticismo que pode constituir uma forma especial de atitude crítica que consiste em não fazer pronunciamentos ontológicos sobre a realidade, que aceita a insuficiência da racionalidade e que apela à tolerância como a mais humana das virtudes. Porém, afirmar tal individualismo depois do século da hermenêutica não é o regresso a Hobbes e ao seu psicologismo individualista nem a Descartes e ao seu sujeito pensador. A afirmação do indivíduo faz-se no interior de comunidades, formas de vida e jogos de linguagem que, todavia, nunca são definitivos nem absolutos e manifesta-se, em especial, numa certa tendência para negar a possibilidade de entendimento total da consciência do sujeito. Nesse sentido, Schutz – quem sabe poderá haver na experiência do exílio uma explicação para este paradoxo – insiste nas raízes sociais mostrando, ao mesmo tempo, a sua fragilidade relativa o que permite ao mundo da vida uma «porosidade» que nunca aceita qualquer pronunciamento que autoriza a sua absolutização.

Fenomenologia social ou sociologia de inspiração fenomenológica

Uma segunda questão à qual gostaríamos de responder nesta introdução é a de saber se nos encontramos perante uma Fenomenologia social ou perante uma sociologia de inspiração fenomenológica. A pergunta é absolutamente pertinente, já que se trata de saber se nos textos de Alfred Schutz nos encontramos no domínio da Filosofia ou da Sociologia. Como lembra Arvid Brodersen, “uma lição que Schutz aprendeu cedo na vida e continuou a ensinar até ao fim foi a necessidade de basear qualquer teoria social sobre uma fundamentação filosófica. Desde o princípio ele encontrou a base para a sua própria filosofia em Husserl mais do que em qualquer outro, mas também em Bergson, William James, Georg Simmel, Max Scheler e outros” (Brodersen, 1976: 18.)

O problema remete-nos para o difícil trabalho de autonomização da sociologia em relação à filosofia, a qual tantas vezes foi acompanhado ou por uma arrogante afirmação autoritária do espírito humano que se encerrava em si sem a consideração das relações sociais concretas ou por uma hipostasiação de um mito do saber científico que espera da mera anotação dos factos empíricos todo o saber sobre o mundo social.

Entre a filosofia e a sociologia há uma disputa de universalidades. Nesta disputa, os campos em conflito apresentam-se, muitas das vezes, dispostos da seguinte forma: a filosofia pretendia explicar o horizonte da cultura humana interpelando o ser dos fenómenos enquanto a sociologia procuraria explicá-los através da sua significação social. Para esse efeito, esta reivindica um estatuto de autonomia científica em que acredita ser possível responder ao social pelo social, para utilizar uma expressão bem conhecida de Durkheim.

“Deste modo, a filosofia e a sociologia viveram, muito tempo sob um regime de separação que só conseguia esconder a sua rivalidade recusando-lhes qualquer terreno de entendimento” (Merleau-Ponty, s/d: 105).,

Alguns textos muito curiosos podem ajudar-nos a ilustrar esta questão intrincada e sobre o qual parecem existir controvérsias amargas.

Durkheim por exemplo, num texto pequeno mas notável chamado «A Determinação do facto moral», publicado no Bulletin de la société française de philosophie, e enviado aos seus membros a fim de originar um debate afirma: “se houver uma moral, esta só pode ter como objectivo o grupo formado por uma pluralidade de indivíduos associados, que o mesmo é dizer, a sociedade”. E acrescenta de modo enfático “ A moral começa, pois, onde começa a adesão a um grupo, seja ele qual for” (Durkheim, s/d: 212).

Na resposta a uma observação de Weber formulada no debate e que consiste em perguntar “Porque põe de lado as teorias dos filósofos?” Durkheim responde: “o problema que ponho a mim mesmo reside em saber em que consiste ou consistiu a moral, não como foi concebida por determinada individualidade filosófica, mas sim como foi vivida pelas colectividades humanas. Desse ponto de vista, as doutrinas dos filósofos perdem muito do seu valor (...) Como esta ciência apenas está despontando [Durkheim refere-se ao que ele chama de física dos costumes e do direito] e as teorias dos filósofos têm tão pouco a ver com ela, estão tão longe de se proporem o mesmo objectivo a que, pelo contrário, se opõem com uma espécie de unanimidade a essa forma de entender os factos morais” (Durkheim, s/d: 252). Em suma, trata-se de afirmar um novo domínio do saber considerado melhor qualificado para fazer pronunciamentos no plano prático, epistemológico e até mesmo ontológico.

Podíamos naturalmente, recorrer a Weber para afirmar outra ideia de sociologia que estaria mais próxima de Schutz. Porém, mais uma vez encontraríamos a tentativa de afirmação de uma

universalidade que compete com a filosofia. Depois da sua célebre definição de acção social como acção dotada de sentido subjectivo Weber precisa que a palavra “sentido” à qual se refere “não é um sentido objectivamente correcto ou verdadeiro metafisicamente fundado. Aí reside a diferença entre as ciências empíricas da acção – a sociologia e a história – e todas as ciências dogmáticas como a jurisprudência, a lógica, a estética ou a ética, que pretendem investigar nos seus objectos, o sentido «correcto» e válido”. Mais uma vez se identifica claramente que as ciências empíricas da acção não pretende fazer um pronunciamento ontológico ou ético. (cfr. Weber in Braga da Cruz, 1985:583). Na verdade, importa recordar que Weber empreendeu uma tentativa de fundar uma ciência social compreensiva de base empírica, constituindo, nesse sentido, uma reacção contra o idealismo da escola histórica, nomeadamente Rickert e a sua tentativa de compreensão do social por referência aos valores (Thorne, 1991: 54).

Maurice Merleau-Ponty, num texto intitulado «O Filósofo e a Sociologia» incluído em «Os Signos» aborda o problema destas relações complexas desde um ponto de vista que rejeita uma separação absoluta, fazendo a ressalva de que, felizmente, os trabalhos concretos de filósofos e sociólogos não são “tão exclusivos como os seus princípios” (Merleau-Ponty, s/d: 105).

Uma concepção exclusivista da sociologia implique que o sociólogo ignore a decifração das significações que é a sua razão de ser, a construção dos modelos intelectuais do real sem o qual não haveria sociologia. Do mesmo modo, uma concepção de filosofia completamente arredada dos factos sobre os quais se debruçam as ciências mundanas seria obrigada a esquecer-se do que ciência diz sobre o mundo e a experiência sobre os quais pensa (cfr. Merleau-Ponty s/d: 109).

Significativamente, Maurice Merleau-Ponty, encontra em Husserl, o filósofo que recusa encerrar-se na tal afirmação autoritária e desenraizada do espírito. Apesar de numa fase de «ponto de partida», Husserl pôr em dúvida toda a experiência histórica da relação social,

numa fase posterior, o mesmo Husserl já não vê a reflexão apenas como uma passagem para uma outra ordem que reabsorve a das coisas actuais, mas como uma consciência mais aguda do enraizamento nessas mesmas coisas actuais que formam a realidade concreta. Graças à introdução do mundo da vida (*Lebenswelt*), a história torna-se essencial para o filósofo na medida em que lhe revela o *Gemeingeist* (espírito público), o que significa que lhe abre as portas à comunicação entre sujeitos. A realidade social obriga-o a compreender que não há somente espíritos, cada um deles encerrado na sua perspectiva sobre o mundo, mas uma comunidade de espíritos coexistindo uns para os outros.

A Fenomenologia é um ramo da Filosofia que deve a sua origem ao trabalho de Edmund Husserl. O objectivo da Fenomenologia, tal como foi proposto por Husserl, é estudar os fenómenos tal como são experimentados na consciência através de actos cognitivos e perceptivos, tentando, deste modo, perceber como é que as pessoas constroem o sentido. Apesar das dificuldades que Husserl teve em lidar com este fenómeno, parece poder sustentar-se que, para a Fenomenologia, a nossa experiência do mundo, no qual os nossos pensamentos se fundam, é intersubjectiva porque experimentamos o mundo com outros e através de outros. Foi precisamente, nesta parte do pensamento fenomenológico – a dimensão intersubjectiva do conhecimento dos outros e do mundo – que Schutz entendeu ser possível desenvolver o pensamento husserliano aplicando-o à sociabilidade.

No movimento duplo de negação da solidão do pensamento e de abertura às realidades sociais concretas e de reafirmação da universalidade em relação às realidades particulares analisadas pelas ciências empíricas, Schutz ocupa um lugar fundamental que se funda muito solidamente neste ambiente intelectual.

Quando descemos até à apresentação da obra de Schutz – constituída até ao momento por quatro volumes de ensaios e por quatro livros, dos quais um foi finalizado por um discípulo muitos anos depois da sua morte – encontramos esta oscilação entre Quando descemos até

à apresentação da obra de Schutz – constituída até ao momento por quatro volumes de ensaios e por quatro livros, dos quais um foi finalizado por um discípulo muitos anos depois da sua morte – encontramos esta oscilação entre Filosofia e Sociologia. Os manuscritos mais antigo que se encontra datam dos anos de 1924 a 1928 e foram pela primeira vez publicados em 1981 em original alemão com o título *Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode*. Herausgegeben und eingeleite von Ilja Srubar. (Frankfurt, Suhrkam, 1981), tendo dado origem a uma tradução inglesa geralmente considerada como original intitulada *Life-form and meaning-structures* (London, Routledge and Keagan Paul, 1982). O livro tem um ensaio principal justamente intitulado “*Lebensformen und Sinnstruktur*” que constituirá a fonte principal da edição inglesa, tendo aliás originado o seu título.

O primeiro trabalho publicado de Schutz – *Der Sinhaft Aufbau der sozialen welt* (Wienen, Springler Verlag, 1932) em traduzido para o inglês como *The Phenomenology of social world* (London, Heinemann) em 1967 – inicia o estudo das suas fontes filosóficas primárias com vista à fundamentação das noções sociológicas. Trata-se de certo modo de uma tomada de posição em favor de Weber naquilo que pode ser considerado como uma disputa sobre o método das Ciências Sociais, na qual Schutz defende as ideias que sustentam a especificidade metodológica das Ciências em torno do chamado método compreensivo. Para Schutz, o conceito de significado subjectivo constitui uma sugestão prometedora para a compreensão da relação entre os actores sociais e o seu mundo. Tal sugestão, todavia, carece de um aprofundamento. Nessa medida só uma fundamentação filosófica da Teoria Social pode exorcizar muitos dos problemas que se levantam ao seu método, designadamente no campo da sociologia (Schutz, 1967: XXIII). Apesar da aparente simplicidade que rodeia este raciocínio, o livro é a tentativa de forjar um instrumento para a análise da teoria da acção tal como fora definida inicialmente por Max Weber com recurso a elementos da constituição fenomenológica dos actos

segundo Husserl, mantendo todavia uma referência imanente a um ceticismo às formas de pensamento quando opostas às formas de vida, onde ressoa de maneira muito forte a influência de Bergson. Nesse sentido, o autor cria o seu próprio modelo e as suas próprias construções interpretativas de um modo que, neste livro, se torna particularmente pertinente a estranheza que se reflecte na bibliografia secundária, designadamente quando se oscila entre o termo fenomenologia social (melhor seria dizer “fenomenologia da sociedade”) ou sociologia fenomenológica, sociofenomenologia, ou sociologia de inspiração fenomenológica. Talvez, neste caso a resposta se encontre no facto de que grande parte das intuições schutzianas se compreendam melhor com o recurso à leitura de Husserl do que com o recurso à vasta bibliografia secundária que enfatizou a novidade dos aspectos metodológicos trazidos por Schutz para a Sociologia.

Finalmente, o terceiro plano de um livro começou a ser elaborado já nos Estados Unidos em 1947, incorporando as abordagens de autores e filósofos americanos. A primeira parte do livro destinava-se a ser dedicado ao estudo do problema da relevância e viria a ser publicado, mais uma vez postumamente com o título *Reflections on the problem of relevance* e seria editado por Richard Zaner (New Haven, London, Yale University press, 1970). Destaca-se que nesta obra incompleta, como em muitos outros ensaios, a questão da relevância era entendida como um problema central da sociologia.

As colectâneas de ensaios de Alfred Schutz apareceram, todos eles postumamente, em 62, 64, 66 e 99, anos correspondentes às edições dos volumes em que foram reunidos. O primeiro volume de *Collected Papers* designa-se genericamente por *The Problem of social reality* e dedica-se na I Parte a uma vastíssima reflexão intitulada «On Methodology of social sciences», sobre questões epistemológicas particularmente importantes como sejam a diferença entre constructos científicos e constructos do senso comum, o carácter intersubjectivo do conhecimento do senso comum, a noção de racionalidade e de acção social. Na segunda parte, incide-se no estabelecimento de relações entre

Fenomenologia e Ciências Sociais através da análise dos conceitos de intersubjectividade em Scheler e Sartre, sob um ponto de vista onde é particularmente enfatizado o interesse destas teorias para a compreensão das Relações Sociais. A Terceira Parte designada «Symbol, Reality and Society» dá uma atenção teórica especial à estratificação do mundo da vida e, como iremos ver, ao papel da comunicação. Como se compreende estamos naquele domínio a que nenhum grande sociólogo pode fugir a que se dá o nome de Teoria Social e onde a influência da Filosofia é sempre visível, sendo muitos os que falam em Filosofia da Ciência Social. A propósito de metodologia, Talcott Parsons referia no seu trabalho *The Structure of social action*: “Trata-se, é claro, de um campo onde os sistemas são sujeitos a um criticismo filosófico que toca os fundamentos da sua validade, mas é igualmente um campo onde os argumentos filosóficos avançados contra ou a favor da validade de certas proposições são sujeitos ao criticismo à luz da evidência da própria ciência” (Parsons, 1968:24).

O segundo volume dos *Collected Papers* constitui-se numa reflexão sobre as dimensões do mundo social e a análise da experiência directa e da experiência indirecta nas relações sociais. Na segunda parte, designada «Applied Theory» por contraste com a primeira designada «Pure Theory», tentam-se exemplificar situações concretas às quais é susceptível de se aplicar a concepção de mundo da vida social. Trata-se da construção de um modelo sociológico, onde faria sentido falar de ensaios sobre uma sociologia de inspiração fenomenológica.

Apesar dos seus objectivos profundamente centrados nas Ciências Sociais, Schutz pretende debruçar-se sobre o mundo da vida social, recorrendo para tal a um rigoroso método de análise descritiva da constituição do mundo da experiência quotidiana, tal como estava disponível na Fenomenologia de Husserl. Isto exige um particular esforço de aplicação do método fenomenológico ao mundo social que acompanha as ideias de Husserl expressas nos seus escritos tardios.

Este foi um caminho que exigiu uma clarificação das ideias e métodos fenomenológicos e que conduziu Schutz a afirmar-se como estudioso da Filosofia Fenomenológica. (cfr. Gurwitsch, 1975 b: ix). Este esforço de clarificação, embora presente em toda a sua obra, concentra-se particularmente no conjunto de estudos que se debruçam sobre os problemas teóricos que dizem respeito ao mundo da vida e à nossa experiência sobre esse mundo.. Por isso, no III Volume dos seus *Collected Papers*, encontramos um conjunto de ensaios significativamente intitulado genericamente *Studies in phenomenological philosophy* onde fará todo o sentido reconhecer que estamos no plano da Filosofia. Com efeito, ao transitar do âmbito da consciência reduzida para o plano do eu na atitude natural, Schutz continua a referir-se a conceitos de Husserl. Porém, denota-se também um esforço para explicar a divergência que Schutz tem em relação ao seu mestre no que respeita à posição perante o social. Para Schutz, “as tentativas de Simmel, Max Weber, Scheler para reduzir as colectividades sociais à interacção social entre indivíduos são, segundo parece, muito mais próximos do espírito da fenomenologia que as afirmações pertinentes do seu fundador” (Schutz, 1975 b : 39).

O quarto volume de *Collected Papers* só se realizara muito depois das três primeiras recolhas de ensaios. Já foi publicado postumamente após a morte de Helmut Wagner, discípulo de Schutz e aceite pela sua viúva como editor responsável. Trata-se de um trabalho que recolhe escritos mais fragmentados e esboços relativamente adiantados de trabalho ensaístico. Segue como linha de organização dos seus capítulos a mesma orientação que fora seguida para os volumes anteriores: questões de metodologia seguidas por análises de Teoria Social e, finalmente, ensaios de filosofia fenomenológica.

Nos últimos treze anos da sua vida, o principal objectivo de Schutz era a preparação de uma análise fenomenológica compreensiva da atitude natural, o que originou o manuscrito *Consciente da sua saúde delicada*, Schutz escreveu instruções precisas para a redacção desse livro que incluiu a divisão em capítulos, sub-capítulos, os temas

que o livro devia conter. A pessoa indicada para realizar o livro foi Aron Gurwitsch que não aceitou por escrúpulos relacionados com a sua amizade próxima por Schutz. A nova escolha recaiu então sobre Thomas Luckmann, um dos melhores discípulos de Schutz entre 1950 e 1956. *The Structures of life-world* surgiu em co-autoria com Luckmann, como um livro que para muitos representa o mais complexo e organizado trabalho de reafirmação de muitos dos temas tratados ao longo da sua vida por Alfred Schutz. Depois de uma abordagem geral do mundo da vida, o livro desenvolve em grande parte a problemática da sua estratificação em províncias de significado, explicando de modo detalhado a composição do acervo de conhecimentos, incluindo o problema da tipificação e da relevância. A obra insiste particularmente no condicionamento social do conhecimento e nos modos de distribuição do mesmo. *The Structures of the life-world* (embora não seja meramente um livro de Schutz mas sim uma recuperação de um projecto onde pretendia fazer o sumário da sua obra, projecto este empreendido depois da sua morte por Thomas Luckmann) traduz fielmente as intenções de Schutz deixadas em manuscritos incompletos e em planos de trabalho. Trata-se de um livro de sociologia fenomenológica, ou seja uma sociologia que dificilmente teria aquele estilo, propósito e inspiração se não fossem os conceitos de Husserl mas que tem como horizonte definitivo a realidade social e não a Fenomenologia transcendental.

Nesse sentido, concordar-se-á com Helmut Wagner, um dos seus mais importantes estudiosos, no sentido de que Schutz se colocou ao mesmo tempo no plano da Filosofia e da Sociologia. Schutz pertence, sobretudo, a um conjunto de autores, entre os quais se podem considerar além de Schutz, Scheler e Plessener, que pretendiam uma formulação fenomenológica de problemas relacionados com o estudo da acção social. Assim, embora as teorias de Schutz dificilmente possam ser consideradas como sociológicas num sentido estrito, pertencendo antes a uma antropologia filosófica e a uma protosociologia, a sua influência no pensamento sociológico tornou-se

muito consistente. . . . Todavia, na modesta opinião do autor deste livro parece razoável aceitar que Schutz se convenceu paulatinamente da necessidade de abandonar o estrito quadro fenomenológico para desenvolver uma antropologia filosófica, como ontologia do mundo da vida, necessidade resultante do dar-se conta da facticidade da existência do homem no mundo.

Alguns objectivos deste livro...

Uma terceira questão a que haveria que responder é sobre a intenção do autor.

Numa primeira parte, tentou-se fazer uma apresentação despretensiosa de um autor ausente do panorama editorial português e do qual se pode dizer que há uma enorme escassez de material disponível.

Aqui se incluem a nota biográfica, a biografia intelectual e as influências assim como uma sùmula de alguns dos pensamentos mais importantes do autor apresentado. Convirá dizer que se não se trata de uma pura síntese dos principais traços da teoria schutziana: desde logo, porque ela é apresentada de modo fragmentado e, como tal, qualquer síntese implica sempre escolhas e interpretações quiçá algo mais arrojadas do que acontece num autor que teve oportunidade de deixar a sua obra apresentada de modo mais sistemático. Aqui convém sublinhar uma respeitosa dívida para com Manuel Martín Algarra, Burke Thomason, Lester Ambree, Richard Gratoff, Daniel Cefäi e Helmut Wagner cujas excelentes obras de divulgação e de interpretação do trabalho de Alfred Schutz são uma fonte preciosa de informação acessível. Por outro lado, importa sublinhar que a apresentação das principais linhas de investigação schutziana dizem respeito a temas complexos e inacabados, de certa maneira ainda em aberto: a intersubjectividade, o sentido da acção social, a relação entre a consciência e o mundo, a relação entre ciência e mundo da vida como

fundo de uma reflexão mais específica sobre as Ciências Sociais, a atitude natural, o mundo da vida.

Numa segunda parte – que diz respeito ao confronto com outros paradigmas teóricos - quisemos exercitar alguns problemas visitando o exterior desta teoria: outras teorias sobre o mundo da vida social (Habermas), outras teorias sobre a comunicação na vida quotidiana (Garfinkel), e finalmente as teorias que, de modo mais radical, têm aparentemente mais dificuldade em se articularem com as sociologias compreensivas e as sociologias de inspiração fenomenológica. Referimo-nos ao conjunto de teorias que tem tendência para insistir na prioridade lógica ou ontológica dada ao todo sobre as partes às quais, com algumas reservas, podemos considerar como integradas numa linha do pensamento geralmente referido, de modo pouco preciso, como holismo social e que, na esteira de Hobbes e de Hegel, têm a sua venerável tradição sociológica em Comte, Durkheim e Talcott Parsons e, finalmente, nessa peça de resistance magnífica que é a Teoria dos Sistemas na elegante e árida versão de Niklas Luhmann, em especial na Teoria dos sistemas auto-referenciais e auto-poiéticos, a qual consiste já numa clara ruptura de paradigma em relação a Parsons e às formulações clássicas sobre os sistemas que implicavam a interiorização das normas sociais.

Deixamos para o fim a parte onde possa haver algumas humildes pretensões à originalidade. Referimo-nos à eventual retirada de consequências ético-políticas da obra de A. Schutz a Teoria da Comunicação e em especial a Teoria da Notícia que pode ser desenvolvida na sua obra.

Por último, restará relembrar aos leitores que o autor desta obra não é nem filósofo nem sociólogo e que, por isso, grande parte deste trabalho é apenas um modestíssimo esforço divulgador devedor de importante bibliografia secundária, embora sempre e sempre com a consulta da (quase) totalidade da obra de Schutz. Pedimos desculpa por imprecisões que resultem de uma formação não especializada em Filosofia e em Sociologia. O autor fez o seu percurso desde a

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Colecção: Media e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5

Licenciatura ao Doutoramento em Ciências da Comunicação e Comunicação Social e o que o motiva e mobiliza é também encontrar, em Schutz, uma Teoria da Comunicação (a qual é, aliás, um ponto forte do seu empreendimento) e interrogar o Jornalismo e a Comunicação de Massa a partir de pressupostos que considera pertinentes para o efeito.

I Parte

Uma biografia intelectual

Entre Viena e New York: no cruzamento de duas tradições

Alfred Schutz nasceu em Viena em 13 de Abril de 1899 e morreu em Nova Iorque em 1959. O seu pai era um executivo de negócios austríaco que faleceu pouco depois de Schutz nascer. A sua mãe casou segunda vez com um cunhado, irmão do falecido e que, tal como ele, era um bem sucedido homem de negócios. O ambiente empresarial de judeus ricos e empenhados na comunidade de negócios de Viena foi a inspiração e o modelo mais óbvio para a sua bem sucedida carreira profissional.

Apesar do ambiente que o rodeava, Schutz não foi encaminhado de forma estreita para a vida comercial e de negócios. A sua formação

incluiu a frequência escolar de oito anos de Latim e de Grego. Além disso possuía uma sólida formação estética e cultivava a análise literária e a música. Apesar da sua insistência obsessiva, a família e em especial a mãe opuseram-se por completo ao seu sonho de levar por diante uma carreira musical como director de orquestra. Aos 17 anos, Schutz concluiu os estudos secundários mas a eclosão da Guerra impediu o início dos seus estudos universitários. Juntou-se à Divisão de Artilharia do Exército Austríaco e serviu na frente italiana. Depois da prestação do serviço militar, o qual teria uma importância grande nalguns dos seus textos sobre o mundo da vida, Schutz regressou em Outubro de 1918 e entrou na Faculdade de Economia e Jurisprudência da Universidade de Viena, tendo completado o seu curso de Leis (quarto anos) em apenas dois anos e meio graças a um plano de estudos universitários destinados a veteranos militares. Logo a seguir, aceita o título de Secretário Executivo da Associação dos Banqueiros Austríacos, desempenhando o papel de conselheiro jurídico junto das firmas filiadas, designadamente em problemas Direito Internacional. Desta forma, Schutz iniciava uma bem sucedida carreira internacional que lhe permitiria enfrentar com algum conforto a chegada do nazismo, o antisemitismo e o exílio. Simultaneamente, abria o seu notável percurso pessoal espartilhado entre as diversas «províncias de significado finito» constituídas pelo seu trabalho académico e pela sua vida profissional como homem de negócios. Os seus estudos incluíram variados domínios científicos, naquilo que hoje chamaríamos a frequência de um ensino de «banda larga» e tinham-no preparado para enfrentar problemas teóricos, para cujo abordagem já era naturalmente dotado e capacitado. Abrangiam Filosofia, Sociologia, Economia além das disciplinas técnicas necessárias à sua carreira futura (cfr. Algarra, 1993: 22-24 e seguintes; cfr. Thomason 1982; cfr. Wagner, 1978; cfr. Thorne, 1991: 20-41). Na Universidade de Viena, Schutz recebeu um ensino de elevada craveira no plano da Economia, tendo sido aluno de Friedrich Von Wieser e de Ludwig Von Mises, este um dos mais reputados representantes da Escola Marginalista a qual

tinha desenvolvido um modelo de escolha racional e de acção social que teria uma influência importante nas Ciências Sociais. Na verdade, tratar-se-ia para Schutz de um dos primeiros desafios que lhe foi lançado para a compreensão dos significados subjectivos na tomada de decisões práticas.

Schutz foi ainda aluno de Hans Kelsen, um dos mais prestigiados Filósofos do Direito, próximo do neo-kantismo que Schutz, mais tarde despreverá, como a principal origem académica dos seus interesses em Filosofia e Sociologia (cfr. Thomason, 1982: 18; cfr. Algarra, 1993: 21 e seguintes). A verdade é que apesar do seu afastamento em relação ao neo-kantismo de Kelsen, Schutz manterá uma relação de profundo respeito com este. Em Sociologia, Schutz teve como professor Othmar Spann, defensor de uma teoria holista e organicista da sociedade em conformidade com a Teologia Católica, mas que tinha muitos interesses adjacentes à Sociologia, coincidentes com os de Schutz, nomeadamente na Filosofia e na Economia Política.

A sua experiência educacional mais significativa terá sido todavia obtida na frequência dos círculos de discussão em torno dos quais estava a organizada a vida académica e intelectual vienense, e dos quais o mais conhecido viria a ser o Wienerkreis constituído pelos positivistas lógicos e cuja presença não será absolutamente nada alheia a Schutz como amigo e condiscípulo de Félix Kauffman, frequentador daquele círculo e membro da Sociedade Ernst Macht. A experiência de Schutz neste tipo de meios académicos e interdisciplinares realizou-se enquanto membro do Circulo de Mises, um dos numerosos círculos vienenses, de natureza interdisciplinar e onde Schutz formou amizades que continuariam para além da tragédia dos anos 30 e 40 e que incluiriam, entre outros, os economistas von Hayek, Fritz Machlup e Oskar Morgenstern, o fenomenólogo Felix Kaufmann, e Eric Voegelin, filósofo e cientista político. O círculo de Mises era fortemente centrado nas Ciências Sociais, sendo as questões metodológicas um dos pontos fortes de análise e debate.

No decorrer destes estudos, Schutz tomará conhecimento, por sugestão de Eric Voegelin, com a obra de Bergson. Posteriormente, graças a Felix Kaufmann, orientará a curiosidade para a obra de Husserl. Em 1918, Max Weber tinha realizado um seminário universitário em Viena, desencadeando um verdadeiro furor entre os estudantes e o meio académico local. Em 1922, Weber publicara duas obras *Wirtschaft und Gesselchaft* e *Gesamelte Aufzat zum Wissenschaftlehre*. O clima criado em torno do sociólogo foi de tal forma apelativo que o jovem Schutz iniciou um trabalho sistemático de estudo das suas obras em especial de *Economia e Sociedade*, trocando sempre frutuosas impressões com von Mises, que se revelava igualmente sensível e interessado pela obra de Weber. Posteriormente ao entusiasmo inicial a sua leitura tomaria uma propensão crítica, não tanto no sentido de uma refutação sistemática da obra de Weber, mas antes, da tentativa de elucidar as pressuposições tácitas que Weber, motivado pelo sua verdadeira sede enciclopédica e pelo seu temperamento pragmático, não aclarara suficientemente.

Desde o início das suas inquietações intelectuais que Schutz tomara contacto com os escritos metodológicos de Max Weber. Nesse sentido, entendia que o trabalho de Weber partia de pressuposições carentes de fundamentação, o que seria explicado pela falta de interesse nos problemas epistemológicos fundamentais que não se relacionassem de modo directo com as questões sociológicas. Não é possível determinar ao certo quando foi que Schutz terá pensado na organização de uma obra de fôlego sobre as questões metodológicas levantadas por Max Weber. É sabido que entre 1924 e 1928 Schutz se dedicara a um problema que tinha detectado nas primeiras obras metodológicas de Max Weber: o problema da fundamentação dos conceitos utilizados. De acordo com esta preocupação, Schutz realizou uma primeira série de manuscrito de cerca de 200 páginas aonde procurava encontrar, sobre um ponto de vista bergsoniano, uma fundamentação para as Ciências Sociais. Trata-se de uma obra curiosamente fragmentada a que já nos referimos e que traduz de forma fiel as obsessões que

assombravam Schutz sob o ponto de vista da construção de uma metodologia das Ciências Sociais mas onde se reflectem as dúvidas que provavelmente já o assaltavam quanto à consistência do empreendimento de Bergson, pelo menos no que respeita a alcançar o objecto pretendido. Mais tarde reformulou esse manuscrito no sentido da sua reorientação para uma inspiração mais francamente fenomenológica, ao ponto de se ter tornado próximo do círculo de Husserl. Durante os anos de 1924-1928 encontramos, pois, Schutz profundamente comprometido com a filosofia da consciência de Bergson procurando clarificar conceitos como os de sentido, acção e intersubjectividade. Insatisfeito com as análises da temporalidade empreendidas sob a influência de Bergson e aconselhado por Félix Kauffman, interessou-se, cada vez mais, por Husserl, cuja Fenomenologia do Tempo Imanente fora publicada em 1928. (cfr. Thomason, 1982; cfr. Algarra: 1993: 30). Com efeito, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* é motivado por uma perspectiva analítica que deve imenso, desta feita, a Husserl e, em especial, a uma leitura extremamente sistemática, partilhada com Félix Kauffman, das Lições Sobre o Tempo. Em qualquer dos casos, o objectivo era em grande parte, motivado pelo entusiástico e até arrebatado impulso de Schutz no sentido de indicar e resolver certas ambiguidades conceptuais, clarificando o fundamento da compreensão intersubjectiva, reformulando a problemática metodológica dos tipos ideais e propondo uma fundamentação filosófica para as ciências sociais.

Graças ao seu esforço de estudo sério e sistemático da obra de Husserl, surge, assim, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, no qual reformula as questões previamente abordadas nos manuscritos de inspiração bergsoniana: o conceito de «attention à la vie» funde-se com a intencionalidade da consciência, o esforço para reflectir sobre a corrente de consciência dá lugar à colocação entre parênteses das pressuposições ontológicas do mundo natural através da redução fenomenológica. Esta obra trouxe-lhe a atenção de Husserl, com o qual se correspondeu e a quem visitou até à sua morte, em 1938. A edição

foi financiada e suportada por Tomoo Otaka, politólogo e jurista japonês que seguia um curso pós-doutoral com Husserl e que mais tarde, seria um dos responsáveis pela redacção da constituição japonesa do pós guerra. O livro publicado em 1932 foi enviado pelo autor a Husserl juntamente com uma análise das Meditações Cartesianas. Husserl manifestou o seu entusiasmo pelo trabalho desenvolvido e escreveu a Schutz: “Estou ansioso por conhecer um fenomenólogo tão sério e prometedor, que penetrou no cerne do significado do meu trabalho, cujo acesso é infelizmente tão difícil, e que promete continuar como um representante da genuína *Philosophia perennis*, a única possível como futuro da filosofia” (cfr. Schutz, 1975 a: x), Entre 1932 e 1937, Alfred Schutz deslocou-se várias vezes a Freiburg e teve demoradas discussões com Husserl bem como alguns dos seus colaboradores mais próximos: Dorion Cairns, Eugen Fink e Ludwig Landgrebe. Husserl chegou a oferecer-lhe um lugar como seu assistente em Freiburg, que Schutz declinou. A acentuada viragem no sentido da fenomenologia husserliana torna-se particularmente visível numa afirmação produzida no livro que se torna todo um projecto de trabalho: “só quando tivermos captado a natureza do tempo imanente da consciência, poderemos abordar a estrutura complexa dos conceitos que usam as ciências humanas” (Schutz, 1967: XXXI). Porém, a decidida aproximação aos conceitos defendidos por Husserl e o acesso a seu círculo restrito não o impedirá de manifestar uma não menos sentida divergência com aspectos da obra de Husserl, designadamente com a Quinta Meditação cartesiana.

Quer em Maio quer em Novembro de 1935, Schutz estará presente primeiro em Viena nas conferências pronunciadas por Husserl sobre *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* ("A filosofia na crise da humanidade europeia ") a Desta conferência e de outras que fez em Praga surgiu seu último trabalho *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* ("A crise da ciência europeia e a fenomenologia

transcendental: uma abordagem da filosofia fenomenológica"), de 1936, da qual somente a primeira parte veio a público num periódico para emigrantes e que será postumamente publicada em 1954.

Schutz ficará tremendamente impressionado com a veemente defesa que Husserl faz da importância da atitude teórica e da dignidade da filosofia em tempos sombrios. Nessas conferências e durante uma visita que faz a Husserl toma conhecimento do planeamento geral da Krisis.

A carreira académica e de negócios de Alfred Schutz conheceu uma profunda convulsão quando Hitler leva por diante a anexação (Anschluss) da Áustria pela Alemanha em 13 de Março de 1938. Schutz encontra-se em Paris. Durante as suas numerosas deslocações, nomeadamente uma mais prolongada realizada durante 1937 em que se deslocara ao Canadá e aos Estados Unidos, já tivera tempo de preparar uma eventual saída para o estrangeiro. As suas origens judaicas eram um motivo forte para permanecer de sobreaviso. Durante a sua última viagem, Alfred Schutz tinha contactado dois filhos de Husserl que viviam em New York e visitara, na mesma cidade, Marvin Faber, um fenomenólogo americano que também se correspondia com Husserl. (cfr. Algarra, 1993: 26 e seguintes).

Em Paris, apanhado pelos acidentes da anexação Schutz permanece ano e meio em Paris. Trava conhecimento com Paul Landesber, que fora aluno de Max Scheler, e que será feito prisioneiro e executado pelo governo colaboracionista de Vichy. Sobretudo inicia um longo percurso de amizade e de partilha intelectual com Aron Gurwitsch que tinha, ele próprio, vindo de Berlim e dava então aulas na Sorbonne e trava uma relação igualmente frutuosa embora menos duradoura com Raymond Aron. Quer Gurwitsch quer Aron eram bons conhecedores da Fenomenologia e da Sociologia de Weber e manteriam até ao fim da vida uma excelente relação e abundante troca de correspondência. Para além destes nomes, Schutz virá a conhecer pessoalmente, em Paris, Jacques Maritain, Jean Wahl, e Merleau-Ponty. Em Paris, Schutz ainda pretendeu regressar a Viena mas foi

aconselhado a desistir da ideia. Passados alguns meses, a sua mulher e dois filhos já se lhe tinham juntado, numa viagem que, de acordo com os respectivos biógrafos, contou com o auxílio da empresa para que trabalhava. A empresa deslocara provisoriamente o centro de actividades profissionais de Alfred Schutz para Paris, cidade que se oferecia como uma base sólida para maioria dos negócios efectuados no estrangeiro. Logo a seguir, efectuou a transferência do seu posto de trabalho para New York, onde continuou a desempenhar o mesmo papel de consultor jurídico de empresas subsidiárias.

Em Julho de 1939, Schutz e a sua família partem para Nova Iorque, mantendo a sua associação com a firma Reitler & C^a, onde aliás foi obrigado a assumir um conjunto de responsabilidades cada vez mais pesadas face à abertura de firmas e companhias das quais se tornou o conselheiro jurídico privilegiado. Esta situação fez com que a principal actividade profissional de Schutz fosse a homem de negócios e de advogado, actividades estas onde, aliás, se revelou competente e bem sucedido. Só no final de 1956, Alfred Schutz optou por uma posição académica a tempo inteiro. Porém, mesmo nessa altura manteve uma posição no mundo de negócios, embora cada vez mais periférica.

.Na sua deslocação para os Estados Unidos, Schutz irá encontrar-se com alguns dos principais nomes da sociologia americana, designadamente Parsons, Merton e McIver. O seu primeiro confronto intelectual será com Talcott Parsons. Schutz elaborara um texto de recensão crítica do trabalho de Parsons, *The Structure of social action*, uma obra teórica monumental onde se procurava realizar um trabalho de síntese: através de um estudo intensivo de um subsistema teórico que Parsons identifica no pensamento ocidental nas obras de Marshall, Durkheim, Weber e Pareto, procura-se formular uma concepção que implica a ultrapassagem da ênfase pura da norma de racionalidade pela introdução de atitudes valorativas e por um sistema de valores comuns. O primeiro contacto real entre Parsons e Schutz realizou-se num Seminário em Havard, em Setembro de 1930, para o qual Parsons e Schumpeter o convidaram a apresentar um artigo sobre racionalidade.

Depois do seminário, Schutz enviou o trabalho que tinha vindo a elaborar na recensão do livro de Parsons. Este, todavia, responde com uma posição extremamente defensiva. Parsons via no texto de Schutz uma crítica ao seu trabalho. Schutz, por seu turno, dizia que apenas pretendia clarificar algumas das suas dificuldades no entendimento da obra de Parsons (cfr. Grathoff, 1978: 98). Schutz insistirá várias vezes em que jamais, como Parsons suspeitou, pretendia que este procedesse a uma revisão do seu trabalho chegando mesmo a dizer que estava de acordo com grande parte da obra e que lamentava se, por alguma vez ou por alguma razão ou outra, o seu interlocutor se sentiu induzido a modificar os alicerces básicos do seu sistema (cfr. Grathoff, 1978: 97-98). Apesar desta gentileza, na mesma correspondência encontram-se interpelações directas sobre pontos de discordância evidentes.

Uma explicação geralmente aceite para esta sucessão de equívocos diria respeito à vontade de Schutz de encontrar um interlocutor intelectual na Sociologia americana. Parsons seria uma escolha relativamente óbvia pela sua profunda ligação com a tradição europeia e por ser o representante mais proeminente de uma orientação investigativa que se reclamava de inspiração weberiana. Depois do encerramento do diálogo com Parsons, Schutz abordou os meios intelectuais americanos através dos círculos fenomenológicos, designadamente da Revista *Philosophy and Phenomenological Research* de Marvin Farber, com quem tinha contactado antes de ir para os Estados Unidos, graças a uma recomendação de Husserl. Na verdade, Schutz nunca encontrara um lugar de acolhimento entre os sociólogos americanos, graças à incompatibilidade entre tradições culturais. Na verdade, a sociologia americana estava pouco receptiva para uma filosofia das Ciências Sociais, graças à hegemonia teórica de Parsons e de Merton e à hegemonia dos estudos empíricos por Lazarsfeld. Graças a esta relação, a maior parte do seu trabalho ganharia uma decisiva inspiração na recepção crítica da Fenomenologia e só passados alguns anos, com o conhecimento crescente da sociologia americana, em especial do Pragmatismo, começaria a ser reconhecido

entre as Ciências Sociais (cfr. Thomason, 1982: 30-31; cfr. Algarra, 1993: 27 e seguintes). Ao longo deste tempo, Schutz, levou por diante um estudo do pensamento americano, trabalhando as obras de James, Thomas, Dewey, Cooley e Mead com especial incidência no primeiro. Ao longo dos anos 40 Schutz torana-se co-fundador International Phenomenological Society juntamente com antigos condiscípulos refugiados (Gurwitsch, Kauffman, , Eugen Fink, , Brunschvigc) e funda a revista *Philosophy and Phenomenological Research* onde publicará , aliás, a maior parte dos textos que serão editados sob o título de *Collected Papers*. Simultaneamente, estabelece um conjunto de preciosos contactos com a New School of Social Research através de amigos e antigos condiscípulos que ali desenvolveram a sua vida académica como Félix Kaufmann, Voegelin e Jakobson. A elevada proporção de falantes do alemão entre o número de professores que durante os anos 40 acorreram à New School levaram a que Schutz tivesse aí encontrado um importante estímulo para a sua actividade académica. Foi na New School que Schutz deu o seu primeiro curso regular na Primavera de 1943. No final dos anos 40 e 50, Schutz que entretanto desenvolvera e publicara trabalhos importantíssimos («On Multiple realities», onde desenvolve o tema das províncias finitas de significado e «Symbol, Reality and Society», onde tenta fundar uma semiologia fenomenológica baseada na teoria da referência apresentativa de Husserl), Schutz começa a trabalhar na organização do Departamento de Filosofia da New School of Social Reseach procedendo ao recrutamento de docentes que viriam a desempenhar uma tarefa essencial como Dorion Cairns e Hans Jonas. Porém só em 1956 é que pode concentrar-se a tempo inteiro na sua própria carreira académica. Desde 1956, Schutz envolveu-se directamente no ensino da Filosofia e da Sociologia na New School tendo pugnado pela criação de um Departamento de Filosofia de alto nível que, aos seus olhos, só podia concretizar-se com a introdução da Fenomenologia no curriculum. Graças a esta situação, Gurwitsch chegou à Direcção do Departamento e Dorion Cairns, outro reputado fenomenólogo, foi

incluído na equipa. Apenas do seu empenhamento finalmente integral na Escola, apenas pode usufruir dessa posição durante três anos.

Morreu em Maio de 1959 e deixou, em vida, publicada uma obra constituída pelo seu único livro e mais trinta artigos. Muito perto da sua morte, trabalhava numa obra que constituiria o clímax previsível do seu trabalho de mais de trinta anos. Como a obra ainda não se encontrava numa fase de redacção final só seria retomada alguns anos depois por Thomas Luckmann, e publicada em dois volumes datados de 1973 e 1984 com o título genérico de *The structures of life-world* (cfr. Algarra, 1993: 28-29). A estas juntam-se os quatro volumes já referidos de *Collected Papers* dos quais os mais significativos são os três primeiros; e ainda os *Reflections on the problem of relevance* e *Life-forms and meaning structures*, ambas edições póstumas dos já citados projectos incompletos.

Desta forma, Schutz percorreu uma carreira em que simultaneamente foi um importante conselheiro de negócios ao mesmo tempo que da noite para o dia, levava por diante uma obra centrada na análise da filosofia fenomenológica e na criação de uma base fenomenológica para as Ciências Sociais. Husserl referiu-se-lhe uma vez como “banqueiro de dia e fenomenólogo de noite”

Esta breve resenha biográfica tem importância para a compreensão do trabalho de Schutz.

Desde logo, autores que se debruçaram sobre a sua biografia intelectual já colocaram a possibilidade de que este contacto com o mundo do trabalho exterior à academia e com as preocupações quotidianas aguçou o seu engenho descritivo e a sua excelente relação com o mundo prático da quotidianidade, tornando simultaneamente os seus ensaios extremamente acessíveis e criativos para além de extremamente rigorosos na fundamentação teórica. Muita da envolvimento determinante do seu trabalho deve-se provavelmente à sua presença num meio onde se verificam pretensões de validade contraditórias. A sua interrogação sobre a relação entre a ciência e o

mundo da vida é constante e atinge quase todos os seus melhores ensaios.

Como observador da realidade social, Schutz recorre muitas vezes à experiência biográfica directa para desenvolver alguns dos seus trabalhos. A experiência da vida militar e o regresso a casa é explicitamente referido a propósito de «Homecoming». É difícil não pensar no próprio Schutz e na sua experiência de exílio quando delinea ensaios como «The Stranger» em que fala da experiência da transição entre mundos da vida. Também se torna difícil, embora esta possibilidade seja mais especulativa, esquecer a sua situação biográfica determinada, quando Schutz desenvolve, como no caso de «The Well-informed citizen», uma reflexão acerca de como diferentes condições profissionais conduzem a posições diferentes no acesso ao conhecimento e na relação entre o sujeito e o mundo da vida.

A sua referência sistemática à situação biográfica determinada em que o indivíduo se encontra com um determinado acervo de conhecimentos adquiridos que provém da sua experiência e das tipificações que ele faz no mundo da vida contribui para enfatizar esta componente existencial das opções intelectuais de Alfred Schutz. Quantas vezes, Alfred Schutz falará de si próprio e da sua experiência subjectiva?

A insistência na relação entre as várias condições em que um indivíduo está presente nas diversas províncias de significado que constituem o mundo da vida reflecte um problema que, aliás, está presente em muitas das questões metodológicas que envolvem a sua obra: quais são as exigências de objectividade de um saber que tem que ter em conta o significado subjectivo dos actores que participam nos fenómenos estudados?

Da epoché fenomenológica ao mundo da vida

Se bem que Schutz nunca tivesse sido estudante de Husserl, trabalhou, juntamente com o seu colega Felix Kaufman, a obra do fundador da Fenomenologia procurando nesta as bases para a resolução de problemas teóricos das Ciências Sociais.. O estudo sistemático de Husserl começa por volta de 1926 e culmina, nesta primeira fase da sua carreira, na publicação do seu livro *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* em 1932 (que foi traduzido em Inglês como *The phenomenology of the social world*). O resultado traduziu-se em grande parte numa importante aproximação a Husserl e à frequência regular do círculo do fundador da fenomenologia. O contacto directo com Edmund Husserl teve lugar entre Junho de 1932 e o Natal de 1937. Para além do seu primeiro livro, Schutz publicará ensaios importantes sobre Husserl nos quais manterá uma relação estreita com o seu pensamento. Citem-se a propósito, entre outros «Some leading concepts on phenomenology» (cfr. Schutz, 1975 a: 99-117); «Edmond Husserl' Ideas, Volume II» (cfr. Schutz, 1975 b: 15-39); «Phenomenology and the foundations of the social sciences» (cfr. Schutz, 1975 b: 40-50); «Type and eidos in Husserl's later philosophy» (cfr. Schutz, 1975 b: 92-115); «Some structures of the life-world» (cfr. Schutz, 1975 b: 116-132); «Husserl's Cartesian Meditations» (cfr. Schutz, 1996: 155-165), «Husserl's Formal and transcendental logic» (cfr. 1996: 165-173), «Husserl's Crisis of Western Sciences» (cfr. Schutz, 1996: 177-186).

A articulação entre a Fenomenologia e as Ciências Sociais parte da existência nestas últimas do pressuposto de um mundo tido como adquirido e intersubjectivamente partilhado por todos. Na esteira de Weber, Schutz considerava que a Sociologia devia incidir o seu estudo

sobre a acção social, entendida como uma acção dotada de significado subjectivo. A intersubjectividade resultava da atribuição recíproca de significados comuns a acções tidas por idênticas. O problema reside em que, antes de tomar a pressuposição das evidências dos quais partem as Ciências Sociais, Schutz considerava que era preciso perguntar: como é possível que o homem realize actos significativos e quais são as estruturas da consciência a que se vinculam os sentidos que os actores dão às suas acções? Neste sentido, a orientação no sentido da obra de Husserl parece relativamente evidente.

A principal intenção de Husserl é, com efeito, a tentativa de uma fundamentação crítica do próprio conhecimento. Sendo que o mundo natural se apresenta como a própria evidência, sempre como algo existente e pressuposto, as ciências relacionadas com o mundo e carentes daquela fundamentação crítica, usam de um proceder que implica instalarem-se na experiência prévia do previamente dado e pressuposto de maneira evidente. Prosseguem, assim, numa pesquisa metódica que é incapaz no plano teórico de fazer justiça ao conhecimento enquanto fundador do sentido dos objectos conhecidos (cfr. Husserl, 1972:37)

Tais ciências que exploram o mundo natural são enraizadas nesse mundo e recebem a sua vitalidade da chamada tese da atitude natural ou posição natural que consiste em admitir o mundo em geral, os seus fenómenos, os seus actos, os seus processos de comportamento como base evidente da experimentação e fundamento objectivo do seu investigar (cfr. Morujão, 1961: 38). Esta concepção naturalista conduz à coisificação da consciência, pelo que uma filosofia – particularmente, a Fenomenologia – não pode começar simplesmente, de maneira ingénua, como fazem as ciências empíricas que se estabelecem no terreno previamente dado na experiência do mundo, como sobre um pressuposto cuja existência é evidente (Husserl, 1989: 41).

O programa fenomenológico, se assim se pode dizer, é um programa de fundamentação do conhecimento do mundo. Não significa isto ser o mundo algo duvidoso e que seja urgente, ou demonstrar a sua

indubitabilidade ou, pelo contrário, eliminá-lo como vã aparência. Na verdade, é perfeitamente indubitável que o mundo existe, mas é necessário justificar e esclarecer essa indubitabilidade. Assim, “só através de análises cuidadosas, firme consistência e de uma mudança radical nos nossos hábitos de pensamento é que podemos esperar revelar a esfera de uma filosofia primeira que leve em conta os requisitos exactos que uma ciência exacta digna desse nome exige” (Schutz, 1979: 54).

A concepção fenomenológica implica, assim, a existência de um determinado método que se traduz na adopção de uma certa atitude. Pretende-se que o fenomenólogo enfrente o seu objecto de estudo com uma particular disposição da consciência, com uma atitude característica, com um modo particular de questionar a sua relação com o objecto.

Na Fenomenologia de Husserl, a chave desta atitude consiste em que os pressupostos do mundo em que se vive sejam colocados entre parênteses para ascender à subjectividade pura; uma vez realizada esta operação acede-se às estruturas constitutivas de sentido nas quais se funda o nosso conhecimento do mundo. Assim, a Fenomenologia pode ser entendida como uma tentativa radical para ir além das mais simples pressuposições básicas, apresentando-se como uma espécie de filosofia primeira que questiona a própria ideia de conhecimento, dirigindo-se às próprias coisas, aos fenómenos e às formas como eles nos aparecem.

Na análise fenomenológica do papel activo da consciência na constituição de objectos da experiência, Husserl insistiu na existência de estruturas subjectivas que não eram passivamente postas em jogo pela experiência sensorial mas, antes, intervinham decisivamente nos actos de percepção e na elaboração do conhecimento.

No decurso da sua aproximação ao domínio da constituição subjectiva, Husserl procedeu a uma distinção fundamental entre a atitude natural e a redução fenomenológica. A atitude natural não se preocupa com a crítica do conhecimento. “Viramo-nos, intuitiva e intelectualmente, para as coisas que em cada caso, nos estão dadas e

obviamente nos estão dadas (...)”(Husserl, 1989: 39). O termo «atitude natural» foi usado, assim, para designar o modo pelo qual percebemos, interpretamos e agimos no mundo em que nos encontramos. Orientada por considerações de natureza pragmática, a atitude natural envolve a suspensão da dúvida acerca de saber se as coisas são como parecem ou se a experiência passada será ou não um guia válido para o futuro. Na atitude natural, quem percebe acredita que as coisas são como lhe aparecem ou pelo menos procede a uma suspensão de qualquer dúvida que possa ter acerca disso. A realidade do mundo, na atitude natural apresenta-se numa experiência como existente e aceita-a tal como ela se dá a saber, como existente e evidente. Toda a dúvida respeitante aos dados desse mundo, assim como a recusa em aceitar alguns deles, em nada altera a tese geral da posição natural (cfr. Morujão, 1961: 33-34).

No mundo da vida vivemos a nossa maneira vulgar de nos relacionarmos com as coisas com os objectos, com as pessoas, com os nossos sentimentos e pensamentos. Esta aproximação pragmática e inquestionada é que se classifica como atitude natural O sujeito assume, até uma evidência em contrário (que não terá de ser de natureza científica), que o seu entendimento das circunstâncias é adequado. O actor, conseqüentemente, assume que as acções que foram bem sucedidas em condições similares precedentes continuarão a ser bem sucedidas na situação presente.”Na atitude natural, cremos na existência dos objectos, das coisas e do mundo como omnitude realities; crença de ordem dogmática inteiramente polarizada no objecto (...)” (Morujão, 1961: 19).

O reverso da atitude natural é a «dúvida cartesiana» que cepticamente nega a objectividade da percepção, a adequação do conhecimento ou a utilidade da experiência passada. Porém, não é este o tipo de dúvida que tem lugar na redução fenomenológica. A redução transcendental – epoché – consiste na suspensão do juízo sobre mundo, não no sentido cartesiano, mas no sentido da tentativa de regressar ao carácter prioritário da consciência, aquém do momento em que o mundo se oferece como um pré-dado existente na sua evidência (cfr.

Husserl, 1989: 24). A fenomenologia é uma filosofia que põe em suspenso, para as compreender, as afirmações do mundo natural, mas também uma filosofia para a qual o mundo está sempre aí e já aí, com antecedência à reflexão (cfr. Maurice Merleau-Ponty apud Morujão, 1961: 14).

O conceito de redução é, afinal a descrição husserliana de um movimento cognitivo da consciência, que habilita à consciência ter em conta um certo fenómeno da realidade, colocá-lo em «suspensão» e eliminar dele todos os seus pressupostos, intuindo sua essência. A intuição das essências é simplesmente uma questão de atenção selectiva aos fenómenos disponíveis dentro da esfera reduzida. Quando nos concentramos na essência de um fenómeno (o seu eidos), dá-se particular atenção aqueles traços do fenómeno que o transformam num fenómeno de determinada espécie. Em vez de se olhar a todos os detalhes de um particular objecto fenomenal (um cubo), uma pessoa pode identificar certo número de características – a existência de seis lados quadrangulares – que são traços específicos desse objecto. Neste exemplo, a «cubicidade» do cubo é produto de uma determinada ênfase em determinadas características. O processo de redução fenomenológica é o caminho da razão plena que abandona o universo das receitas típicas da atitude natural para, num plano de abstracção máxima, compreender o conhecimento dos seus objectos.

Através da crítica do conhecimento ingénuo, Husserl busca atingir a claridade: “quero compreender a possibilidade deste aprender” (Husserl, 1989: 25). Ora, com o despertar da reflexão, “o conhecimento, a coisa mais óbvia de todas no pensamento natural, surge inopinadamente como mistério” (Husserl, 1989: 41). Coloca-se a questão: “como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com os objectos conhecidos?” (Husserl, 1989: 42). Deste modo, na Fenomenologia qualquer evidência não pode figurar como base de conhecimento admitida sem exame. Por isso ela implica um radicalismo que aponta para uma redução a um estado absolutamente despido de todo o pressuposto. “Na medida em que vamos vivendo,

vivemos em nossas experiências e, concentrados como ficamos nos objectos dessas experiências, perdemos de vista os actos da experiência subjectiva em si. A fim de revelar esses actos da experiência como tais, temos que modificar a atitude ingénua com a qual nos dirigimos aos objectos e temos de nos voltar para as nossas próprias experiências, num acto específico de reflexão” (Schutz, 1979: 58). Ou, como afirma Husserl: “Basta reter o seguinte: se pretende fundar as ciências de forma radical, a evidência que nos dá a experiência do mundo necessita de qualquer modo de uma crítica prévia da sua autoridade e do seu alcance(...)A existência do mundo, fundada sobre a evidência da experiência natural não pode ser para nós um facto evidente” (Husserl, s/d: 28).

Na redução fenomenológica, o investigador suspende, assim, a sua crença, por exemplo, na existência objectiva dos objectos da percepção com vista a examinar como é que eles são experimentados como objectivamente existentes. O passo a que Husserl se propõe é a suspensão da crença no mundo exterior, quer como é ingenuamente vista por qualquer um na vida quotidiana, quer como é interpretada por filósofos e cientistas. É pelo método da redução fenomenológica, suspendendo a crença do investigador na existência factual do mundo externo que é possível revelar os actos intencionais pelos quais os fenómenos são constituídos na consciência.

Graças à epoché, o sujeito livra-se do seu entrave mais íntimo e secreto, a consideração do mundo como um pré-dado, alcançando a absoluta autonomia em relação ao mundo e à consciência que dele possui. Com a epoché, põe-se entre parênteses não apenas o conhecimento prático do mundo, os pressupostos das ciências e inclusivamente a existência de outros e de mim mesmo. Através desta operação, em lugar de se regressar às coisas, regressa-se à consciência que se tem do mundo, ou seja, a uma correlação essencial entre a consciência e as coisas (cfr. Husserl, 1967: 172). De um certo modo, há uma reflexão sobre o próprio acto da percepção: coloca-se a questão de saber como é que o mundo se apresenta como um dado à partida (cfr.

Husserl, 1967: 175). Ao verdadeiro regresso às coisas implica o regresso aos actos onde a presença intuitiva da coisa se revela ou seja, implica o abandono de uma evidência directa, vivida ingenuamente como é próprio do mundo natural, para alcançar uma evidência de ordem reflexiva (cfr. Morujão, 1961: 52). Na percepção espontânea, captamos a casa, não a percepção da casa. Só na reflexão nos «dirigimos para» este acto em si e sua orientação perceptiva sobre a casa. Na reflexão natural somos colocados no terreno do mundo posto como evidente. Pelo contrário, na reflexão fenomenológica transcendental, abandonamos esse terreno ao praticar a epoché universal quanto à existência ou não existência do mundo (cfr. Husserl, s/d: 49).

O movimento relativo à esfera fenomenologicamente reduzida conduz-nos à intencionalidade, graças ao qual para cada acto da consciência (noesis) há um referente específico (noema). Não existe nada como seja o pensamento, o medo, a fantasia, a memória como tais; cada pensamento é pensamento sobre, cada medo é um medo de, cada lembrança é lembrança de um objecto que é pensado e rememorado (cfr. Schutz, 1975 a: 103). O ser humano está sempre na intencionalidade que é o estar referido ao mundo do ser humano. Afirmar a intencionalidade da consciência é afirmar que as vivências, enquanto actos, têm um sentido, não se encerram sobre si mesmas mas visam essencialmente um objecto (cfr. Paisana, 1992:46). Para se afirmar a consciência ela tem de ser sempre consciência de algo. O ser humano deixa de ser possível numa esfera fechada de interioridade quiescente. A consciência é de objectos, não de si própria. Pensar é, pelo seu próprio sentido, pensar alguma coisa. O real só tem sentido na consciência. Porem para conhecer os processos pelos quais a consciência doa sentido ao real é necessário chegar à consciência. Uma vez aí, a realidade contida na consciência é um ponto de partida rigoroso e exigente para fundamentar qualquer reflexão. Esta intencionalidade não resulta de uma realidade extra-mental não podendo o objecto visado pela consciência (objecto intencional) ser

nem um objecto dotado de realidade exterior nem um momento real da vivência. O objecto intencional não é simples representação ou imagem do exterior mas é antes uma correlação activa entre o modo como se dá à presença e o modo como é visado. Assim visar um objecto é também atribuir um sentido.

Nos últimos anos da sua vida, Husserl desenvolve um conceito que estará sempre presente na sua obra e que está relacionado com o de atitude natural. Referimo-nos ao conceito de mundo da vida (Lebenswelt). O conceito surge na obra de Husserl como mundo da evidência e da experiência quotidianas, por oposição ao mundo quantificado da ciência moderna. Husserl refere-se-lhe como “aquele que nos é verdadeiramente dado como perceptível, o mundo da experiência real ou possível” (Husserl, 1967: 57). Este mundo constitui-se como integrando um tipo de verdades situadas, “prático-quotidianas” (Husserl, 1967: 150). Nesse mundo, os actores são “considerados na certeza da experiência, anteriormente a qualquer constatação científica, seja ela psicológica, sociológica ou outra” (Husserl, 1967: 119). É nos apresentado como o “mundo das evidências originais”, entendidas enquanto diversas da evidência objectiva lógica, relacionada com o ponto de vista teórico da ciência (Husserl, 1967: 145-146). É aí que se desenvolvem todas as experiências directas do ser humano.”O mundo é o campo universal no qual todos os nossos actos, os nossos actos de experiência, de conhecimento, de trabalho, estão inseridos” (Husserl, 1967: 164).

O Lebenswelt (mundo da vida), surgido na Fenomenologia, de certa forma a contragosto do seu projecto de auto-fundamentação radical da consciência, não deixará de encontrar em vários dos projectos que continuaram a ter Husserl por referência (A. Schutz, Merleau-Ponty e Paul Ricoeur), uma dimensão que aponta para a relação com a sociabilidade, para um mundo de homens que atribuem um significado humano aos objectos e às acções que praticam. Trata-se no fundo, ainda, de ultrapassar uma relação sujeito-objecto que é fonte de toda a instrumentalidade e que ocupa um lugar central na história do

pensamento desde Descartes. Ou seja, a relação que implica o conhecimento como o domínio da natureza. Deste modo”a filosofia fenomenológica aspira a ser uma filosofia do homem no seu mundo da vida e a ser capaz de explicar o significado de este mundo da vida de uma maneira rigorosa e científica” (Schutz, 1975 a: 120). Se o mundo da vida ainda aparece escassamente desenvolvido em Husserl na sua última obra toma uma dimensão essencial de uma forma que, ao ser publicada, confirmava que o trabalho de Schutz seguia de perto as intuições de Husserl. (Algarra: 1993:56). Caberá, entre outros, a Schutz desenvolver este tema de um modo tal que se torna mesmo um dos núcleos do seu fundamento. A análise do «mundo da vida» e da «atitude natural», dois conceitos nucleares da Fenomenologia, será o objecto de uma aprendizagem e reflexão sistemáticas de Alfred Schutz que pretende aplicá-los como um contributo para uma fundamentação rigorosa de uma Ciência Social compreensiva.

O mundo da vida e a atitude natural na recepção de Schutz: a análise do mundo social

De acordo com a perspectiva fenomenológica, é atribuída à consciência um papel activo na construção do mundo. No caso do mundo da vida, esta construção implica a co-presença de outros mas essa co-presença, embora implique uma intersubjectividade fundadora, não se traduz num determinismo sociológico. Enquanto para o objectivismo durkheimiano toda a superstrutura social funciona como um mecanicismo determinista, Schutz desenvolve, com o auxílio da fenomenologia, o tema do significado subjectivo da participação da pessoa na sua comunidade.

O problema do sentido e do significado tornam-se a alavanca que, na síntese de Husserl e de Weber, tornam possível falar do papel activo da consciência na construção da realidade. Porém, o que em Weber era apenas uma consideração de natureza metodológica para servir os interesses de uma ciência além de todos os pressupostos filosóficos, em Husserl encontra o aprofundamento filosófico e o refinamento conceptual que Schutz considerava essencial para uma completa compreensão do sentido da acção no mundo da vida social

A partir das posições husserlianas pode-se adivinhar um conjunto de direcções possíveis que a pesquisa fenomenológica podia tomar. Uma das direcções era o empreendimento husserliano de estabelecer uma fundação indubitável para todo o conhecimento humano através da análise da sua constituição pelos actos subjectivos da consciência. Outra via procurava estabelecer as relações entre conhecimento científico e o conhecimento vulgar. Esta via, afluída pelo próprio Husserl nas suas últimas obras, reforçava o ponto de vista segundo o qual toda a reflexão humana se baseia no Lebenswelt, o mundo da experiência vivida e teve alguns dos seus protagonistas mais

interessantes nalguns trabalhos de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, s/d: 120-121) e em Aron Gurwitsch e Alfred Schutz.

Os principais desenvolvimentos que Schutz irá fazer são no sentido da aproximação ao mundo. Assim, chamar-se-á a atenção para ao facto de que “desde o princípio o problema de Husserl foi duplo: primeiro estabelecer uma disciplina psicológica a priori capaz de proporcionar as únicas bases seguras para que uma psicologia empírica possa vir a ser construída; segundo, estabelecer uma filosofia universal, partindo de um princípio absoluto de conhecimento no sentido genuíno do termo. Nós estamos interessados sobretudo no primeiro” (Schutz, 1975 b: 4). O ponto de partida de Schutz é o ponto de chegada de Husserl (e também de Weber, como adiante veremos): Schutz pretende sobretudo centrar-se na análise do plano mundano, debruçando em especial sobre a comunicação, a intersubjectividade e a sociabilidade. Schutz está menos interessado na descoberta de um campo transcendental, seguindo as operações de redução do que na constituição do mundo espaço-temporal através de operações de reflexão. Porém, nem por isso, o seu esforço é menos fenomenológico. O fio orientador é a relação entre a consciência e o mundo, a forma como aquela desempenha um papel activo no mundo social. Nesse sentido, pode, sem receio de erro, falar-se de uma Fenomenologia Social. Ou seja, ele interroga-se sobre as condições constitutivas do mundo social.

Desenvolvendo as intuições de Husserl, Schutz considerou a atitude natural como uma suspensão da dúvida em relação à objectividade do mundo aplicando de modo minucioso este tipo de atitude e o modo de conhecer que lhe é próprio em relação à sociabilidade.

Tecnicamente, a atitude natural oferece-se como a suspensão de qualquer dúvida sobre a existência de uma realidade preponderante sobre todas as outras. A certeza de que o mundo existe antes de mim e vai continuar depois que eu sair sustenta a história dos meus predecessores, a interacção com os contemporâneos e consociados e os

projectos que os afectarão e aos meus sucessores. A atitude natural trabalha com a "certeza" dos agentes quanto a uma realidade exterior a todas as subjectividades, tomando como dado o mundo existente e suas leis. Só assim os agentes podem reproduzir, rotineiramente, as condições dessa realidade, que é apreendida a partir do conhecimento de "receitas" e comportamentos, entendidos de um modo que permite assegurar a continuidade à ordem social. Se a redução, como um processo de conhecimento, consiste em desenvolver um estado de suspensão dos pressupostos existentes em relação aos fenómenos perceptíveis, a atitude natural também opera com um tipo peculiar de "redução que envolve a suspensão da dúvida relativa à realidade do mundo. A atitude natural é a certeza intersubjectiva (ou ausência total de dúvida), operando plenamente.

A fenomenologia ensinou-nos, em suma, o conceito de epoché fenomenológica como a suspensão da crença na realidade do mundo enquanto recurso para superar a atitude natural radicalizando o método cartesiano da dúvida filosófica. O homem na atitude natural, pelo contrário, não suspende a crença no mundo exterior e nos seus objectos: o que é colocado entre parênteses é a dúvida de que o mundo e os seus objectos possam ser diferentes de como aparecem. Schutz propõe chamar a este tipo particular de epoché a epoché da atitude natural. A epoché fenomenológica convida a pôr entre parênteses todo o mundo objectivo para atender ao âmbito da consciência em que o mundo se oferece como vivência da subjectividade _ ignorando todos os juízos acerca da existência do mundo exterior com o fim de alcançar a esfera da evidência absoluta. Na atitude natural, a realidade oferece-se como algo que está aí. Há algum lugar para a dúvida?

A Fenomenologia começa precisamente pela formulação de interpelações relativas à aparente certeza da resposta. Ou seja, introduz o questionamento sobre a certeza e o modo do relacionamento entre a consciência e o mundo. A atitude natural, ao contrário, contém uma tese implícita na qual se aceita o mundo como existente (cfr. Schutz, 1975 b:5-6) e tal como ele se dá, na sua evidência: "Na nossa vida

quotidiana (...), aceitamos sem questionar a existência do mundo exterior, o mundo de factos que nos cerca. Na verdade, pode ser que duvidemos de qualquer datum desse mundo exterior, pode ser até que desconfiemos de tantas experiências desse mundo quantas vezes quisermos; mas a crença ingénua na existência de algum mundo exterior, essa «tese geral do ponto de vista natural» vai subsistir, imperturbável” (Schutz, 1975 b: 5).

A atitude natural desenvolve-se por parte da generalidade dos actores sociais que actuam no mundo da vida (Lebenswelt), outro dos conceitos que constituíram a pedra de toque do impulso fenomenológico detectado no campo da sociologia. Schutz tomou conhecimento do conceito de Lebenswelt nas suas discussões com Husserl, assistiu às conferências de Viena e Praga em 1935, e travou longas e apaixonadas discussões com Gurwitsch em torno do tema. Alfred Schutz compreendeu bem o alcance da caracterização husserliana, e o interesse que a mesma teria para a sua formulação da Teoria Social. “O mundo da vida é simplesmente toda a esfera das experiências quotidianas, direcções e acções através das quais os indivíduos lidam com seus interesses e negócios, manipulando objectos, tratando com pessoas, concebendo e realizando planos”(Wagner, 1978: 16).

Trata-se de “um mundo intersubjectivo comum a todos nós, no qual não temos um interesse teórico mas um interesse eminentemente prático” (Schutz, 1978: 73). Este é o mundo “em que nos encontramos em cada momento da nossa vida, tomado exactamente como se apresenta a nós na nossa experiência quotidiana” (Gurwitsch, 1975 b: xi). Com efeito, “o actor no mundo social experimenta-o primeiro como um campo de actuais e possíveis e só secundariamente como objecto de pensamento”(Schutz, 1976 :72). Logo, “na atitude natural nos não temos uma atitude teórica mas um interesse eminentemente prático no mundo. O mundo não é um objecto de contemplação mas um campo de dominação, de acção; podemos num certo sentido afirmar

que a atitude natural e a sua epoché é baseada em motivos pragmáticos” (Schutz, 1996: 27-28).

Ao invés de um tempo interior, próprio da consciência, a temporalização no mundo da vida quotidiana implica que o fluxo das experiências vividas se organize a partir de um “aqui e agora”, perfeitamente delimitado, em direcção ao passado e ao futuro, como uma corrente de unidades intencionais. Neste mundo de evidências, a atitude natural evoca uma forma de espontaneidade que se traduz na acção em e sobre o mundo exterior e um interesse pelo mundo de natureza eminentemente prática. Com efeito, “o actor no mundo social experimenta-o primeiro como um campo de actuais e possíveis e só secundariamente como objecto de pensamento”(Schutz, 1976 :72)

Schutz dividirá o mundo social em quatro submundos de acordo com a experiência partilhada do tempo e do espaço: (1) o mundo dos consociados (Umwelt); (2) o mundo dos contemporâneos (mitwelt); (3) o mundo dos predecessores (Vorwelt) e (4) o mundo dos sucessores (Folgewelt). O Umwelt é o mundo social em que encontramos directamente a presença dos outros como co-associados (Miltmenschen), isto é, em que partilhamos com outros a imediatez temporal do “agora” e a proximidade espacial do “aqui”. Só na “orientação-para nós” (Wirkenbeziehung; We--orientation) experimentamos a presença corporal de outrem no encontro face-a-face. No Mitwelt, o qual é organizado em termos de orientação para eles (Ihrbeziehung; they-orientation), não experimentamos directamente ou imediatamente os nosso contemporâneos (Nebmenschen) mas compreendemo-los como tipos “abstractos” ou “anónimos”. O Vorwelt e o Folgewelt têm respectivamente o carácter de passado e de futuro.

No Umwelt, verifica-se relação face-a-típica do relacionamento de nós: “Enquanto esse relacionamento de Nós (w-relation) permanece intacto, estamos abertos e acessíveis aos actos intencionais do Outro” (Schutz, 1967: 182). Para usar a expressão muitas vezes repetida por

Schutz, graças à sintonia imediata entre os dois fluxos de experiência interior, envelhecemos juntos

Ao contrário, é seguro que no mundo dos contemporâneos (Mitwelt) se verifica um recurso à tipificação nas próprias relações com outros, marcadas pelo anonimato. “Conforme nos aproximamos dos mundos distantes dos nossos contemporâneos, a nossa experiência dos outros torna-se cada vez mais distante e anónima. Ao entrar no mundo dos contemporâneos, passamos por uma região após outra: 1) a região daqueles que já conheci face-a-face e poderia encontrar de novo (por exemplo, meu amigo ausente); depois vem 2) a região daqueles que a pessoa com quem estou a conversar já conheceu (por exemplo, o amigo dela que se dispõe a apresentar; 3) a região daqueles que são puros contemporâneos mas que vou encontrar brevemente (tais como aquele colega cujos livros li e tenciono visitar); 4) aqueles contemporâneos cuja existência conheço não como indivíduos concretos mas como pontos no espaço social, definidos por uma certa função (por exemplo, o empregado do correio que vai despachar a minha carta); 5) as entidades colectivas cuja função e organização conheço embora não seja capaz de nomear quaisquer dos seus membros como o Parlamento do Canadá; 6) as entidades colectivas que são, por sua própria natureza anónimas e de que em princípio eu nunca poderia ter experiência directa tais como “Estado” e “Nação”; 7) as configurações objectivas de significado que foram constituídas no mundo dos meus contemporâneos e que vivem um tipo anónimo de vida própria tais como as cláusulas de comércio entre Estados e as regras da gramática francesa; e, finalmente, 8) artefactos de qualquer tipo que carregam testemunho do contexto de significado subjectivo de qualquer pessoa desconhecida. Quanto mais longe vamos no mundo dos contemporâneos, mais os seus habitantes se tornam anónimos, a começar pela região mais interna, onde eles quase podem ser vistos, e terminando com a região onde eles são, por definição, inacessíveis à experiência” (Schutz, 1967: 179-181).

Por isso mesmo, nesta relação, verifica-se uma caracterização dos nossos semelhantes com recurso a processos de tipificação e de

criação de tipos ideais. Neste caso, “a unidade do contemporâneo é constituída dentro da minha corrente de consciência., a partir de uma síntese das minhas próprias interpretações das experiências alheias. Essa síntese é uma «síntese de reconhecimento» para a qual, monoteticamente, trago uma visão das minhas próprias experiências conscientes de alguém. De facto, essas experiências podem ter sido de mais de uma pessoa . E podem ter sido de indivíduos definidos ou de «pessoas» anónimas. É através dessa síntese de reconhecimento que o tipo ideal de pessoa é constituído” (Schutz, 1967: 184). Nestes tipos, encontramos a) o tipo caractereológico que compreende as tipificações concretas de pessoas que encontro ao longo do meu percurso biográfico ou ao qual tenho acesso através da mediação de outrem. A tipificação neste caso diz respeito a qualidades, defeitos, manias tidas por características ou típicas; b) o tipo habitual que remete para a definição de actores em termos em termos de funções que lhe são atribuídas em função de um conhecimento socialmente partilhado; c) os tipos sociais colectivos ou colectividades sociais que são personificados pelas designações de Estado, Escola, nação, povo mas que nunca aparecem como tais na vida quotidiana e d) os objectos culturais tais como os sistemas de utensílios e de signos, que apelam à constituição de tipos materiais de contexto objectivo da sua utilização e da sua produção (cfr. Schutz, 1967: 200-201). Para Schutz, na tipificação de Outrem, típica do mundo dos contemporâneos, “ o contexto de significado subjectivo, como instrumento foi abandonado. Foi substituído por uma série de contextos de significado objectivos, altamente complexos e interrelacionados de modo sistemático. Como resultado disso, dá-se o anonimato do contemporâneo, na proporção directa do número e da complexidade desse contexto de significado (...) Tal síntese de reconhecimento não apreende a pessoa única conforme ela existe dentro do seu presente vivo. Ao contrário, figura-a como sempre a mesma e homogénea, sem levar em conta todas as mudanças e todos os contornos definidos que fazem parte da individualidade.” (Schutz, 1967: 184).

Finalmente, Schutz identifica um tipo de relacionamento associado ao mundo dos predecessores e ao mundo dos sucessores. “O mundo dos predecessores é, por definição, acabado e feito. Não tem horizonte aberto para o futuro. No comportamento dos meus predecessores não há ainda por decidir, incerto ou ainda esperando realização. Não espero comportamento de um predecessor”. Ao invés, “se o mundo dos predecessores é completamente fixo e determinado, o mundo dos sucessores é completamente indeterminável(...) Este mesmo ponto mostra quão erróneas as «leis da história». Todo o mundo dos sucessores é, por definição, não histórico e completamente livre. Podemos antecipá-lo de um modo abstracto, mas não podemos visualizar detalhes específicos. Ele não pode ser projectado nem planeado pois não tenho qualquer controlo sobre os factores desconhecidos que intervirão entre a hora da minha morte e a possível realização do plano” (Schutz, 1967: 208; 214).

O mundo da vida é para todos os efeitos a realidade social. Emerge em Schutz como “a soma total de objectos e de ocorrências dentro do mundo social e cultural tal como é experimentado e vivido pelo pensamento do senso comum dos homens vivendo as suas vidas entre os seus fellow-men, relacionados com eles através de múltiplas relações de interacção” (Schutz, CPI: 23). Para Schutz, a sintonia mútua nas relações é a base de toda a possível comunicação (Schutz, CP2: 174).

Esta descrição aparentemente «operativa» do mundo da vida social está cheia de dificuldades, aparentemente paradoxos, dificuldades lógicas e conceptuais que Schutz tentará resolver através da formulação rigorosa e detalhada de teses que sistematicamente persistia em refazer de forma congruente.

Desde logo, esta descrição do mundo parece remeter para dois pólos em torno do qual parece oscilar (mais uma vez, com rigor e determinação) o seu pensamento. Poder-se-á dizer que um desses pólos está relacionado com a familiaridade, com o carácter intersubjectivamente partilhado do mundo do senso comum. Porém,

isso não impede que a nossa acção não intervenha sobre esse mundo, sobre os seus objectos, “modificando-os e mudando-os e, por outro lado, sendo regulada pela sua resistência com a qual tem de lidar” (Schutz, 1996: 27).

Apesar de tudo, a experiência do mundo natural como algo de inquestionado deve ser compreendido com a máxima das reservas para quem, de forma pouco avisada, pense que Schutz faz um elogio ao conformismo. O conhecimento típico dos agentes que integram o mundo da realidade quotidiana é inquestionado. Porém, é sempre marcado por uma certa relatividade, um certo perspectivismo. A sua característica mais evidente – o ser tido por garantido – não invalida que o que foi tido por garantido seja posto em questão (Schutz & Luckmann, 1973: 4). Este traço sobre a sua questionabilidade é trazido até nós de uma forma particularmente engenhosa pela comparação entre as possíveis realidades com os quais cada um se pode relacionar e também através do olhar do estrangeiro o qual nos revela o carácter relativo de todos os consensos. Nesse sentido, parece ser possível falar-se de um continuum centrado no par «familiaridade/ estranheza».

O mundo da vida e as realidades múltiplas

Um dos pontos que irá permitir conferir ao mundo da vida uma porosidade e uma abertura que transcende algumas das suas apropriações mais tradicionalistas é a teoria das realidades múltiplas. Com efeito, o mundo da vida quotidiana é estruturado efectivamente em vários estratos de realidade que são centrados no espaço e no tempo em torno ao meu corpo como centro do meu sistema de coordenadas (Nasu, 1999: 77). Schutz descreve e analisa o mundo da vida quotidiana em termos de uma distância em tempo e espaço a partir de um ponto central, considerando, o mundo à minha mão, o mundo ao meu alcance actual ou potencial, o mundo susceptível de ser alcançado,

e, por outro lado, consócios, predecessores e sucessores (cfr. Schutz, 1967, Cap IV). Estas discussões referem-se, todavia, às pequenas e médias transcendências na vida quotidiana (Schutz e Luckman, Vol. II: 147-161), alcançáveis através de marcas, indicações e signos nos quais significante ou significado pertencem à mesma realidade quotidiana, alcançável pelo acervo de conhecimentos à mão. (Schutz, 1976: 73). Há todavia, outro nível de transcendências no mundo da vida quotidiana, no qual os princípios constitutivos da vida quotidiana não têm validade. Referimo-nos à questão das realidades múltiplas e das províncias de significado, um tema em relação sobre o qual não será exagerado dizer-se que se estará provavelmente diante de uma das linhas de orientação responsável pela actualidade de Alfred Schutz.

Baseando-se sobre a discussão de William James acerca do sentido da realidade, Schutz sustenta que há várias províncias de significado finitas no mundo da vida. Para ampliar essa transição dicotómica entre um espaço da razão transcendental, caracterizado pela dúvida radical, e a atitude natural, reino da certeza acrítica, Schutz propõe que os agentes percebem o mundo, não como uma ou duas, mas como uma multiplicidade de realidades. A verdade é que não parece estulto supor que esta ideia se encontrava já em Husserl: “O homem na multiplicidade dos seus interesses práticos vive num mundo circundante prático, que supõe uma unidade, como no seu horizonte prático universal. Nele estão incluídos todos os horizontes especiais que surgem em relação às correspondentes actividades típicas. O homem encontra-se centrado na unidade vigilante do seu horizonte profissional, mas pode também transferir-se de um horizonte para outro” (Husserl apud Morujão, 1961: 28). Também não será estulto dizer que a ideia posteriormente amplificada de forma muito decidida e mais precisa se encontrava em embrião em Bergson designadamente quando se refere a existência de pelo menos dois planos: o da duração e o do conceito, imaginando-se uma pluralidade de situações diversas marcadas pelo estilo cognitivo (cfr. Schutz, 1982). Porém, se não é erróneo encontrar em Bergson e Husserl o fundamento que orienta

Schutz para a análise desta problemática, ela deve a sua presença sobretudo a James., outro dos grandes eixos de sedução para a actividade teórica e especulativa Não é exagerado dizer-se que grande parte da ponte estabelecida com a tradição intelectual americana por Schutz é devida à presença do Pragmatismo americano e em especial, de William James. Este ter-se-á tornado um caminho possível e desejável devido ao paralelismo de intuições que Schutz irá encontrar entre Husserl e James, e, conseqüentemente, com menos intensidade, com Cooley, Dewey e outros importantes autores em relação aos quais Schutz estenderá os seus interesses intelectuais na sequência da ruptura do diálogo com o lado mais «oficialista» e hegemónico da sociologia americana protagonizada por Talcott Parsons. A familiaridade com James é visível, designadamente, através dos artigos “On Multiple realities”(cfr. Schutz, 1975 a: 207-259), “Realities from daily life to theoretical contemplation” (cfr. Schutz, 1996 a: 25-50), “The problem of rationality in the social world” (cfr. Schutz, 1996: 6-24), “The Stranger”(cfr. Schutz 1976: 91-105), “The Well informed citizen” (cfr. Schutz, 1976), “Dom Quixote and the problem of reality (cfr. Schutz, 1976: 136-158) e ainda do livro The structures of life- world (cfr. Schutz e Luckmann: 1973).

Para Schutz, não existem dúvidas de que “os futuros historiadores da filosofia certamente concordarão que foi principalmente o pensamento de três autores que ajudou a remodelar o estilo contemporâneo de filosofar: James, Bergson e Husserl” (Schutz, 1975 b: 1). Noutra passagem da sua obra, Schutz refere-se “ao poderoso pensamento de um dos grandes filósofos do século – a William James” (Schutz: 1996: 10-11).

Grande parte destes encómios e da sua entusiástica adesão a William James manifesta-se a propósito das realidades múltiplas, ela própria tornado uma questão estruturante do pensamento de Schutz: “William James analisa a noção de Realidade. Ele chega à conclusão à conclusão que não há uma única Realidade mas um indefinido número de Realidades, algumas das quais ele enumera. (...) Como é usual, o

ponto de vista de James toca um dos mais importantes problemas filosóficos” (Schutz, 1996: 25). Este problema irá emergir com grande importância na obra de Schutz: ”A origem de toda a realidade prática ou absoluta somos nós mesmos. Consequentemente, existem, provavelmente, um infinito número de várias ordens da realidade, cada uma das quais com o seu estilo de existência pessoal e separado, chamadas por James de sub-universos. Entre elas contam-se o mundo dos sentidos ou das coisas físicas tal como são experimentadas pelo senso comum; o mundo da ciência; o mundo das relações ideais, o mundo dos “ídolos da tribo”; os mundos sobrenaturais como o céu e o inferno cristãos; os numerosos mundos da opinião individual; e, finalmente, os mundos da alegre loucura, também infinitamente vários” (Schutz, 1976: 135-136)

Schutz proporá passar a denominar os sub-universos de William James como províncias de significado finito (finite provinces of meaning) porque o que constitui a realidade é o significado da nossa experiência e não a estrutura ontológica dos objectos (cfr. Schutz, 1975 a: 230). A cada uma destas províncias ou âmbitos de significado finito, correspondem determinados modos de relação entre a consciência e o mundo, linguisticamente mediada. A passagem entre estes diversos âmbitos de significado finito opera-se através de um choque graças ao qual transcendemos os limites daquilo que considerávamos real. É o que acontece com a experiência religiosa, com a experiência estética, com um ruído que interrompe certas cogitações internas e nos desperta para a quotidianidade (cfr. Schutz, 1975 a: 231). Com esta teoria, Schutz introduz uma componente de reflexividade sobre o mundo da vida, impedindo que ele se torne fechado e tradicionalista, ganhando os contornos asfixiantes que algumas abordagens hermenêuticas lhe conferiram.

Em 1945, Schutz publica o seu famoso ensaio “On Multiple Realities,”, preconizando uma linha de investigação que conheceria muitíssimos desenvolvimentos posteriores. Recuperando intuições que já provinham de Bergson e da e dos diferentes níveis de actividade e de

tensão da consciência, seguindo os pontos de vista de Husserl acerca do modo como a consciência pode modificar os seus modos de relacionamento com a realidade e desontologizando os sub-universos de realidade de James Schutz desenvolve a noção de «províncias de significado finitas». Cada um de nós entra em cada um dessas províncias como o universo das fantasias, o mundo dos sonhos, a experiência teatral, a experiência religiosa ou contemplação teórica assumindo diferentes tipos de epoché consoante adormece, emerge na contemplação teatral quando a cortina sobe, inicia um ritual ou adopta o ponto de vista de um cientista.

A ideia predominante em Schutz constitui uma amplificação deste ponto central da possibilidade de transferência de um horizonte para outro: “o mundo da vida abrange mais do que a realidade quotidiana. O homem todos os dias adormece. Ultrapassa a atitude natural quotidiana de modo a construir mundos fictícios e fantasias. É capaz de transcender a quotidianidade através de símbolos. Finalmente, ele pode mesmo de modo consciente modificar a atitude natural” (Schutz e Luckmann, 1973:21). A consciência de um agente lê o universo de uma forma que implica transitar entre estados particulares da realidade, por meio de diferentes atitudes e estados de consciência, indo e regressando para a atitude natural, que se torna a âncora dessas transições. Apesar de a atitude natural ser o ponto de partida e de chegada destas viagens da consciência, e de o mundo da vida quotidiana ser olhado como a província padrão da realidade, há múltiplas realidades, e uma delas é considerada, pelos formadores da sociedade, “a” realidade, ou seja, o mundo da vida quotidiana. “O nosso primeiro impulso é tomar imediatamente como real tudo o que é significado, desde que permaneça não contraditado. Apesar de tudo, haverá várias, provavelmente infinitas ordens de realidade que a qualquer dado momento têm um especial estilo de ser que é característico apenas de si própria. James chamava-lhe universos. Como exemplo cita o mundo dos objectos físicos (que é para ele a principal ordem da realidade) – o mundo da ciência, o mundo das

relações ideiais, os vários mundos sobrenaturais da mitologia e da religião, os vários subuniversos se significado ideal, o mundo dos visionários e do louco. Enquanto se lhe presta atenção, cada um destes mundos é, à sua própria maneira, real. Mas logo que lhe retiramos a nossa atenção, o mundo desaparece como realidade. Segundo James, todas as proposições, sejam elas atributivas ou existenciais são aceites pelo mero facto de que são pensadas, na medida em que não conflituem com outras proposições pensadas ao mesmo tempo(...)" (Schutz & Luckmann, 1973:22).

Numa leitura fenomenológica, quando um alguém assiste a um filme, participa de um culto religioso, faz de mãe num jogo em que a boneca é a filha, pinta ou frui de um quadro, ou dança euforicamente numa festa, a sua consciência vive realidades específicas com uma estrutura interna também específica. Na medida em que permanecermos atentos a esses mundos cada um deles permanece real. Mas quando deixarmos de lhe prestarmos atenção, ele desaparece como realidade. No interior de cada um desses mundos todas as proposições são credíveis pelo simples facto de que são pensadas, desde que não entrem em conflito com outras tomadas como credíveis ao mesmo tempo (cfr. Schutz e Luckmann, 1973:22). Durante o jogo de faz de conta, o mundo de fantasia da pequena «mãe» é real enquanto permanecer imperturbado. A menina é «realmente» a mãe. A boneca, realmente a filha. No caso da experiência estética, o cavaleiro, o diabo e a morte têm uma existência real na gravura de Dürer, enquanto existentes na província de significado da experiência estética. Durante o desempenho de uma peça ou a projecção de um filme, Hamlet é Hamlet e Scarlett O'hara é Scarlett O'Hara e não o actor ou a actriz que desempenham o papel de Hamlet ou de Scarlett O'Hara (cfr. Schutz e Luckmann, 1973: 22).

Terminado o filme, a peça, o jogo de «faz de conta», a experiência estética ao nível da fruição ou da produção, a festa ou o culto o mesmo agente assumirá as condutas típicas da vida quotidiana (assim como era capaz de lançar mão das condutas típicas, para cada

uma daquelas realidades por ele percebidas). A distinção dos mundos do sono e da vigília é talvez a mais forte ilustração das transições de uma consciência entre mundos específicos. Para Schutz, todavia, importa sublinhar que as diversas ordens de realidade não ficam constituídas através da estrutura ontológica dos seus objectos, mas preferencialmente através do significado da nossa experiência. Nesse sentido, Schutz preferirá não falar de sub-universos da realidade mas antes de províncias de significado finito. “Uma província finita de significado consiste em experiências de significado compatíveis. Dito de outra forma, todas as experiências que pertencem a uma província de significado finito apontam para um estilo particular de experiência vivida- um estilo cognitivo. No que diz respeito a este estilo ¹, tais experiências estão todas em harmonia mútua e estão compatíveis umas com outras. (...) Harmonia e compatibilidade quanto a este estilo, estão consequentemente restringidas a uma província de significado finito. Em caso algum o que é compatível dentro da província finita de significado P é também compatível com a província de significado Q. Pelo contrário, visto desde aquilo que P estabeleceu como real, Q, aparece, conjuntamente com as experiências particulares que pertencem a Q, como puramente fictícias, inconsistentes e invertidas. É por essa razão que estamos justificados em falar de províncias finitas de significado. Não há possibilidade de reduzir uma província de significado finito noutra com o auxílio de uma fórmula conversacional.” (Schutz & Luckmann, 1973: 23-24). A transição de uma província de significado finito para outra província de significado só pode ser realizada através da troca de um estilo de experiência vivida por outra (cfr. Schutz e Luckmann, 1973. 23). Esta troca é acompanhada por uma experiência de choque que se traduz numa alteração radical da atenção da consciência. “Há tantas experiências de choque como há províncias de significado finito capazes de receber o acento da realidade através de mudanças de atitude” (Schutz & Luckmann, 1973: 24). O choque “não é mais do que uma modificação radical da tensão da nossa consciência,

¹ Sublinhados dos próprios autores.

fundada numa diferente *attention à la vie*” (Schutz, 1975 a: 232). Finalmente, o estilo cognitivo que acompanha cada província de significado finito é sempre fundado numa tensão específica da consciência, o que fará Schutz fazer regressar a estudos anteriores centrados em Bergson. Por exemplo, a actividade exterior está relacionada com o mais alto nível de tensão da consciência, enquanto o sonho apresenta o grau mais baixo de tensão da consciência. Ao lado desta tensão específica surgem outras características como as formas dominantes de espontaneidade (menor no caso do sono e maior na atitude quotidiana e na atitude científica), *epochés* específicas, formas específicas de sociabilidade, formas específicas de se experimentar a si próprio (que podem variar, nomeadamente, consoante os papéis desempenhados) e perspectivas do tempo específicas (Schutz & Luckmann, 1973: 27-28).

O ponto interessante dessa teoria consiste em sublinhar que as experiências elaboradas pelo agente numa realidade específica podem ter influência em outras realidades, nomeadamente na atitude natural, que preside às acções em sociedade. A ideia de múltiplas realidades cumpre um papel central na proposição do modelo de um modelo de racionalidade mais polimórfico. “No decurso de um dia até de uma hora, nós podemos, através da modificação da tensão de consciência, atravessar toda uma série destas províncias. Há tantas experiências de choque como há províncias finitas de significado capazes de receberem o acento da realidade através de mudanças de atitude” (Schutz e Luckmann, 1973: 24). Schutz e Luckmann citam a propósito alguns exemplos destas experiências de choque: adormecer, acordar, o levantar da cortina no teatro, absorver-se numa experiência estética, o riso como reacção em relação ao afastamento da realidade provocada por uma piada (cfr. Schutz e Luckmann, 1973:24). Ao projectar a sua acção, o agente cria um mundo, uma realidade específica, intersubjectivamente comunicável pela linguagem, passando, em seguida, ao mundo da atitude natural, onde seu projecto é apenas uma imagem mais ou menos nítida de fins e meios, que devem ser

conformados à tipicidade dessa realidade preponderante. Os projectos racionais de acção são, por conseguinte, distanciamos, desenraizamentos sucessivos que levam o agente a perceber, num universo possível, os processos que implementará em outra realidade. Nesse sentido, esta consideração de várias realidades também pode ser entendida como uma abertura a uma pluralidade de mundos possíveis. A existência de realidades múltiplas lembra-nos a existência de horizontes de possíveis no interior do mundo da vida e simultaneamente, abre portas à sua erosão pelo efeito da possível reflexividade.

Realidades múltiplas sociologicamente apreendidas.

De uma forma mais acentuadamente sociológica ou antropológica, Schutz chamará, por sucessivas vezes, de um outro modo, a atenção para o carácter poroso e aberto do mundo da vida. Com efeito, “as experiências típicas, as máximas e as intuições contidas na visão relativamente natural do mundo não são um sistema fechado, logicamente articulado” (Schutz & Luckmann, 1973: 8). Isto será analiticamente demonstrado através de um grande esforço teórico: referimo-nos, em concreto, aos estudos de teoria aplicada em que Schutz desenvolverá elementos interessantes que negam a existência de um mundo da vida «idealizado», encerrado ou num conformismo apático ou numa aceitação passiva. que seria o corolário da «atitude natural». Nessa medida, a experiência da emigração, apesar de descrita num estilo e num modo que remete para as ciências mundanas, contém em si uma específica intencionalidade fenomenológica. Como se demonstra no ensaio “The Stranger” o mundo da vida inerente ao grupo interno pressupõe um modo de conhecimento incoerente, só parcialmente claro e não completamente livre de contradições. Porém, estas características só se tornarão visíveis ao olhar do sociólogo ou do

estrangeiro porque os restantes, participantes no grupo, adquirirão esse conhecimento composto por normas, regras, valores, preconceitos e explicações como “a concepção relativamente natural do mundo” (cfr. Schutz, 1976: 96). Neste plano, a experiência linguística constitui-se o medium por excelência da assimilação que garante a adesão vivida a esta concepção. Porém, o facto de o grupo partilhar esta “concepção relativamente natural” assumindo, com razoável evidência, que « que até agora assim foi, assim continuará a ser» apenas revela que a estruturação do mundo social assenta num consenso que carece em si mesmo de qualquer força ontológica. Com efeito, Schutz, ao chamar a atenção para este aspecto passivo do estilo cognitivo do mundo da vida e da atitude natural, também chama a atenção para a dimensão subjectiva da constituição e introduz uma larga margem para abrir as portas à contingência social.

O reconhecimento explícito de uma certa contingência inerente aos mundos da vida deixa em aberto o caminho da reflexividade como um elemento essencial de superação do seu carácter coercivo. É nessa medida que Schutz não hesitará mesmo em afirmar que “o que está para além de qualquer questionamento até agora pode ser sempre posto em questão”(Alfred Schutz, 1975-b : 231). Com efeito, “o que é tido por garantido não forma uma província fechada, articulada inequivocamente e claramente arranjada. O que é tido por garantido dentro da situação predominante no mundo da vida está rodeado de incerteza” (Schutz & Luckmann, 1973: 9). Os actores sociais agem com base nos saberes adquiridos nas suas histórias efectivas, ou seja, de acordo com as suas situações biográficas determinadas. Estas sempre enfatizam determinadas possibilidades de acção em detrimento de outras, tornando os actores e intérpretes cegos para outros possíveis que podiam preencher as suas vidas. Porém, se a realidade é como é não é porque tem de ser assim _ porque dispõe de uma qualquer propriedade ontológica – mas sim graças a um consenso que se estabelece na vida quotidiana. Consequentemente o que é tido por garantido está contido dentro de horizontes explicatórios, horizontes que, todavia, apresentam

uma certa indeterminação. O acervo de conhecimentos (stock of knowledge) que pertence ao pensar dentro do mundo da vida não é para ser pensado como um contexto transparente na sua totalidade, mas antes como uma totalidade de «auto-evidências» mudando de situação para situação, constantemente posto em causa por um horizonte de indeterminação (cfr. Schutz & Luckmann, 1973:9).

Para além da relação entre ego e alter à luz do qual se estabelece grande parte da análise da intersubjectividade em Schutz, este tema é transposto para a análise da constituição das identidades colectivas a qual implica uma inquirição das relações entre grupos, a qual é assim susceptível de ser articulada em torno dos seguintes passos: a) Desde logo uma comunidade funda-se na familiaridade, na vivência da quotidianidade a qual pressupõe uma relação intersubjectiva entre os parceiros sociais nela integrados. Tal comunidade implica uma linguagem comum que constitui os limites de um mundo caracterizado por um sistema de relevâncias e de tipificações que lhe é específico; b) apesar do que fica dito em a) não é possível deixar de reconhecer que a existência de uma formação social comunitária implica, todavia, o confronto com a estranheza, com a comunidade que não partilha o mesmo mundo da vida nem se organiza em torno de um idêntico sistema de relevâncias e de tipificações. A afirmação de uma identidade implica uma consciência antropológica da estranheza: a existência de um outrem – ou no caso, das identidades colectivas, de um grupo externo – à luz do qual nos reconhecemos reciprocamente.; c) A relação com outrem é que impede a absolutização da concepção relativamente natural do mundo graças consequentemente ao surgimento de uma dimensão reflexiva

Um dos domínios mais insistentemente explorados pelos muitos admiradores da obra do autor será as reflexões de natureza estética. Com efeito, a existência do trabalho literário exige múltiplas realidades. Exige a presença da linguagem e da comunicação quotidianas , a

realidade do texto literário como sua modificação e, naturalmente, o mundo da experiência subjectiva do autor e do leitor. Nesse sentido, Schutz irá acentuar, aliás a estrutura comunicativa da obra de arte, como a coordenação de duas durações interiores num contexto linguisticamente estabelecido (Srubar, 1998: 86). Porém, qualquer forma de comunicação pressupõe um nível de relação pré-comunicativa da qual procede a comunicação. Neste sentido, há um nível tácito de interacção social pressuposta por todas as relações comunicativas. Há um limiar de compromisso comunicativo mínimo no início de qualquer processo comunicativo. Nesse sentido, Schutz fala de uma relação de sintonia mútua pela qual Eu e Tu se experimentam como nós. Neste sentido, Schutz socorre-se preferentemente do exemplo da música, porque a comunicação linguística introduz um estrato de interpretação que é tipicamente comunicação musical e que só serve para obscurecer o nível da comunicação pré-interpretativa (McDuffie, 1998: 95). Nas orlas [limites] da minha experiência, eu experimento-me a mim e a outro como parte de um nós, tal como Outrem. No limite, a relação de nós é actual, recíproca, simultânea e mutuamente reconhecida como uma relação que situa cada actor num presente vivido: uma corrente de experiência vivida no presente. Do mesmo modo, a comunicação de significados literários pressupõe um tipo de situação social derivada da “paramount situation” que é a relação face a face. O fruir do texto alcança uma orientação comunicativa para o autor. Comparada com “a relação-de-nós pura, a relação do leitor com o autor permanece parcial e intermediada, relação –para- Ti, uma relação social mediada por uma obra. Todavia, apesar da sua dependência de um agenciamento intermediário realizado pelo trabalho, a relação do leitor com o autor é fortificada pela busca por parte daquele de uma experiência intersubjectiva comum. Nesse sentido constata-se que as análises de teoria estética formuladas por Schutz estão profundamente interrelacionadas com o seu pensamento filosófico e sociológico noutras áreas.

A intersubjectividade constitutiva do mundo da vida

Um elemento decisivo do veemente diálogo que Schutz desenvolverá entre Husserl e o mundo da vida social, surgirá, a propósito de um tema fundamental para ambos: a presença de outrem. Admite-se, sem dificuldade que, por vezes, Schutz avança primordialmente na análise da consciência solitária sem qualquer referência ao mundo social. Todavia, trata-se de um procedimento intencionalmente abstracto com vista a clarificar o acesso à experiência subjectiva antes de exhibir os aspectos sociais inerentes a essa experiência. Na fenomenologia social, a intersubjectividade oferece-se como um pré-requisito para toda a experiência humana imediata no mundo da vida. Com efeito, para Schutz, a tematização da intersubjectividade em Husserl revela desde o início o carácter aporético do seu transcendentalismo. Por isso, colocando-se no plano das ciências culturais mundanas, Schutz vai tomar a intersubjectividade como um dado, um pressuposto ontológico. Schutz enfatizou claramente no *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* que mais do que dar uma resposta filosófica ao problema filosófico crucial que consiste em saber como é que nós sabemos que existem outros. Schutz está sobretudo preocupado com a forma como tomamos contacto com as experiências vividas de outrem uma vez assente como um postulado tido por adquirido a presença de outrem.

A resposta filosófica a este problema começa por notar o facto de que dentro da nossa corrente de consciência, cada um de nós encontra certas percepções entendidas como o mundo de outro, as quais interpretamos como tendo uma referência implícita à existência de outro (cfr. Schutz, 1967: 101). Fenomenologicamente, não estamos autorizados a assumir que estas percepções sejam uma evidência real da existência de outro. Porém, no plano da vida quotidiana e da atitude natural, já é tido como garantido pelo conhecimento do senso comum

que o mundo social é um mundo partilhado – idêntico para “mim”, para “ti” e para “todos nós”. O meu “aqui” é o teu “aí” e vice-versa. Mas podemos mudar de posições de tal modo que revelamos o carácter partilhado do nosso mundo. As pessoas agem supondo um mesmo universo existente para si e para todos. O mundo quotidiano, no qual os agentes interagem, implica uma crença ou atitude, intersubjectivamente compartilhada: a suposição de que todos percebem o mundo num mesmo plano comum e aceitando seus fatos como reais para todos os que nele estão. O carácter tido por adquirido desta crença na presença de outrem não é porém nem objecto de uma fundamentação transcendental à semelhança do que fez Husserl nem de uma auto-evidência, como parece resultar de Max Weber, na medida em que carece de indicações (Anzeichen) do significado pretendido pelo agente (Schutz, 1967: 21). No capítulo dedicado à intersubjectividade, Schutz não apresenta hesitações acerca do que pretende: “Á medida que prosseguimos da análise do mundo social, abandonamos o método estritamente fenomenológico. Começaremos aceitando simplesmente a existência do mundo social como ele já fora aceite na atitude do ponto de vista natural, seja na vida quotidiana seja na observação sociológica. Ao fazê-lo, devermos evitar qualquer tentativa para lidar com o problema do ponto de vista da fenomenologia transcendental” (Schutz, 1967: 97).

Assim, na análise que Schutz faz das estruturas do mundo da vida, as relações de orientação em relação a Outrem não podem ter a sua origem na duração interna de um Ego: é impossível propor qualquer análise da interacção social a partir de um Ego e de um Alter considerados à partida como separados entre si. O indivíduo, na atitude natural no mundo da vida, não está isolado. O seu próprio "eu" depende das relações que estabelece com os outros indivíduos. O elemento crucial para o entendimento do que vem a ser o mundo da vida quotidiana é o seu carácter pressuposto. A quotidianidade é colectiva e intersubjectivamente vivida. Para Schutz, “a capacidade de Outrem em responder às minhas acções, a reciprocidade de actos que daí resulta, é

o facto social primeiro e fundamental para a constituição de um ambiente comum” (Schutz, 1975 a : 144).

Contra a acusação frequente que é movida a Schutz de subjectivismo, a qual resultaria quer do individualismo metodológico de Weber quer da egologia transcendental de Husserl, haverá a salientar a ênfase conferida por Schutz à «We-Relation» como condição constitutiva para a relação recíproca entre Ego e Alter Ego.

Esta questão prende-se naturalmente com o problema do significado subjectivo atribuído à acção e que constitui o nó gordio de toda a teoria da acção social e da inquirição sistemática de Schutz faz a este conceito introduzido por Max Weber. Esta posição implica o reconhecimento da antecedência da sociabilidade intramundana em que os actores são dados uns aos outros nas relações de interacção. Assim, desde o início e mesmo no seu primeiro livro, Schutz parece afastar-se da solução husserliana para adoptar uma teoria do deciframento indiciário das expressões de outrem, em que se procede a uma interpretação dos seus movimentos como indício do sentido visado pela sua acção. Com efeito, a pessoa no estado natural percebe mudanças no objecto externo que é conhecido como corpo de outro e interpreta essas mudanças exactamente como interpreta mudanças em objectos inanimados, ou seja através do recurso às suas próprias experiências já vividas dos eventos e processos em questão. Ao fazer isso, o intérprete não vai além da esfera de atribuição de significado empreendida dentro da esfera da sua consciência solitária. A transcendência dessa esfera só se verifica, para Schutz, quando os processos e eventos percebidos vêm a ser vistos como experiências vividas pertencentes a outra consciência dotada de uma estrutura semelhante à minha. Neste caso, os movimentos corporais do outro já não são percebidos como a vivência de Ego desses movimentos, dentro da sua corrente de consciência. Fica claro que, em simultâneo à experiência que Ego tem de Alter, existe a experiência que pertence a este último e que faz parte da sua corrente de consciência. Quando se assiste ao corte de madeira por parte de um lenhador podemos apenas estar a perceber o acontecimento externo (o

machado a partir a árvore e esta, depois, a partir-se em pedaços), podemos estar a perceber as mudanças no corpo de outra pessoa, as quais surgem como indicações de que ela está viva e consciente. Porém, neste segundo caso, tudo o que ele está a fazer é a identificar o corpo como o de um ser humano, a notar o facto de que esse corpo muda e o modo como muda. A compreensão genuína de outra pessoa só acontece quando o centro de atenção diz respeito as experiências vividas pelo lenhador como actor. Será que o lenhador está agir de acordo com um projecto que formulou anteriormente? Se sim, qual é esse projecto? Qual o motivo que o impele? Nesta compreensão genuína os factos externos e os movimentos do corpo são percebidos como indicações (Anzeichen) das experiências vividas pela pessoa observada. “Tais mudanças são entendidas como indicações da vida interior de outra pessoa , porque o seu corpo não é uma mera não é um mero objecto físico, como um pau ou uma pedra, mas um campo de expressão para a experiência viva dessa unidade psico-física que chamamos de outra pessoa” (Schutz, 1967: 22; 110).

Do mesmo modo, quando se lança a atenção para um caso em que se usam signos, nomeadamente palavras, o observador pode dirigir a sua atenção para o corpo de quem fala, determinando se está efectivamente diante de uma pessoa e se os movimentos das pessoas são acções; para a percepção do som, a fim de descortinar se está efectivamente a ouvir uma pessoa ou uma gravação; para o padrão dos sons que estão a ser produzidos, a fim de os ordenar dentro de um determinado código, como signos com significados determinados. Em qualquer dos casos está-se apenas diante de auto-interpretações (no último caso, está-se apenas diante do significado da palavra e não e com o significado do utilizador da palavra). Porém, a observação genuína só ocorre quando se vê o significado da palavra como uma indicação (Anzeichen) das experiências subjectivas de quem fala ou seja quando se interpreta o significado como aquilo que quis dizer quem fala ou como aquilo que quis fazer quem agiu. Assim, genericamente, Schutz afirma que compreender a outra pessoa , implica

captar as coisas das quais as manifestações exteriores são indicações, o que remete para os contextos de significado próprios das outras pessoas (Schutz, 1967: 107-113). Nesse sentido, graças às indicações que me são fornecidas seja pela linguagem seja pelo campo de expressão das indicações fornecidas pelos movimentos corporais posso compreender que uma pessoa esteja zangada mas não compreender o que a sua ira e zanga representam para ela subjectivamente (Schutz, 1967: 26).

O momento charneira do desenvolvimento das posições de Schutz no sentido um afastamento em relação a Husserl dá-se na viragem dos anos trinta para os anos quarenta com o delinear de traços cada vez mais visíveis de uma «fenomenologia do mundo quotidiano» que assume uma cada vez mais decidida viragem sob influência do pragmatismo americano. O III Congresso Internacional de Fenomenologia de Royaumont realizado em 1958 será a ocasião para Schutz reafirmar de forma decidida e através de um texto essencial *Transcendental intersubjectivity in Edmund Husserl* a convicção de que a intersubjectividade e a sociabilidade não são em caso algum pensáveis no quadro das *Meditações Cartesianas* e da *Krisis*. Este ensaio representa por um lado, a continuação do diálogo de Schutz com Husserl até ao fim da sua obra. Porém, assinala, também, a enfatização da ruptura definitiva com o pensamento husserliano sobre a constituição de *Outrem*.

A análise schutziana exige uma solução que ultrapassa os dilemas husserlianos tal como se exprimem de modo exemplar na *Quinta Meditação Cartesiana*: A questão que se coloca é a de saber onde se encontra o fundamento desta alteridade, deste elemento estranho ao eu que toma a forma de *outrem*. No dizer de Husserl, “é necessário dar-se conta do sentido da intencionalidade implícito e explícito, no qual sobre o fundo do nosso eu transcendental, se afirma e manifesta o alter ego. É necessário ver como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que «motivações» o sentido do alter ego se forma em mim e, sob diversas categorias de uma experiência concordante de *outrem*, se afirma e justifica como

«existente» e até à sua maneira, como se sendo presente «ele próprio»” (Husserl, s/d: 116).

Este questionamento surge em Husserl como um «problema especial» que implica uma «teoria transcendental da experiência de outro» e, conseqüentemente, as bases de uma teoria transcendental do mundo objectivo (cfr. Husserl, s/d: 118). Toda a reflexão husserliana sobre a intersubjectividade trata em suma de tornar inteligível o modo pelo qual o meu ego transcendental pode constituir em si outro ego transcendental e como pode, a partir daí como pode constituir uma pluralidade de outros egos (cfr. Schutz, 1975 b: 54)

No seu ensaio, Schutz reflecte longamente sobre o passo proposto na Quinta Meditação, de um modo que, aliás levará Jan Patočka a referir-se a este ensaio como a exposições crítica mais completa das aporias da concepção husserliana de intersubjectividade (Cfr. Jan Patočka apud Cefäis, 1998:78). Começa por descrever como, aos olhos de Husserl, permanecem ao longo da epoché significados com referências intersubjectivas que tornam necessária uma exclusão metodológica que se traduz numa segunda epoché realizada dentro da esfera egológica, a qual é já resultado de uma redução fenomenológica anterior. Nesta segunda epoché “abstráimos as funções constitutivas da intencionalidade que se referem directa ou indirectamente às subjectividades estranhas (...)” (Husserl, s/d: 119). Assim, procede-se a uma abstracção de tudo quanto seja outro para além de mim mesmo, o que compreende não apenas os Outros como seres vivos mas tudo quanto se refere às outras mentes como sejam os objectos culturais que determinam ou co-determinam o mundo. Depois da realização desta segunda epoché, só restam em campo as intencionalidades constitutivas do meu próprio ego. Todo o campo da experiência transcendental do ego é então dividido em duas partes ou estratos: a) a esfera que pertence propriamente ao ego; e b) a esfera do que não é propriamente do ego.

Para Schutz, a determinação negativa da esfera do que pertence ao ego pela esfera do que não pertence ao ego é fonte de várias dificuldades, das quais se destacam algumas:

a) desde logo, na segunda epoché, procede-se à “redução do meu ser à minha esfera transcendental própria ou ao meu eu próprio transcendental e concreto, através de uma abstracção exercida a propósito daquilo que a constituição transcendental me apresenta como estranho a mim próprio” (Husserl, s/d: 120). Ora, dentro da esfera transcendentalmente reduzida seria necessário identificar o que não seria propriamente do ego de tal modo que se tornasse possível dele abstrair.

Uma dificuldade particular reside, aos olhos de Schutz, na distinção entre aquilo que é a nossa consciência do que não pertence propriamente ao ego e a nossa consciência da subjectividade de outros. Na nova epoché, a consciência do que não pertence propriamente ao ego pertenceria à esfera do ego enquanto a consciência da subjectividade de outros pertenceria à esfera do que é alheio ao ego. Schutz sustenta que a diferenciação dificilmente pode ser mantida porque normalmente as nossas experiências do que não pertence propriamente ao ego são instituídas no mundo natural como produto da subjectividade de outros (cfr. Schutz, 1975 b: 58-61).

b) depois da segunda redução urge perceber a constituição do Outro dentro da esfera reduzida, processo em que intervém a reflexão sobre o corpo. A argumentação de Husserl prossegue pela afirmação de um reconhecimento que ocorre quando se transfere o sentido “outro corpo orgânico “ para outro. Pode-se então verificar que o outro corpo orgânico é idêntico ao do próprio se continuar a manifestar um comportamento coerente com aquele que se poderia esperar de um orgânico. (cfr. Husserl, s/d: 124). Husserl postula a hipótese que, caso um corpo que seja semelhante ao meu corpo orgânico, entre no meu campo perceptual, então por uma transferência de sentido, mais particularmente do sentido «outro corpo orgânico» atribui-se-lhe este mesmo sentido a partir do meu próprio corpo (cfr. Schutz, 1975 b: 62).

Schutz discorda desta transferência de sentido, uma vez que se experimenta o corpo de outrem a partir de fora, ou seja de modo diverso do nosso corpo o qual é dado interiormente. “O outro corpo é visualmente percebido mas o meu corpo não é, por regra, visualmente percebido por mim. Mesmo que o seja, é –o apenas parcialmente. Ele é-me presente através da percepção interior das suas fronteiras e através da experiência cinestésica do seu funcionamento. É então presente precisamente de um modo que é tão dissemelhante quanto possível da percepção externa de um corpo animado diferente do meu e deste modo não pode nunca conduzir a uma experiência análoga” (Schutz, 1975 b: 63).

Schutz sugere ainda, na sua sistemática refutação de Husserl que a verificação através do qual se define comportamento coerente se rege por expectativas sociais acerca do comportamento dos corpos: “a ideia de congruência pressupõe já que o comportamento dos outros pode ser tipificado de acordo com padrões de normalidade, a qual todavia deve ser baseada em contextos funcionais de outras subjectividades e, como tal, deveria ter sido posta em parênteses pela segunda epoché” (Schutz, 1975 b: 66).

c) Finalmente, Schutz questiona a possibilidade de o caminho seguido por Husserl poderia alguma vez à experiência da comunidade transcendental de que falava. Na Quinta Meditação Cartesiana estabelece-se, com efeito, a existência de uma comunidade entre o meu Eu e o outro Eu, que permite falar-se de um primeiro nível de comunidade, a partir do qual a análise de níveis superiores se torna comparativamente menos custoso (cfr. Husserl, s/d: 164). Assim, de uma comunidade de homens, na qual eu e cada outro somos homens entre homens, deriva no concreto transcendental, uma comunidade ilimitada de mónadas que designamos por intersubjectividade transcendental, a qual é constituída em mim a partir das fontes da minha própria intencionalidade; as comunidades sociais concretas, o mundo cultural, etc. Para Husserl o sentido de “homem” entendido

mesmo no plano individual transporta consigo o sentido de pertença a uma comunidade.

Céptico quanto a esta derivação de comunidades superiores, Schutz interroga-se acerca de como pode a mónada entrar numa relação transcendental com outrem. Por outro lado, afirma que a explicação de Husserl não conduz a uma comunidade transcendental a não ser que esta se entenda, contrariamente ao sentido próprio da ideia de comunidade, como uma comunidade para mim e outra comunidade para outrem sem que as duas coincidam (cfr. Schutz, 1975 b : 76). Uma comunidade tal como é pensada por Husserl não seria mais do que uma pluralidade de egos transcendentais no ego primordial, o do filósofo que realiza a epoché. Daqui resulta um criticismo que percorre o texto schutziano: “como pode o filósofo isolado, o observador transcendental não participante que realiza a epoché meditar com outrem? Como se pode realizar a epoché em comunidade com outros” (Schutz, 1975 b: 80). Dito de outra maneira, como é que a objectividade do mundo como um mundo para todos e a existência de Outros pode ser estabelecida dentro do «cosmos egológico» definido por Husserl? Ou dito de outro modo, como é que é possível derivar a intersubjectividade do mundo das intencionalidades da minha própria vida consciente ? (cfr. Schutz, 1975 b: 57).

Finalmente, Schutz conclui pela existência de uma dificuldade acrescida relacionada com a estrutura do mundo social: Husserl toma por modelo da situação social o caso da presença real dos participantes numa comunidade de tempo e de espaço, esquecendo que existem zonas do mundo social como o mundo dos predecessores e dos sucessores.

Schutz concluí pois que a intersubjectividade é uma questão da vida quotidiana para ser descrita e não para ser constituída dentro de uma esfera transcendental de consciência auto-reflectida. “A tentativa de Husserl para abordar a constituição da intersubjectividade transcendental em termos de operações da consciência do ego transcendental não foi bem sucedida(...) a intersubjectividade não é um

problema de constituição que possa ser resolvido na esfera transcendental mas é antes um dado do mundo da vida” (Schutz, 1975 b): 82).

Schutz argumentou, ao longo da sua obra, que a instauração de um laço entre Ego e Alter Ego requer como condição de possibilidade uma possibilidade de encontro com outro formulado no plano da vida mundana e não no plano da redução. “O objecto que estudaremos é o ser humano que olha para o mundo do ponto de vista da atitude natural. Nascido num mundo social, ele aproxima-se do seu semelhante e toma a sua existência por adquirida sem a questionar, do mesmo modo que toma por adquirido a existência de objectos naturais que ele encontra. A essência da sua assunção acerca do seu semelhante pode ser colocada através da seguinte fórmula: o Tú (ou Outra Pessoa) é consciente e a sua corrente de consciência é de natureza temporal, exibindo a mesma forma básica que a minha” (Schutz, 1967: 98).

Nesta teoria, o Outro é percebido como Outro Eu psico-físico: “Não só percebo os movimento do seu corpo como tais mas também como sinal de que o outro têm vivências que expressa através destes movimentos. O meu olhar intencional dirige-se através da minha percepção dos seus movimentos do corpo às suas vivências subjacentes por eles significadas.” (Schutz, 1967: 100). A operação que implica uma compreensão sistemática do outro consiste, afinal, na apreensão da simultaneidade dos dois correspondentes fluxos de consciência: “com um só olhar posso captar aquelas vivências que o Tú não tinha ainda notado e que para Tú são ainda pré-fenómicas e indiferenciadas (...) Posso observá-las enquanto são levadas a cabo. Isto, implica, por sua vez, que Tú seja, em certo sentido, simultâneo comigo, que coexistamos, que as nossas respectivas correntes de consciência se intersectem.” (Schutz, 1967: 102). Esta simultaneidade significa uma afirmação básica e necessária de que o teu fluxo consciente tem uma estrutura análoga à minha: “O que queremos dizer, pois, com a similitude das duas durações ou fluxos conscientes é sensivelmente que se dá o fenómeno de envelhecer juntos” (Schutz,

1967: 162). Com efeito, “o facto de eu poder captar a corrente de pensamento do Outro, quer dizer a subjectividade do AlterEgo, em seu presente vivido, enquanto não posso captar o meu próprio Eu a não ser por meio de reflexão no passado , leva-nos a uma definição de Alter Ego: o Alter Ego é a corrente de pensamento subjectiva que pode ser vivenciada no seu presente vivido. A fim de pô-la à vista não precisamos parar ficticiamente a corrente de pensamento do Outro nem precisamos transformar os seus «Agora» em «Agora Mesmo». Ela é simultânea à nossa própria corrente de consciência, compartilhamos o mesmo presente vivido(...). O Alter Ego, portanto, é a corrente de consciência cujas actividades posso captar, no seu presente, através das minhas próprias actividades simultâneas” (Schutz, CP I: 155). Esta tese «implica que essa corrente de pensamento que não é a minha revela a mesma estrutura básica da minha consciência. Isso significa que o Outro é capaz, como eu, de pensar e de agir; (...) que, de modo análogo ao da minha própria vida consciente, a dele mostra a mesma estrutura do tempo, junto com as experiências específicas de retenções, protensões, reflexões e antecipações a ela ligadas , e seus fenómenos de memória e atenção, núcleo e horizonte de pensamento e todas as suas modificações. Significa ainda que o Outro pode como eu, viver nos seus actos e pensamentos, dirigidos para os seus objectos , ou voltar-se para o seu próprio Agir e pensar; que pode vivenciar o seu próprio Eu somente modo praeterito, mas que pode ver a minha corrente de consciência no presente vivido; conseqüentemente, que possui a experiência genuína de envelhecer comigo, como eu sei que faço com ele” (Schutz, CP I, 157-179).

Por isso, um dos requisitos necessários para que tenha lugar esta experiência de outro é a presença deste; o contacto imediato com outra pessoa é imprescindível para conseguir a compreensão daquilo de que falamos.”Se alguém está a falar comigo tenho consciência das suas palavras mas também da sua voz. Interpreto as mesmas da mesma maneira que interpreto as minhas vivências . Porém, o meu olhar vai para além desses sintomas externos ao mundo interior da pessoa que

me fala. Qualquer que seja o contexto de significado a que alude quando experimenta estas indicações externas, a sua validade deriva de um contexto de significado na mente de outra pessoa” (Schutz, 1967: 104). Nestas circunstâncias, apesar das diferentes interpretações, não se pode objectar, ao menos no mundo da atitude natural que existem objectos no mundo exterior e que existem para todos. Com efeito, a genuína compreensão do Outro relaciona-se com a simultaneidade das consciências numa relação típica classificada “relacionamento de nós”. Neste domínio das divergências com Husserl, particularmente visíveis no campo da intersubjectividade, será de chamar a atenção para a utilização de fontes diversas, designadamente a apropriação que Schutz faz de Max Scheler através de uma afirmação primordial do nós fundadora de toda a comunidade que se traduz no conceito de “we-relation” (relacionamento do nós). Como já afirmamos a propósito das diferentes estruturas do mundo da vida, Schutz distingue entre “thou-relation” (relacionamento com tu, talvez melhor dito em português relacionamento contigo) e “we-relation” (relacionamento do nós). A primeira pode ser recíproca ou unilateral. É possível que eu me vire para ti (Schutz usa a segunda pessoa familiar em conformidade com o seu conceito principal *Du-Einstellung* ou seja *thou-orientation*) enquanto tu não prestes atenção à minha existência. Com efeito o facto de eu te ver como um semelhante não quer dizer que eu seja um semelhante para ti, a não ser que estejas consciente de mim. No caso de esta relação (*thou-relation*) ser recíproca surge uma relação social que se designa pela expressão “we-relation”, e que designa a única situação em que posso partilhar a vida consciente de outro homem. Para Schutz, “não podemos ser pessoas para Outros, nem sequer para nós próprios, se não pudermos encontramos com Outros um ambiente comum como correlato da nossa correlação intencional das nossas consciências vivas (...). A sociabilidade é constituída por actos comunicativos nos quais o Eu se vira para outros apreendendo-os como pessoas, e ambos estão conscientes disso” (Schutz, 1975 b : 29; cfr. Schutz, 1967: 167-171; . Schutz & Luckmann, 1973: 63). Esta é uma

verdadeira experiência fundadora: há uma experiência de nós que é a primeira apreensão do mundo dos outros pelo entendimento na qual não distingo a minha identidade da de Outro e a partir da qual se constrói a diferenciação das individualidades. Nesta relação, o Outro não é convertido em objecto de pensamento porque fazê-lo seria colocá-lo fora da relação: a experiência do Outro não é uma dedução mas uma experiência (Schutz, 1967: 165; 168). Nesta relação de nós apercebo-me que Outrem está atento aos meus gestos e às minhas palavras como eu estou atento aos seus gestos e às suas palavras, o que dá lugar a uma circularidade ininterrupta de “eu apercebo-me de que te apercebes que eu me apercebo”. Neste mundo, o mundo da vida, a intersubjectividade constrói-se por meio de actos expressivos e interpretativos, originando esse lugar comum no qual todos se entendem porque possuem as mesmas referências.

Assim, pode-se dizer que há na atitude natural uma certeza que o Alter Ego é um Ego para si mesmo, que o Ego aparece como um Ego a Alter Ego, que o Alter Ego apreende as suas experiências de modo similar ao Ego. Este conjunto de certezas não implica, que eu possa apreender exactamente a experiência subjectiva de outrem. “o significado pretendido é essencialmente subjectivo e é em princípio confinado com a auto-interpretação da pessoa que vive através da experiência destinada a ser interpretada.” (Schutz, 1967: 99). Apesar disso, tal reparo não nos conduz à negação da possibilidade de uma sociologia interpretativa. Na verdade, o que Schutz pretende afirmar não é, exactamente, que as experiências de outrem e o seu significado sejam inacessíveis a mim. O que ele pretende afirmar é que o significado atribuído pelo agente e pelo observador à acção não podem coincidir exactamente. Assim, na resolução deste problema, Schutz apoia-se antes na presunção de que as experiências vividas seriam aproximadamente as mesmas se procedesse a uma troca de posições. Esta presunção consiste no chamado postulado das expectativas recíprocas: “Na atitude natural do pensamento do senso comum quotidiano, tenho como pressuposto o facto de que existem pessoas

inteligentes, meus semelhantes. Isso implica que os objectos do mundo são em princípio acessíveis ao seu conhecimento, ou seja conhecidos delas ou passíveis de vierem a ser conhecidos dessas pessoas. Isso eu sei e vejo como pressuposto fora de questão. Mas também sei e vejo como pressuposto que o «mesmo» objecto deve significar alguma coisa diferente para mim diferente do que significa para qualquer dos meus semelhantes” (Schutz: CP I: 5). Tal diferença resultaria do seguinte: a pessoa que está «aqui» encontra-se a uma distância dos objectos e vivência alguns aspectos particulares desses objectos de um modo diferente da que está «ali». Por outro a situação biográfica determinada de cada um, os objectivos a que propõem, e o sistema de relevâncias que determina o que é importante para cada um, têm de ser diferentes para cada um.

Em face desta dificuldade, a questão que se coloca é a de saber como é que o paradigma do senso comum ultrapassa a diferença de perspectivas individuais , tornando possível a sociabilidade. Tal é conseguido através de duas fórmulas ideais básicas: Em primeiro lugar, “a fórmula básica da possibilidade de troca de pontos de vista: tenho como pressuposto – e suponho que o mesmo aconteça como meu semelhante – o facto de se eu trocar de lugar com ele , de modo que o seu «aqui» se torne o meu , eu estaria à mesma distância das coisas e as veria com a mesma tipicidade com que ele as vê no presente; além disso, estariam ao meu alcance as mesmas coisas que estão agora ao dele (E tudo isso, vice-versa)”; em segundo lugar, “a fórmula ideal da congruência do sistema de relevâncias: até evidência em contrário tenho como pressuposto – e suponho que mesmo aconteça com o meu semelhante – que as diferenças de perspectivas que se originam da minha e da sua situação biográfica determinada são irrelevantes para o propósito à mão de cada um de nós, e que eu e que ele, que “Nós”, assumimos que ambos escolhemos e interpretamos os objectos comuns, reais ou potenciais e seus atributos de uma maneira idêntica ou, pelo menos, «empiricamente idêntica», isto é idêntica para todos os objectivos práticos”(Schutz, CP I: 6).

Schutz sublinha o carácter idealizado destas tese ao mesmo tempo que detecta a sua importância para a vivência de uma sociabilidade comum: “É óbvio que ambas as fórmulas ideais, a da possibilidade de troca de pontos de vista e a da congruência de sistemas de relevância –juntas constituindo a tese geral da reciprocidade de perspectivas – são construções tipificadas de objectos de pensamento que resultam de objectos de pensamento da minha experiência particular e de meu semelhante. Através da operação dessas construções do pensamento do senso comum presume-se que o sector do mundo por mim tido como pressuposto também é tido como pressuposto por você, indivíduo, meu semelhante, e ainda que é tido por pressuposto por «Nós». Porém, esse «Nós» não inclui apenas o meu semelhante mas «toda a gente que nos pertence», ou seja todos aqueles cujo sistema de relevâncias seja substancialmente (ou suficientemente) congruentes com o seu e o meu. Assim, a tese geral da reciprocidade de perspectivas leva à apreensão dos objectos e de seus aspectos realmente conhecidos por mim e potencialmente conhecido por vocês como conhecimento de todos. Esse conhecimento é concebido como sendo objectivo e anónimo, precisamente desligado e independente da definição de situação de meu semelhante, das circunstâncias biográficas únicas minhas e dele e dos propósitos à mão reais e potenciais envolvidos” (Schutz, CP I: 5-7).

Se reparáramos toda esta problemática – aqui apenas abordada dada a densidade e volume que ela adquire na obra de Schutz – ganha uma incidência transversal em relação a numerosos itens da obra Schutziana, ela dificilmente decomponível em itens pela carácter interrelacionado, embora formalmente fragmentado, das suas obsessões.

A questão da intersubjectividade em Schutz diz respeito, pelo menos, a três níveis de análise: o primeiro nível de análise diz respeito às estratificações fundamentais do mundo da vida; o segundo nível de análise diz respeito ao ponto de vista relativamente natural de um

grupo; e terceiro ao o conhecimento dos motivos concretos da acção de outrem, que diz respeito a uma teoria da acção social.

A primeira diz respeito às estruturas espaciais, temporais e sociais básicas da nossa experiência na vida quotidiana nos termos das quais o mundo adquire a sua estrutura significativa, isto é passa a fazer sentido para mim. Neste plano, o lugar ocupado pelo corpo do actor social é o meu «aqui» a partir do qual todo o resto do mundo é visto como «ali». Ou seja, a experiência do mundo organiza-se em torno de mim mesmo como centro. Ou seja, em termos schutzianos, o corpo é visto como o zero de um sistema de coordenadas que permitem a orientação no mundo. . Através desta experiência do corpo como o fundamental “aqui” o mundo organiza-se em sectores «ao meu alcance» ou »potencialmente ao meu alcance». O mundo que se encontra ao meu alcance imediato é aquela parte da experiência que é acessível através da manipulação táctil, da visão, da audição. O mundo que se encontra potencialmente ao meu alcance consiste seja num mundo que já esteve e pode vir a estar de novo efectivamente ao meu alcance quer num mundo que nunca esteve ao meu alcance mas que poderá vir a estar. Em suma, a experiência espacial através do meu corpo não é um espaço objectivo mas é um espaço vivido de orientação. Explicando as estruturas espaciais do mundo, é feita uma referência implícita à estrutura temporal do mundo experienciado. Refere-se um mundo que se encontra ao alcance, um mundo que esteve ao alcance, e um mundo que nunca esteve mas poderá estar futuramente ao alcance do sujeito. Assim, as estruturas espaciais do mundo podem ser ditas como tendo os seguintes correlatos temporais na consciência: o mundo ao meu alcance – a fase presente da corrente da consciência ; o mundo que pode ser recuperado de modo a estar de novo ao meu alcance – a memória; o mundo que pode efectivamente vir a estar ao meu alcance - a expectativa. Do mesmo modo, as estruturas sociais do mundo da vida estão assim relacionadas com as estruturas espaço-temporais atrás descritas. Correspondendo ao mundo que se encontra ao meu alcance imediato encontra-se a relação

de nós conosco mesmos, a qual implica a partilha com os nossos co-associados, diante dos quais nos encontramos presentes face-a-face. Correspondendo ao mundo que está ao meu alcance mediato está o mundo dos contemporâneos que co-existem comigo sem que estejam presentes face-a-face. Este mundo compreende um mundo de “relacionamentos de nós” que podem ser lembradas de modo a poderem ser retomadas com diferentes graus de probabilidade e, ainda, um mundo de relações com outros, que sem nunca terem participado de “relações de nós” com o sujeito, podem, no entanto, vir a fazê-lo no futuro. Fora deste núcleo central está o mundo dos predecessores e dos sucessores cujos sujeitos não partilharão nem o tempo nem o espaço com o sujeito.

O segundo nível de análise da intersubjectividade diz respeito à visão relativamente natural do grupo, ou seja à sua experiência sedimentada do mundo tida por adquirida e comumente partilhada, com base na qual cada sujeito organiza a sua experiência como membro do grupo. Ou seja, passa pela definição da posição de outro no interior do grupo social e pela análise do modo como entendemos o outro como membro do grupo.

Finalmente, o terceiro nível de análise da intersubjectividade diz respeito à compreensão dos motivos da acção de outrem, cuja análise passa por uma detalhada discussão da teoria da motivação em Max Weber. Aqui o problema passa fundamentalmente por saber o modo como o sujeito conhece os motivos do outro para agir do modo age. Obviamente que tais motivos exigem a compreensão prévia da concepção relativamente natural do mundo, composto de tipificações comuns, graças às quais eu entendo as minhas acções e acredito entender as de outros.

Schutz procede, afinal, a um alargamento da ideia de consenso e de compreensão subjacente ao pensamento weberiano, tentando demonstrar que no mundo da vida os agentes partem de conexões recíprocas de sentido, agindo e pensando como se estivessem no lugar de todos os outros, isto é partindo do princípio que todos atribuem às

acções praticadas pelo agente um significado idêntico ao atribuído por este. Schutz encontrou afinal em Weber e nas Ciências Sociais o caminho para a intersubjectividade que em Husserl obtinha escassa solução. Assim, a estrutura fundamental do mundo da vida é ser partilhada por agentes acerca dos quais posso obter conhecimento das suas experiências vividas e que, podem, por sua vez fazer o mesmo em relação às minhas experiências. Da mesma forma, os objectos do mundo exterior revestem-se de um significado idêntico para mim e para os outros, uma vez que surgem dentro de um mesmo quadro de interpretação (Schutz e Luckmann, 1973: 4-5). No fundo é a certeza de que o mundo da vida é um pressuposto que existe antes de mim e vai continuar depois de eu desaparecer que sustenta a história dos meus predecessores, a possibilidade de interacção com os contemporâneos e consociados e os projectos que os afectarão assim como a meus sucessores. O mundo quotidiano exige assim a crença partilhada intersubjectivamente de que todos estão a compreender o mundo num plano comum, aceitando os seus factos como reais para todos os que nele interagem. Este universo de partilha de significados – um universo intersubjectivo e comunicacional como o mundo da vida – será a província de significado onde a actualidade das relações sociais está mais afastado do mundo da subjectividade pura e será desenvolvido de um modo que constitui um aprofundamento de algumas intuições weberianas à luz de uma síntese criativa com Husserl.

Dos dados imediatos da consciência à reflexão: entre Bergson e Husserl

É extremamente difícil pensar-se sobre Schutz sem ter em conta a importância que o trabalho de Henri Bergson teve entre as suas

influências intelectuais, apesar das hesitações que continuamente produziu. Num extracto de uma carta de Schutz dirigida a Kaufmann onde se rememoram os anos de aprendizagem juvenil diz-se explícita e textualmente o seguinte: “ (...) a maior influência era exercida pela filosofia de Henri Bergson” (Grathoff, 1977:5).

Encontramos referências significativas a Bergson em ensaios como «Concept and theory formation in the social sciences choosing among projects of action» (cfr. Schutz, 1975 a: 48-66); «Symbol, reality and society» (cfr Schutz, 1975 a: 287-356) e, de uma forma muito detalhada em “Phenomenology of Social Reality” e particularmente num livro mercedora de uma consideração mais atenta chamado “Life forms and meaning structure” (Schutz, 1982).

Henri Bergson teve uma influência decisiva no período que medeia entre 1890 e as primeiras décadas do século, participando de um espírito de época muito divulgado de contestação em relação ao positivismo. Les Donnés Imediats de la conscience e Matiere et Mémoire foram os trabalhos que mais directamente terão influenciado Schutz (cfr. Algarra, 1993: 37). Em França, Bergson tornara-se um adversário de eleição de Durkheim. Enquanto um lutava pela extensão do método das ciências naturais à área dos estudos humanos e sociais, Bergson regressava aos dados imediatos da consciência e alertava para o facto de que uma ciência puramente intelectualista nunca permitiria aceder à vivência imediata da existência humana.

Em face do debate que ocorria no contexto académico e intelectual alemão, a filosofia de Bergson parece ter dado a Schutz argumentos adicionais para ter em conta a sua própria visão do mundo social, tendo em conta os significados subjectivos. A tentativa de Schutz levar por diante uma teoria do sentido que substituísse o que ele considerava ser a insuficiência filosófica de Max Weber passou, pois em primeiro lugar por Bergson. Reagindo contra apreciações positivistas que reduziam a experiência ao que o método de observação científica

natural considerava tolerável, Schutz ensaiou proceder à abordagem da experiência pré-científica que precede a compreensão conceptual. Ao mover-se nesse terreno, Schutz moveu-se sobre a questão essencial que o motivaria ao longo da sua metodologia das Ciências Sociais, que seria a de saber como aceder ao pré-conceptual sem o conceptualizar. Este problema é, de certo modo, paralelo ao problema que consiste em alcançar o presente da experiência contínua da duração uma vez que só podemos falar dele detendo o seu fluxo – que todavia só se pode realizar no plano da memória. Schutz terá iniciado o seu percurso bergsoniano exactamente por entender que Bergson teria sido o primeiro filósofo a aperceber-se da diferença entre o fluxo contínuo da pura percepção que nos rodeia – *durée* – e a reflexão graças à qual introduzimos as acções e os objectos percebidos nos nossos esquemas conceptuais. Com efeito, “o primeiro filósofo que forçou a filosofia moderna a aceitar esta diferença básica entre as experiências como tais e a reflexão acerca das experiências – uma diferença importante por muitas razões – foi Bergson” (Schutz, 1982: 32).

Na verdade, era já a inquietação que motivava Schutz de encontrar uma fundamentação subjectiva para a acção humana que transpusesse as limitações do pensamento de Weber - designadamente quanto à precisão e clarificação do conceito de significado – sem com isso obstar à construção de um pensamento autenticamente científico.

Concordando com Bergson, Schutz apropriou-se da noção de corrente da consciência ou *durée* e contrasta-a com o tempo homogéneo que se espacializou, se quantificou e se tornou descontínuo (cfr. Schutz, 1979: 60). Bergson era uma via possível para a compreensão da vida do homem na sua consciência que Schutz considerava essencial para falar da compreensão subjectiva, essencial para o seu percurso de análise sociológica (cfr. Algarra, 1993, 38). Para Schutz, era óbvio que existia algo de inacessível na verdadeira experiência: “a reflexão não é capaz de reconstituir a experiência” (Schutz, 1982: 31).

A intuição dos dados imediatos da consciência, uma preocupação essencial da psicologia e filosofia bergsonianas, fornecia a Schutz uma imensidão de possibilidades dado que, aos olhos de Bergson, havia uma diferença essencial entre os fenómenos da consciência e os fenómenos do mundo exterior, que fundamentava a especificidade do estudo de cada um deles: a intensidade dos sentimentos afigurava-se como impossível de ser medida da mesma forma que a extensão dos corpos ou qualquer outra medida de grandeza aplicada ao mundo físico. “Se é verdade que a linguagem exige que nós estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objectos materiais” se é verdade que “esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maior parte das ciências”, não deixa de ser menos verdade que aos olhos de Bergson esta atitude corre o risco de levantar dificuldades insuperáveis que provém de uma obstinação em justapor no espaço o que não ocupa espaço. (cfr. Bergson, 1970: 8)

Com efeito, “quando se diz que um número é maior do que outro ou que um corpo é maior do que outro, sabe-se bem do que se fala. (...) Mas como é que uma sensação mais intensa poderá ela conter uma sensação menos intensa?” (Bergson, 1970: 11). Daqui resulta para Bergson uma distinção clara: “Quando falamos de objectos materiais, fazemos alusão à possibilidade de os ver e de os tocar; ou seja localizamo-los no espaço. (...) Não se passa o mesmo se consideramos os estados puramente afectivos da alma Aqui, não sendo mais os termos dados no espaço, não poderemos mais contá-los a não ser através de um qualquer processo de figuração simbólica”. Há duas espécies de multiplicidade: a dos objectos materiais, que origina imediatamente um número, e a dos factos de consciência que não pode adquirir a forma de um número sem a intermediação de uma qualquer representação simbólica, onde intervém necessariamente o espaço (cfr. Bergson, 1970: 50-51). Ora isto origina uma dificuldade: “Se para contar os factos da consciência, nós devemos representá-los

simbolicamente no espaço, não é verosímil que essa representação espacial modifique as condições normais da percepção interna? Deste modo, a projecção que nós fazemos dos nossos estados psíquicos no espaço para formar uma multiplicidade distinta deve influir sobre os próprios estados, e dar-lhes na consciência reflectida uma forma nova que a percepção imediata lhes não conferia. Reparemos que, logo que falamos de tempo, nós pensamos a maior parte das vezes num meio homogéneo onde os nossos factos da consciência se alinham, se justapõem como no espaço (...) Ora o tempo assim compreendido não será para a multiplicidade dos nossos estados psíquicos, um signo, um símbolo absolutamente distinto da verdadeira durée? (...) A verdadeira durée terá a menor relação com o espaço?” (Bergson, 1970:52). A resposta parece claramente negativa : esta corrente de consciência que é a durée “é a forma que toma a sucessão dos nossos estados de consciência quando o nosso eu se deixa viver, abstendo de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (Bergson, 1970: 56-57).

Esta atenção à particularidade dos dados da consciência ganhará uma importância substancial na obra de Alfred Schutz, graças ao facto filosoficamente muito relevante para o autor de distinguir “o estado mental como uma actividade interior diferente dos objectos com os quais se pode ligar em termos de cognição” (Schutz, 1976:46). Assim, “como já Bergson apontava somos raramente admitidos à auto-contemplação do eu que experiencia, a ser absorvidos na pura duração. A nossa experiência individual é desterrada no espaço e no tempo; é amarrada aos nossos semelhantes através da linguagem e das emoções, é acostumada a pensar, isto é a espacializar mudanças ininterruptas de qualidade formatando-as em conceitos(...) A nossa adaptação ao comércio com o mundo exterior e a nossa aquisição de actos de pensamento forçou-nos a substituir a experiência da duração pela experiência do espaço e do tempo, e a permanecer emaranhado na reflexão e no pensamento. A nossa experiência é quase sempre

acoplada com a reflexão acerca da experiência” (Schutz, 1982: 32). Segundo Schutz, que neste passo e ao longo dos seus manuscritos hoje conhecidos como “Life forms and meaning structures” dificilmente parece separar-se de Bergson: “Quando eu me encerro dentro de mim afastando-me das impressões sensoriais, apercebo-me de uma mudança contínua e permanente, uma transição continua de qualidades que eu poderia comparar a uma melodia. Eu distingo um Antes modificado que através da mudança de transforma num Agora. Porém, este Agora em si mesmo, tendo-se tornado notado por mim transforma-se nesse mesmo momento num Antes através de uma alteração de que me torno consciente com o auxílio da minha memória” (Bergson, 1982: 34). Porém, Schutz alerta:” Ao fazer estas considerações, eu já deixei a esfera da pura experiência da duração. Apenas lembrando o Antes me torno capaz de alcançar o qualitativamente diferente Agora(...) Assim, se eu pretendo distinguir a mudança qualitativa na minha da corrente de duração , eu tenho de fixar determinados pontos da minha experiência interior. Eu terei que ter dado conta do mais recente som da melodia a fim de perceber se o som que neste momento se faz ouvir é mais alto, mais baixo, mais forte, mais fraco, ou de timbre diferente – numa palavra, se é diferente do seu predecessor” (Schutz , 1982:34).

Ao contrário, na duração do tempo pura [tal como é vivida na corrente de consciência em Bergson] não existe correlação mútua de partes e não existe divisibilidade mas tão-somente um fluxo contínuo, uma corrente de estados conscientes. O que vivemos na “duração” não é uma coisa delimitada e bem definida, mas uma transição de um «agora-assim» para outro «agora-assim»(Jetzt und So). A durée é uma corrente da experiência vivida (Erlebnisstrom), um fluxo infinito de qualidades heterogêneas. A duração é um continuum. Só pode ser apreendida sob o ponto de vista da extensão e da descontinuidade – que Schutz classifica como os dois critérios do mundo espaço-temporal através de processos artificiais de recordação. Nada há de estável no decurso da duração. Falando de modo preciso, não há sequer um Aqui e Agora porque o Aqui e Agora aparecem no tempo, isto é exigem uma

fracção de tempo enquanto a minha duração interior continua a fluir. “Não podemos obrigar a corrente do nosso experienciar a tomar forma sem conseqüentemente abandonar o domínio da duração. (...) Transformamos o vir-a-ser no ser-daquilo-que-já-foi-formado. Porém, aquilo que já foi formado, todavia, pertence ao existente e delimitado domínio dos conceitos” (Schutz, 1982: 36). A esfera pré-científica, na qual a investigação desenvolvida por Schutz com base em Bergson, entre 1924 e 1928 opera prioritariamente, é, deste modo, distinta da esfera científica: os seus fenómenos são fenómenos da experiência e não da cognição (cfr. Schutz, 1982: 70). A corrente de consciência, pela sua própria natureza, ainda não foi alcançada pela rede de reflexão. A reflexão, sendo uma função do intelecto, pertence essencialmente ao mundo temporal e espacial da vida quotidiana (cfr. Schutz, 1979: 60).

Para Schutz, “a estrutura da nossa experiência vai variar conforme nos entregarmos ao fluxo da «duração» ou pararmos para poder reflectir sobre ela, tentando classificá-la com conceitos espaço-temporais. Podemos por exemplo, vivenciar o movimento como uma mudança múltipla constante - noutras palavras como um fenómeno da nossa vida interior; podemos, por outro lado, conceber esse mesmo movimento como um evento que se pode distribuir no espaço homogéneo. No entanto, nesse último caso, não captamos, na realidade, a essência desse movimento que está sempre por vir e acabando de passar. Em vez disso, captamos movimento que não é mais movimento, movimento que esgotou o seu curso e, suma, não o movimento em si, mas meramente o espaço percorrido” (Schutz, 1979: 60).

Logo, “Bergson conclui que todas as distinções, todas as tentativas de isolar as experiências individuais da unidade da «duração» são artificiais, isto é, alheias à durée pura, e que todas as tentativas de analisar processos são simplesmente casos de realização dos modos espaço-temporais de representação da durée, que é algo radicalmente diferente disso” (Schutz, 1979: 61). Com efeito, “uma peculiaridade da nossa experiência é a de que as suas vivências não são limitadamente divisíveis. Como assinalou Bergson, a duração interior não pode ser

cindida em unidades qualitativamente homogêneas . As unidades da *durée* interior não são unidades de medida homogênea como aquelas aplicáveis à extensão e, de modo análogo, à extensão do tempo do mundo. São antes unidades de articulação temporal difíceis de descrever com o recurso a uma linguagem prisioneira dos modos de expressão que têm por referência o espaço (cfr. Schutz & Luckmann, 1973:54).

A permanência do tema e da influência de Bergson está presente na sua sobrevivência na obra de que Schutz ainda começou a empreender como corolário da sua obra e que viria à luz do dia, postumamente, com a co-autoria de Luckmann. Ao longo de toda a análise da estrutura temporal do mundo da vida, insiste-se na questão de não ser possível reflectir a temporalidade da *durée* através do recurso às metáforas espaciais: “Dito de modo conciso, as unidades da duração interior não são unidades «quantitativas» homogêneas de sentido” (Schutz & Luckmann, 1973 : 54). Bergson surge aos olhos de Schutz como o primeiro filósofo que aprecia a diferença entre o fluxo contínuo da pura percepção do que nos rodeia e a reflexão pela qual introduzimos os objectos e as acções percebidas nos nossos esquemas de pensamento. Neste sentido, a *durée* é algo [múltiplo] e carente de extensão. Pelo contrário, a extensão e a descontinuidade só se encontram nos processos artificiais de recordação. Assim, para distinguirmos certos momentos elementares dentro do que constitui um movimento permanente temos de recorrer à memória e à recordação do que foi antes e já não é. A questão é que cada momento da nossa *durée* é, retrospectivamente, a imagem que a memória obtém do precedente à qual se adiciona algo mais que lhe sucedeu. A duração retém todos os momentos anteriores. A memória, na verdade, falseia porque simplifica a experiência vivida, pois as imagens que a memória retém são diferentes da nossa experiência na duração interior. “Obviamente, nós dirigimos a nossa atenção sobre aquela imagem da nossa experiência que a nossa memória alcançou e registou. Todavia, esta imagem memorizada implica desvios significativos em relação à própria

experiência(...) Acima de tudo, a irreversibilidade do fluxo da nossa direcção interior condiciona a discrepância entre a experiência e a imagem memorizada(...) A nossa duração interior flui inequivocamente e continuamente. Enquanto nós acrescentamos novos conteúdos da experiência às experiências que armazenamos na memória, nos estamos a envelhecer. Segue-se daqui que a identidade das experiências com imagens da memória é impossível. Tal identidade teria como condição prévia a reversibilidade da duração. A recordação de um evento específico consiste essencialmente na reprodução de uma imagem da memória que foi removida do nosso fluxo da duração ” (Schutz, 1982: 44). Cada experiência «armazenada» na memória contém todos as imagens anteriores pelas quais é modificada, imagens estas às quais se adicionam as que serão armazenadas no futuro.”Cada momento da nossa duração é a memória do precedente mais um X. Este X constitui o que é essencial para o momento e é, de facto, responsável pelas variações infinitas da duração(...) ” (Schutz, 1982: 38). Assim, há uma petrificação na qual se não pode dizer que a memória retenha uma experiência mas apenas um símbolo[simulacro] dessa experiência. A «ponte» entre a vida da consciência e a realidade exterior processa-se através da atribuição de significados sempre atribuídos retrospectivamente. Nessa matéria não há alteração em relação aos manuscritos bergsonianos apresentados de modo genérico como “Life forms and meaning structure”: “Recapitulando: cada momento da nossa duração contém todos os meus anteriores momentos do meu Eu” (Schutz, 1982: 38).

Schutz foi um estudioso insistente da experiência do tempo: a durée ou tempo interior da experiência subjectiva, um conceito analisado por Bergson e que William James, desenvolveu-se através de oposição ao tempo exterior ou “tempo cósmico” medido pelos relógios (cfr. H Wagner, 1978: 16. e Schutz, 1975 b: 2-4) ”. No mundo da vida, na atitude natural, à medida que vamos vivendo nas nossas experiências, vamo-nos esquecendo da própria subjectividade, avançando cada vez para mais longe da possível reflexão (cfr. Schutz,

1975 b: 5). Ou seja, a atenção à vida (*attention à la vie*) impede o actor social de mergulhar na intuição da duração pura. Schutz recupera a distinção que Bergson faz “entre viver dentro da corrente de consciência e viver dentro do mundo do espaço e do tempo (...) Na vida quotidiana, enquanto age e pensa, o Ego vive ao nível da consciência do mundo do tempo e do espaço” (Schutz, 1976: 46). Podem-se assim, imaginar diversos graus de tensão da consciência em função dos interesses da nossa vida, representando a acção o nosso interesse maior, o grau máximo de atenção à vida, e o sono a nossa total falta de interesse. “A estrutura do tempo mundano ergue-se quando o tempo subjectivo da corrente da consciência se intersecta com o ritmo do corpo enquanto «tempo biológico», e com as estações enquanto tempo do mundo em geral e com o calendário ou «tempo social»” (Schutz & Luckmann, 1973: 47). Na estrutura temporal do mundo da vida existem invariáveis incontornáveis: a permanência /finitude, graças à qual o tempo do mundo se oferece como transcendência do meu teu tempo de existência; o curso fixo da temporalidade, expresso nas leis estruturais de sucessão e de simultaneidade na realidade quotidiana do mundo da vida (*first things first*); e a historicidade, pela qual experiência do tempo é sempre fruída numa situação que é especificamente (cfr. Schutz & Luckmann, 1973: 50). Estas três características afastam O tempo objectivo da temporalidade da *durée*, sempre constante no seu permanente fluir. As características da articulação biográfica formam-se intersubjectivamente e estabelecem-se dentro da concepção relativamente natural do mundo. Impõem-se ao indivíduo e este interioriza-as.

Para precisar do modo pretendido a compreensão da corrente da consciência e o modo como esta se percepçiona através de uma retenção sempre virada para o passado Schutz recorrerá, todavia, a Husserl. Com efeito, Schutz abandonou a redacção da sua obra de inspiração directamente bergsoniana - *Theorie der Lebensform* (*Life forms and meaning structure*) - por volta de 1927, iniciando a redacção

do seu manuscrito de inspiração husserliana sem que, todavia, deixassem de ecoar no seu texto, elementos que continuavam a colher inspiração no filósofo francês. Nesta viragem decisiva, terá desempenhado um papel fundamental a necessidade de ultrapassar uma certa inacessibilidade que parecia caracterizar a experiência da vida interior bergsoniana, a qual carecia da evidência que Husserl reclamava como via de acesso fundamental aos fenómenos da consciência.

Schutz saudara a noção de *durée* apropriando-se deste contributo num conjunto de manuscritos a que já nos referimos. Estes manuscritos consagravam, para objectivos analíticos, uma divisão do ego em construtos ideais que incluíam o Eu mergulhado na *durée*, rememoração, acção, pensamento e relação com Outrem. O problema que terá conduzido Schutz a aproximar-se mais de Husserl sem que efectivamente se tenha afastado de uma componente importante do trabalho de Bergson terá sido o facto de, com o auxílio da conceptualização fenomenológica, poder estabelecer-se uma ponte que assegurasse maior acessibilidade à duração através de actos da memória os quais, claro, constituíam uma forma de vida consideravelmente diferente e separada da duração. Os próprios manuscritos indiciam insistentemente que, apesar da genialidade das suas intuições, Bergson não busca a solução para o problema da cognição, ou seja não tenta alcançar uma solução para responder à questão de saber como é que se forma o sentido, como é que o puro fluxo da pura duração alcança o conceito (Schutz, 1982: 40-42). Na verdade, há uma discrepância entre o que foi vivido e o que foi lembrado. “Bergson conclui que todas as distinções , todas as tentativas para separar as experiências individuais da experiência da duração são artificiais, isto é, são alheias à *durée* pura , e todas as tentativas para um processo de análise são simples casos de transposição de modos de representação espacio temporal para a *durée* radicalmente diferente” (Schutz, 1967: 47).

Ainda assim, Schutz começa a análise constitutiva da experiência com que inicia o seu primeiro livro efectivamente concluído sob decidida influência de Husserl com uma distinção entre

viver na *durée* e pensar no mundo espaço-temporal, o que é efectivamente uma distinção de tipo bergsoniano. Mais uma vez recorda que a *durée* não é uma «colecção» de unidades dissociáveis e divisíveis: as impressões que a compõem interligadas por «penetração mútua» e «solidariedade íntima» ressoam umas nas outras. Trata-se de um campo pré-fenomenal. O tempo mundano, ao invés, é um tempo «especializado», homogéneo e mundano, decomponível em estados de consciência estáticos, justapondo séries discretas de pontos e de momentos. A *durée* é por princípio irreflectida enquanto a reflexão como função do intelecto pertence já ao mundo espaço-temporal, no qual nos movemos na vida quotidiana. Nós podemos, portanto, experimentar esse movimento como um fluxo de variações qualitativas ou analisá-lo como um fluxo de pontos e de momentos, vivê-lo como *durée* interna ou como objecto externo (cfr. Schutz, 1967: 45). Nesta particular leitura das intuições bergsonianas, porém, já ressoam de forma explícita as pesquisas husserianas sobre o tempo, nomeadamente a sua distinção entre intencionalidade transversal (*Querintentionalität*) e intencionalidade longitudinal (*Langsintentionalität*) (Schutz, 1967: 46).

A temporalidade pré-fenomenal e imanente da intencionalidade longitudinal é a forma constitutiva da *durée*; a intencionalidade transversal opera no mundo espaço-temporal, onde aprende os objectos da experiência. Na *durée*, os «ponto –fonte» “Agora assim” não se deixam separar uns dos outros. As fases do presente entrelaçam-se e fundem-se. Esta síntese do heterogéneo e esta transgressão da descontinuidade não são experimentadas enquanto tais na atitude natural, a qual se apresenta como a postura do sujeito no mundo da vida quotidiana. A apresentação familiar das coisas e dos outros e a realização rotineira das actividades do dia a dia implica uma tensão da consciência, uma «*attention a la vie*» tal como a define Bergson.

Na continuidade da *durée*, cada «agora assim» se abre sobre um horizonte indefinido de «tendo sido» e de «vir a ser», ainda não localizáveis numa escala de tempo objectivo. O acto de atenção

delimita no fluxo contínuo e irreversível da *durée*, «unidades discretas e limitadas», dotadas de significado. Schutz parte do postulado segundo a qual a possibilidade de uma repetição de um agir é essencial para a sua racionalização, para apreensão do seu sentido subjectivo. Leitor de *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Imanente do Tempo* Schutz adivinha a chave que lhe permite responder às questões levantadas pela inacessibilidade que intuí em Bergson a propósito do fluxo da consciência: em Bergson, a temporalidade escoá-se sob o modo de um fluxo, enquanto em Husserl pode ser objecto de uma sequencialização mais sistemática e menos dolorosa, menos artificial. . No eu ser presente, a consciência é pré-reflexiva sem ser consciência de ela mesma. Será o retorno reflexivo à consciência sobre esse ser presente tornado passado que fornecerá a matéria necessária à elaboração de um contexto subjectivo de significação. Afinal, era algo que já se adivinhava nos manuscritos bergsonianos: “as nossas experiências tornam-se significativas apenas depois de se terem realizado” (Schutz, 1982: 48). É porque a consciência presente se oferece a uma consciência de forma retencional que é possível uma flexão para trás (uma re-flexão) da consciência sobre si. A retenção torna possível a reflexão. A atenção implica sempre que a experiência já está terminada já pode ser vista no passado. Deste modo, a descrição fenomenológica da experiência por Husserl permitiu estabelecer uma ponte sobre o fosso entre a *durée* a memória, fosso este que levara Schutz a afastar-se relativamente dos seus esforços iniciais, por considerar que ele era passível de ser transposto de modo conceptualmente mais eficaz em Husserl do que em Bergson. Assim, a abordagem de Husserl da consciência do tempo interior surge como uma solução que descreve cuidadosamente como a corrente da duração era mudada em cada momento numa rememoração do tipo “foi agora mesmo” “.

Na verdade, se nós vivermos apenas imersos no fluxo da duração, só encontramos experiências indiferenciadas que se dissolvem umas nas outras num fluxo contínuo. “Com efeito enquanto estou

imerso apenas na minha corrente de consciência, na minha duração, eu não encontro experiências claramente diferenciadas (...) Entretanto alguma coisa nova emerge daquilo que era algo velho e então dá lugar a algo ainda mais novo. Eu não posso distinguir entre o Agora e o Anterior, entre o Agora que se seguirá e o Agora que já foi, exceptuando o saber que o que já foi é diferente daquilo que agora é. Eu experiencio a minha duração como uma corrente unidireccional e irreversível e descubro que entre o momento imediatamente antes e o agora mesmo envelheci. Mas não posso tomar consciência disso enquanto permanecer imerso na corrente. Enquanto toda a minha consciência permanecer temporalmente uni-direccional e irreversível, não dou conta do meu envelhecimento ou de qualquer diferença entre presente e passado. A própria consciência da corrente de duração pressupõe uma volta contra a corrente, uma atitude especial em relação a essa corrente, uma «reflexão», como vamos chamá-la(...) A consciência da experiência na corrente de duração pura é transformada a cada momento em lembrança do que acaba de ter sido assim; é o lembrar que suspende a experiência da corrente de duração irreversível e modifica assim, a consciência transformando-a em lembrança”(Schutz, 1967: 47).

Enquanto estamos imersos na duração pura, cada Agora, na duração, difere essencialmente do Agora anterior pelo facto de que o anterior está contido dentro do Agora na forma de «modificação por retenção». Entretanto nada sei a respeito disso enquanto vivo apenas no fluxo da duração, pois só através de uma acto de atenção reflexiva é que vejo a modificação por retenção e, em consequência, a fase anterior. Dentro do fluxo da duração, existe apenas um viver momento a momento que, às vezes, contém também as modificações por retenção da fase anterior. Então, como diz Husserl, vivo em meus actos cuja intencionalidade viva me leva de um Agora ao seguinte. Mas esse Agora devia ser formulado como um ponto um instante, um ponto, uma quebra da corrente de duração, uma divisão dela em duas. Pois, para efectuar tal divisão, eu teria que sair dentro do fluxo. Do ponto de vista

do estar imerso na duração, o “Agora” é uma fase mais do que um ponto, e, conseqüentemente, as diferentes fases se misturam umas às outras num continuum. A própria experiência de viver o fluxo de duração segue em frente, tem um movimento direccional, irreversível, indo de multiplicidade em multiplicidade em multiplicidade, num processo constante de fuga. Cada fase da experiência dissolve-se em outra enquanto está sendo vivida, sem nenhuma fronteira definida; mas cada fase é distinta da outra em seu «assim», ou «qualidade», na medida em que está na mira da atenção. Porém quando através do meu acto de reflexão, volto a minha a atenção para a minha experiência de viver, já não estou mais posicionado dentro da corrente de duração pura. Simplesmente já não estou a viver dentro desse fluxo. “As experiências, agora, são apreendidas, distintas, marcadas, uma com relação à outra; as experiências que foram constituídas como fases de um fluxo de duração tornaram-se agora objectos de atenção como experiências constituídas (...) Pois o acto de atenção – e isso é da maior importância para o estudo do significado – pressupõe uma experiência que foi, que passou – em suma, uma experiência que já está no passado (...) Portanto, temos de opor as experiências que são indiferenciadas em seu movimento, umas penetrando nas outras, de um lado, às que são delimitadas, já passadas, já idas de outro. As últimas, aprendemo-las não por vivermos através delas, mas por meio de um acto de atenção (...) fica agora bastante claro que só uma experiência passada, isto é uma experiência que é vista em retrospectiva, como já acabada, pode ser chamada de significativa (Schutz, 1967: 51-52). Desta maneira, nunca temos uma experiência fenoménica de nós próprios a comportarmo-nos mas apenas de termo-nos comportado (cfr. Schutz, 1967: 56)

Schutz atém-se neste particular ponto, à distinção husserliana entre rememoração primária ou retenção, relacionada com a impressão originária (ur-impression) e a rememoração secundária, recolecção ou reprodução. Com efeito à impressão junta-se uma rememoração primária chamada retenção, a qual começa numa claridade perfeita

dissolvendo-se no passado. A intencionalidade da impressão primordial é retida sob a forma de modificação retencional ainda que, para ser preciso, de uma forma alterada. A sua conformação com a impressão primaria tem a ver com o facto de ela pertencer a um enquadramento básico idêntico marcado pela continuidade. Na verdade, a retenção não é um acto de olhar para trás em direcção a um objecto de uma fase anterior. O Agora presente difere do Agora anterior porque a retenção funciona como uma espécie de rasto do Agora anterior.: a retenção como o sendo-ainda-consciente de aquilo que acabou-agora-de-ser (being-still-conscious of the just-having-been) é transportada num Agora cuja constituição integra. Ao contrario na rememoração secundária ou reprodução(Wiederinnerung, Reproduktion) já há uma clara descontinuidade em relação à impressão originária (ur-impression). Com efeito, só na rememoração secundária, recolecção ou reprodução posso repetir porque só então posso dizer que tenho uma memória disto.

Husserl descreveu como a corrente da duração mudava a cada momento numa rememoração (retenção) que Schutz designava por having-just-been-thus. A reflexão modifica a impressão originária do presente vivo em fase rememorada: a reflexão é uma rememoração distinta da simples retenção. Schutz precisa que, a seus olhos e do modo como analisou as lições husserlianas, a retenção não é um olhar dirigido para trás que transforma o decorrido em objecto. O jogo das retensões não rompe com a corrente unidireccional e irreversível da durée. Só a reflexão modifica o fluxo da experiência vivida. O continuum retrospectivamente formado desde o agora da impressão original formou através das suas retenções um presente ilusório para os quais os actos reflexivos da rememoração secundária, isto é, a recolecção ou a reprodução se voltaram, diferenciando uma experiência de outra. A própria retenção não é, em si mesma, um olhar retrospectivo que converta a fase transcorrida em objecto. A retenção possibilita a reflexão. É só, porém, através da reflexão que o sentido aparece. O acto de atenção do sujeito pode ser comparado a um feixe

de luz que tira da sombra da sua pré-fenomenalidade e do silêncio da sua ausência de significado as experiências, reproduzindo-as e rememorando-as pela reflexão. Esta reflexão não é um simples reflexo, no sentido em que o espelho reflecte o mundo por mimesis. A memória não é repetição, a imaginação não é duplicação – e os actos de atenção que compõem a reflexão implicam configurar o passado através da sua reactivação, ou seja implica um acto de rememoração secundária. A reflexão é sempre para Schutz um sair fora da corrente e daí que todo o significado esteja sempre referido a experiências passadas.

O problema põe-se quando nos questionamos: é possível falar de acções – com vista ao futuro – quando a experiência significativa possui uma referência ao passado? Para Schutz, tal dificuldade passa pela ideia de que se pode contemplar uma acção no futuro quando estiver terminada e completamente constituída o que implica o recurso ao conceito de protensão. Com efeito, a reflexão num sentido mais amplo não é confinada à retenção e à reprodução. As protensões para o futuro fazem parte da memória e fundem-se, de certo modo, com as retenções. Schutz atém-se à ideia husserliana segundo a qual as protensões interceptam e integram o que está em devir, com vista à sua realização plena. É a contrapartida da recollecção, desta feita dirigida ao futuro (Schutz, 1967:57-58).

Tal intuição teórica abrirá caminho para uma das principais contribuições de Schutz para uma filosofia da ciência social : a ideia de que o significado de qualquer acção é o seu correspondente acto projectado (cfr. Schutz.,1967: 61). Para Schutz, torna-se deste modo possível pode-se contemplar uma acção no futuro como se estivesse acabada: “efectivamente, as protensões na atenção reflexiva –sobretudo no recordar-se - nunca são expectativas vazias. Pelo contrário levam a marca do completo” (Schutz, 1967:58). Planeando uma acção para ser realizada no futuro, têm-se em conta os actos reflexivos da projecção, como aqueles encontrados na memória reflexiva, só que agora orientados para o futuro. Através desta reflexividade, imagina-se o projecto como completo no futuro, isto é como ele será após a acção o

que implica a assunção de um estudo sobre a motivação que chama a atenção para os chamados “motivos a – fim - de” de uma acção, os quais são diferentes dos “motivos porque”, os quais dizem respeito aos factores ambientais e históricos que condicionaram a acção e que só podem ser investigados no futuro.

Isto coloca um problema: à medida que nos vamos aproximando de experiências cada vez mais íntimas, conhecidas pela sua ligação ou proximidade com o âmago mais profundo do Ego, a que Schutz chama de “privacidade pessoal absoluta”, a reprodução adequada da experiência torna-se cada vez menos possível.”Quando ainda existe alguma possibilidade de reprodução, o máximo a que se pode chegar é a uma simples acto de apreensão. O «Como» da experiência, no entanto, só pode ser reproduzida através da recapitulação. A lembrança de acontecimentos do mundo exterior é relativamente nítida, uma sequência de acontecimentos externos, um movimento talvez, pode ser lembrada numa simples reprodução, isto é escolhendo-se arbitrariamente determinados pontos de duração. A reprodução de experiências da percepção interior é incomparavelmente mais difícil; aquelas experiências próximas do âmago absolutamente provado da pessoa são irrecuperáveis no que diz respeito ao seu “Como” e, no máximo, pode-se aprender o seu “Isso” . Pertencem a essa região, em primeiro lugar, não só todas as experiências da realidade física do Ego Vital (tensões e relaxamentos musculares relacionados aos movimentos do corpo, dor física, sensações sexuais, e assim por diante) mas também os fenómenos psíquicos classificados em conjunto sob o título vago de «humores», «sentimentos» e «afecções» (alegria, tristeza, desgosto, etc.)” E Schutz conclui com uma passagem importantíssima: “os limites da memória coincidem exactamente com os limites da “racionalidade”, desde que se use essa palavra ambígua – como às vezes faz Max Weber – no seu sentido mais amplo, isto é no sentido de «possibilidade de atribuir significado». A possibilidade de recuperação pela memória é, de facto, o primeiro requisito de toda a construção

racional. Aquilo que é irrecuperável – em princípio sempre algo inefável – só pode ser vivido nunca «pensado»: é, em princípio, algo impossível de ser verbalizado” (Schutz, 1967: 64-65).

A recepção de Bergson reflectiu uma preocupação essencial com a importância e, especialmente, a especificidade dos significados subjectivos. Porém, aos olhos de Schutz será necessário chegar a Husserl para poder chegar até às experiências pelas quais se atribui significado e, conseqüentemente, encontrar a fundamentação tão desejada para a análise da acção. A capacidade de imposição de uma significação e de os actores constituírem e interpretarem significados é precisamente o que torna a ciência social “objectiva” possível. Porém, essa mesma ciência requer um segundo nível cognitivo, no qual possamos pensar sistematicamente sobre o mundo social, construir modelos de acção humana e aplicar os procedimentos científicos adequados.

Assim, pelo menos num dado período, a importância que Bergson teve na obra de Schutz, embora grande, foi sendo ocupada por Husserl. Porém, não se possa falar de uma autêntica substituição mas antes de uma restrição da influência bergsoniana. De certo modo, dir-se-ia que o problema foi formulado em termos bergsonianos para ser resolvido em termos husserlianos, depois de ser vertido numa reformulação no qual se sentem as presenças de ambos e, mais tarde, de William James.

Não será apenas, com efeito, em Bergson e Husserl que Schutz irá encontrar os elementos inspiradores para uma reflexão que se lhe tornará bastante cara. Com efeito, apesar das muitas referências a filósofos da tradição pragmatista, frequentemente identificáveis nos seus textos – nomeadamente Mead e Dewey - é a William James que Schutz dedica o seu primeiro ensaio de significativo peso depois de chegar aos Estados Unidos. Depois de aludir brevemente às diferenças metodológicas entre Husserl e James ele destaca diversos pontos onde existe uma convergência. Ambos enfatizaram que a consciência pessoal não envolve uma multiplicidade de elementos carecendo de uma

reunificação, mas antes uma unidade da qual se separam componentes, examinando as modificações que a reflexão introduz na corrente vivida . Esta inspiração é particularmente notada no primeiro ensaio dedicado ao grande autor americano: “Dentro de cada consciência pessoal o pensamento é sensivelmente contínuo e mutável, fazendo lembrar um rio ou uma corrente” (Schutz, 1975 b: 2). Desde logo, “a vida psíquica não é feita de uma multiplicidade de elementos que tenham que ser reunidos, nem é um mosaico de sensações justapostas , mas , desde o início, uma unidade de cogitações que fluem na corrente(...) Não há nenhum objecto isolado dentro da nossa corrente de pensamento , mas apenas «partes substantivas», como sensações percepções, imagens (...) e «relações transitivas» que são pensamentos que relacionam, de forma estática ou dinâmica, entre «as partes substantivas».Em suma cada um dos nossos pensamentos é, se assim se pode dizer, rodeado por orlas ou por relações não explícitas, transporta consigo uma aura de tonalidades psíquicas ou, como James gosta de lhes chamar, um horizonte.” (Schutz, 1975 b: 3). O presente não é uma instantaneidade mas a forma persistente de constantes conteúdos mutáveis. A impressão que se toma por actual não é mais do que uma fase limitada de uma série continuada de retenções, ou em outra direcção de uma continuada série de antecipações (cfr. Schutz, 1975 b: 11).

O significado da acção social fenomenologicamente interpretado.

O esforço de Schutz no sentido da obtenção de um impulso fenomenológico para as Ciências Sociais só pode ser entendido no âmbito de um frutífero diálogo com Max Weber, designadamente através do aprofundamento de soluções teóricas e metodológicas escassamente delineadas pelo próprio Weber graças aos contributos fenomenológicos, bergsonianos e de James.

Este diálogo está omnipresente em todos os textos de Schutz, desde *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* e sobretudo em textos do II Volume dos *Collected Papers*, nomeadamente «Concept and theory formation in the social sciences» (cfr. Schutz, 1975 a: 48-66), «The social world and the theory of social action» (Schutz, 1976: 3-19), «Equality and the social meaning structure» (Schutz, 1976: 226-273), «The problem of rationality in the social world» (Schutz, 1976: 64-88). O tema schutziano por excelência era a realização de uma espécie de prefácio filosófico para a fundamentação das ciências sociais e a resposta à pergunta “o que é o significado (Sinn) e onde é que este se origina?”

Os manuscritos bergsonianos já se incluíam nesta tentativa: “este estudo coloca uma investigação deliberadamente «pré-científica» da experiência da duração e do sentido antes da análise científica e conceptual desses conteúdos como objectos da experiência” (Schutz, 1982: 43). Era esse o caminho, afinal proposto para “investigar os métodos da sociologia compreensiva” (Schutz, 1982: 42). Schutz reconhece o esforço weberiano mas entende que Weber entendeu não ser necessário dizer muito acerca das condições prévias do seu empreendimento científico (Schutz, 1982: 41). No prefácio do seu livro maior, a observação é retomada: “Acima de tudo, o conceito central de Weber de significado subjectivo reclama uma análise mais aprofundada. Do modo como Weber deixou a análise deste conceito, pouco mais era do que uma entrada para um certo número de problemas importantes que não observou em detalhe embora não lhe fossem estranhos” (Schutz, 1967: XXXI). As tentativas de clarificação conceptual Schutz foram, primeiramente, formuladas em termos bergsonianos, depois husserlianos (sem completo abandono dos primeiros), tendo-se, depois, verificado sucessivas reflexões que implicaram ajustamentos aos qual não terão sido alheias os contributos da filosofia pragmatista americana. Na análise da obra Weber, sente-se confluírem todos os caminhos percorridos por Schutz. Afinal, o conceito de significado subjectivo e o conceito de acção, em suma, a

possibilidade de refinar os conceitos sob os quais se ergue a sociologia interpretativa é o verdadeiro «motivo-a-fim-de» que anima o empreendimento schütziano.

O tema da acção racional é o tema central no pensamento de Max Weber, mais do que em qualquer outro “fundador” das ciências sociais. Com efeito, em Marx, o tema da acção racional não aparece explicitamente, a não ser como subsumido dentro de uma reflexão mais vasta acerca da lógica dos movimentos das classes sociais. Em Durkheim, a acção é determinada de modo radical pelos conteúdos morais da sociedade. Ao invés, a ideia de acção racional é o cerne do que Max Weber intuirá como uma sociologia que recolha em si o método da compreensão.

A teoria da acção racional pode ser entendida, em grande parte, como uma problematização de implicações predominantemente metodológicas que pretende responder às questões que o cientista social encontra na sua tarefa de interpretar correctamente os processos sociais. Weber põe a seguinte questão: o que é acessível à análise sociológica que explique os distintos perfis, quer da modernidade se falamos de um processo histórico global, quer de um caso empírico particular? A resposta weberiana denota o perfil individualista subjectivista que caracteriza este pensamento: os elementos acessíveis à ciência são as acções dos indivíduos que moldam os factos. Pensar a sociedade dentro de um horizonte de compreensão significa olhá-la como uma conexão de acções dotadas de significado subjectivo atribuído pelo agente ou agentes, que se encadeiam em relações sociais (cfr. Weber, 1992).

A definição de acção racional é o conceito básico que articula a teoria social weberiana. A racionalização da vida social é um processo geral que produz modos de consciência típicos dos contextos modernos. Na explicação da modernidade ocidental como uma formação civilizacional marcada por um processo contínuo de racionalização do mundo, a noção de racionalidade da acção individual emerge como o tipo ideal para compreensão da acção social. Com efeito, “a construção de uma acção rigorosamente racional dirigida a

um fim (...) serve nestes casos de tipo («tipo ideal») à sociologia, graças à sua evidente compreensibilidade e univocidade – está intimamente ligado à racionalidade -, a fim de compreender o agir real, influenciado por irracionalidades de toda a ordem (afecções, erros) como «desvio» em relação ao desenrolar que seria de esperar em presença de um comportamento puramente racional” (Weber, 1995: 586-587). Contra as noções que enfatizavam a irracionalidade da acção social, Weber argumenta que experiências comuns indicam, ao contrário da tese da “imprevisibilidade”, que a existência de uma razão presidindo à coordenação dos actos sociais integra a acção dentro de um horizonte de previsibilidade. Esta razão torna possível a pertinência e compreensibilidade de um agir concreto.

É preciso, pois, compreender a acção humana como um movimento condicionado pelos fins que almeja alcançar, que devem ter sido conscientemente objectivados, uma vez que existe um número restrito de meios empíricos eficientes para satisfazê-los. Um agente racional não pode escolher livremente, no sentido do livre arbítrio. Ele só pode optar por meios empiricamente eficazes do ponto de vista da sua adequação que evidenciem como possíveis para satisfazer os seus fins. O agente fará isso da mesma forma todas as vezes que os mesmos fins exigirem os mesmos meios, de tal forma que o comportamento racional é, dentro de circunstâncias, generalizável e obedece a certas “leis” ditadas pelas formas eficientes de acção.

Para Weber, não se tratava de, afirmar que o comportamento racional com respeito a fins era a única meta da explicação sociológica. Ao contrário, era forçoso reconhecer que as acções em sociedade podiam originar-se a partir de todo tipo de estados afectivos e emocionais. Porém, a explicação teórica realiza-se quando elucida as acções em termos de fins e meios empíricos regularmente eficientes, analisáveis desde o ponto de vista da sua adequação mútua (cfr. Max Weber, 1992, vol. 2: 313-322).

Ao pensar o seu agente num contexto social, Weber toma por adquirido que as disposições presentes na mente do indivíduo que

decide e age têm, necessariamente, de estar também na mente dos outros indivíduos, que responderão à acção. Ao fazê-lo abre o caminho à centralidade da compreensão, enquanto mecanismo de apreensão recíproca de significados comuns. Existe, pois, subjacente ao pensamento de Weber, a ideia de uma possibilidade do estabelecimento de conexões de sentido intersubjectivamente apreensíveis pelos agentes. A acção é sempre dirigida a outros. Tal perspectiva implica a existência de hábitos médios de pensar e de sentir e remete para determinadas formas de agir, que se consideram dotadas de uma obrigatoriedade que se funda no hábito. Nesse sentido, pode-se falar de uma validade consensual que não depende de uma ordem jurídica, pela qual se age com uma determinada regularidade que não resulta de uma obrigação coactiva mas de uma adesão aos sentimentos típicos do meio, isto é graças à aprovação ou desaprovação do círculo humano que forma o mundo circundante específico do agente (cfr. Weber, 1994: 258).

Na formulação tida por definitiva da problemática da acção Weber preocupa-se em estabelecer uma distinção, entre uma acção com sentido subjectivo para o agente e a acção meramente reactiva dos indivíduos. Trata-se de definir um tipo ideal de acção racional, para poder tornar operativa, analiticamente, uma ciência social com um conceito que penetre o mundo das acções empíricas, esclarecendo o seu significado, nem sempre evidente para os próprios agentes.

O cientista social a fim de compreender um processo social tem de se interrogar sobre qual o sentido dessas acções para os agentes que as perpetraram. Quanto mais o cientista social puder atribuir objectivos (fins) a uma acção, relacionando-a com os meios empregues para a realizar, maior será a “evidência” atribuída a interpretação racional da acção em questão. No fundo explicar a conexão entre meios e fins é explicar o sentido subjectivo do agente, nos termos de Weber. Como ele mesmo disse: “não é preciso ser César para compreender César”(Weber, 1991: 4). Basta que se saiba identificar o que César

pretendia historicamente e quais os recursos empregues para chegar aos seus fins.

Weber tenta assim precisar a resposta ao complexo problema do sentido subjectivo, que possibilite ao agente relacionar fins e meios eficientes, evitando destruir todo o esforço de autonomia em relação à psicologia. A conhecida solução apresentada consiste em construir um modelo de acção racional, um tipo ideal (cfr. Weber, 1991: 12-13), totalmente isento de irracionalidades de toda espécie (influências afectivas ou morais), aplicado ao caso em questão, para identificar que meios são regularmente os mais adequados para equacionar o fim imputado (pelo cientista) ao agente, ou assumido por este. Quanto mais a acção racional concreta apresenta os caracteres do modelo ideal, para aquele caso, maior a “evidência” para uma interpretação sociológica compreensiva. As acções que estão na natureza da adequação racional, e dos quais a conduta do homem económico constitui exemplo adequado, são consideradas caracteristicamente como do tipo mais compreensivo (Gert e Mills, 1963: 77).

Com o campo demarcado da acção racional, Weber produziu uma classificação mais específica de tipos de acção social. A acção social, como toda a acção, pode ser determinada através dos seguintes tipos: 1) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objectos do mundo exterior e de outras pessoas, para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) de modo racional referente a valores seja ele estético ou religioso ou outro 3) de modo afectivo, especialmente emocional: por afectos ou estados emocionais actuais; 4) de modo tradicional: por costume arraigado (Weber, 1991: 15).

Nesta classificação ideal das acções racionais, Weber distingue, primeiramente, dois tipos: acção determinada de modo racional referente a fins e de modo racional referente a valores. Na primeira, o agente configura expectativas do futuro quanto ao comportamento dos outros agentes e objectos do mundo exterior à sua subjectividade e usa tais expectativas como meios para realização de seus fins. No segundo,

o agente utiliza a sua racionalidade para perseguir valores religiosos éticos, estéticos ou de qualquer outra natureza, que determinam, especificamente, certos comportamentos, independentemente da eficácia em alcançar o resultado. Agregando-se esses dois tipos, ele pensa, também, em outros dois tipos de substrato não-racional: as acções determinadas de modo afectivo, isto é, por estados emocionais em acto, e de modo consuetudinário, fundado na repetição pelo costume. As duas últimas não são, por definição, acções com sentido. Nos dois casos, o agente não se detém na elaboração das consequências da sua acção, mas, ao contrário, movimenta-se irreflectidamente, pela cegueira das emoções ou pelo peso ritual da rotina e do hábito.

Essa classificação leva a separar do tipo ideal de racionalidade tanto o comportamento tradicional, quanto as irracionalidades afectivas. A rígida tipificação ideal empreendida por Weber exige uma completa depuração de elementos alheios à racionalidade tida por pura.

A ideia de uma realidade orientada por valores contraposta a uma orientação exclusivamente por fins torna-se uma dicotomia conceptual básica da sociologia da acção weberiana. Ele chega mesmo a interpretar, em outro momento, essa dualidade em termos da elaboração de duas éticas para a acção política. A primeira seria a ética dos valores e a segunda, a ética da responsabilidade. “Devemos ser claros quanto ao facto de que toda a conduta eticamente orientada pode ser guiada por uma de duas máximas fundamentalmente e irreconciliavelmente diferentes: a conduta pode ser orientada por uma ética das «últimas finalidades», ou para uma ética da responsabilidade” (Weber, 1963: 144). A primeira busca fins políticos independentemente das consequências da acção O terrorista numa missão suicida ilustra, como um caso extremo, os problemas dessa orientação na política. Já uma ética da responsabilidade implica uma orientação racional, no sentido de que as acções são executadas na política, após a avaliação de suas consequências em direcção à satisfação dos fins postos. Como uma ética perfeitamente racional e responsável só se orienta pelo cálculo, uma ética dos “fins últimos”, na qual o agente não mede as

consequências dos seus movimentos, indo sempre rumo ao fim estabelecido, dará sempre à acção um carácter de irracionalidade. Ao considerar a possibilidade de uma "ética racional", Weber contrapõe-se ao seu próprio pessimismo expresso na *Ética Protestante*, onde de um mundo totalmente racionalizado só se pode esperar o encarceramento do homem pelos procedimentos técnicos e burocráticos. (Weber, 1963: 144). Por outro lado, limita o seu racionalismo finalista pela necessidade de considerar os meios, de os sopesar até graças ao risco de que os que se apresentam como tais serem susceptíveis de serem na prática um fim: deixa-me realizar um último acto de violência para que toda a violência seja banida da sociedade (cfr. Weber, 1963: 146).

A interpretação fenomenológica da acção social, feita por Schutz tem como base as ideias weberianas, avançando em facetas que não estavam desenvolvidas, mas apenas implicadas pelas ideias expostas originalmente nos conceitos introdutórios do pensamento de Max Weber. Faltava proceder a uma fundamentação sistemática da teoria sociológica por parte de alguém que não estivesse ocupado a fundar a própria sociologia, com tudo o que isso implicava em termos de trabalhos teóricos urgentes e menos urgentes. Esse foi o imperativo fundamental da vida de Schutz. Nesse sentido pode-se dizer que o estudo genérico a que Schutz se propõe é o das estruturas subjectivas de compreensão e de percepção da realidade social (Blin, 1995: 13). A realidade social surge como a soma total dos objectos e ocorrências no seio do mundo sócio cultural tal como experimenta o pensamento do senso comum de homens vivendo as suas vidas quotidianas entre os seus semelhantes, relacionado uns com outros através de múltiplas relações de interacção (cfr. Schutz, 1975 a : 53). Nesse sentido, Schutz empenhará grande parte da sua obra no estudo da experiência da realidade social por parte do homem inserido na vida quotidiana, dando especial atenção à organização dessa experiência sob a forma de tipificações. A realidade social surge em Schutz como dotada de um sentido específico, uma estrutura prática de familiaridade para cuja

descrição contribuiria de forma intensamente rica a descrição fenomenológica da experiência e do mundo da vida.

Aos olhos de muitos dos seus comentadores, Schutz manterá o estatuto de um metodólogo de segunda geração cujos maiores esforços já pressupunham uma particular e em especial weberiana resposta a este tipo de problemas. Todavia existem variações muito significativas que só podem ser compreendidas pela originalidade da leitura. Schutz forma grande parte dos seus pressupostos teóricos que manterá com admirável coerência numa Europa central onde ecoam de forma vincada as disputas epistemológicas sobre as Ciências Sociais. Desde meados do século XIX verifica-se em especial nas Geisteswissenschaften um debate contínuo dizendo respeito à questão de saber se os métodos da Ciência Natural podem ou não ser apropriadamente aplicados ao estudo das realidades humanas.

Os métodos de estudo empregues começavam a deixar de ser os métodos empíricos ou causais porque se percebia que era necessário compreender as totalidades espirituais em que determinados eventos se verificavam. Perante o florescimento de numerosos estudos económicos, sociais e históricos na Alemanha do século XIX não é surpreendente que tenham aparecido algumas discussões básicas sobre o carácter alegadamente não científico destes estudos em contraste com as ciências naturais. Levantaram-se problemas acerca da relação deste tipo de ciências com a filosofia e surgiu uma dúvida natural relativa à possibilidade de estas ciências serem completamente isentas de valores e objectivas. Neste período, muitos seguram a perspectiva positivista e a opinião de John Stuart Mill segundo a qual se deviam aplicar às ciências morais os métodos das ciências físicas.

O ponto de vista assumido por Schutz torna-se claro quando nos confrontamos com os grandes dilemas fundadores da sociologia. De um lado tem-se uma posição subscrita por Durkheim, numa linha que remonta a Comte, a qual pretende explicar e descrever como é que os indivíduos estão associados independentemente das suas concepções e necessidades e, do outro, encontramos a outra posição assumida por

Weber, segundo a qual é preciso perceber os significados mutuamente atribuídos às diferentes acções dos indivíduos para que possamos compreender as dinâmicas sociais. Este último caminho enfatiza a noção de *verstehen*, graças à qual procuramos compreender o significado atribuído pelo outro às suas acções, em detrimento do *erklären* que procura estabelecer leis regulares que, à semelhança das ciências exactas, expliquem os fenómenos humanos.

Em Weber, não basta que uma acção possa ser interpretada por um agente em termos de motivo cujo sentido possa ser comunicado a outrem, é ainda preciso que a noção de cada agente tenha em consideração a do outro quer para se opor a ela, quer para entrar em composição com ela. (Weber, 1964:5).

Ao invés de Durkheim que explicitamente defende a coercibilidade e exterioridade dos factos sociais – os quais devem ser tratados como coisas – Weber enfatiza a ideia de acção subjectivamente significativas, assumindo o seu carácter subjectivista e individualista. A sua principal preocupação, no seguimento da escola historicista, é a questão da compreensão como método fundamental das ciências do homem. Em todo o seu trabalho pressente-se uma enfatização dos significados subjectivos e das intenções dos actores. Um dos trabalhos fundamentais da sociologia, é apreender os significados que as pessoas aduzem às suas acções, já que são esses significados é que tornam a acção social e não uma pura conduta.

Para fundamentar a sua adesão aos pontos de vista da Sociologia Compreensiva, Schutz, em «Concept and Theory Formation in the social sciences» insistiu em três pontos fundamentais. Neste texto, Schutz responde à visão positivista segundo a qual as Ciências Sociais deveriam fazer uso dos métodos científico-naturais, identificando a evidência com dados sensórios observáveis e criticando o método weberiano da compreensão como se este implicasse o apelo à realização de uma introspecção que careceria de verificação e de controlo.

Em primeiro lugar, defendeu a distinção entre ciências naturais e ciências sociais com base no facto de que as segundas lidam com acontecimentos e relações pré-interpretadas e, como tal, significativas para os actores envolvidos. Em segundo lugar, argumentou que os processos compreensivos são procedimentos centrais para que os actores sociais possam interpretar significativamente o mundo. Finalmente, defendeu o método da compreensão enquanto abordagem da subjectividade do actor como um método indispensável para as ciências sociais.

Com efeito, “o mundo da natureza, tal como é explorado pelos cientistas naturais não significa nada para as moléculas, átomos e electrões. Mas o campo de observação do cientista social – a realidade social – tem um significado especial e uma estrutura relevante para os seres vivos, agindo e vivendo nele. Através de constructos do senso comum eles pré-seleccionaram e pré-interpretaram este mundo que eles experimentam como a realidade do seu dia a dia. É isto que determina o seu comportamento motivando-o” (Schutz, 1975 a: 59).

Aplicando este raciocínio à observação científica, Schutz concluía mesmo que esta actividade esta permeada por relações de compreensão entre os agentes, antecipando-se às conclusões que Karl Otto Apel, 20 anos mais tarde, elaboraria sobre esta matéria: “O postulado que explica e descreve o comportamento humano em termos de uma observação empírica controlável revela-se curto perante a descrição e explanação do processo pelo qual o cientista B controla e verifica as pesquisas e conclusões do cientista A. Para fazer isso, B tem que saber o que A observou, qual era o objectivo da sua investigação, porque ele pensou o facto observado como digno de ser observado, isto é relevante para o problema científico em causa, etc. Este conhecimento é vulgarmente chamado de compreensão” (Schutz 1975 a: 53).

A abordagem de uma realidade dotada de significado subjectivo era, na verdade, a fonte de todas as numerosas questões metodológicas que assaltavam Weber e Schutz. Com efeito, como claramente exporia

em «The social world and the theory of social action», à primeira vista “não é fácil compreender porque é que o ponto de vista subjectivo deve ser preferido nas Ciências Sociais. Porque é que nos dirigimos sempre a essa tirania misteriosa e não demasiado interessante das ciências sociais, chamada subjectividade do autor?” (Schutz, 1976: 3). Afinal porque não seguir uma via aparentemente menos árdua que consiste em explicar «em termos honestamente objectivos» o que de facto acontece? Não é essa descrição a missão do pensamento científico? Porque não seguir o exemplo do «trabalho maravilhoso» empreendido pelas Ciências Naturais? Com efeito, a questão da compreensão da acção é o tema que conduz Schutz a Weber de um modo inapelável.

A resposta schutziana para estas perguntas parcialmente retóricas não deixa margens para dúvidas: o ponto de vista básico segundo o qual as Ciências Sociais têm de seguir o padrão das Ciências Naturais e adoptar o seu método conduz ao behaviorismo. “O behaviorismo radical”, comenta acidamente Schutz, “começa e termina basicamente na hipótese de que não existe a possibilidade de se provar a inteligência do semelhante” (Schutz, 1976: 4). Apesar de admitir que nem todas as formas de objectivismo são behavioristas e proclamam a impossibilidade do acesso à mente de outrem, Schutz admira-se com as teorias que aceitam que fenómenos como o mercado, o governo, preço, arte, ciência são produtos da actividade de outrem, crendo que o mundo social é produto da actividade de alter – ego mas negligenciando o que ele significa para os actores presentes no mundo social (cfr. Schutz, 1976: 5). Na verdade, não é possível compreender a «coisa» social sem a reduzir à actividade humana que a criou. Nesse sentido, para Schutz, a resposta é evidente: “A salvaguarda do ponto de vista subjectivo é a única garantia (...) de que a realidade social não será substituída por um mundo fictício, inexistente, construído pelo observador (Schutz, 1975 a: 8).

Só que esta garantia abre um acréscimo de dúvidas e de problemas: haverá instrumentos do ponto de vista subjectivo que permitam criar constructos de segundo grau dotados de validade

científica com base em constructos de senso comum que traduzem o significado subjectivo das acções dos agentes no mundo da vida? Dito de outro modo, “se o princípio de salvaguarda do ponto de vista subjectivo nas ciências sociais for sequer admitido, como é possível lidar cientificamente – quer dizer, em termos conceptuais objectivos – com tal fenómeno subjectivo?” (Schutz, 1976: 16). Com efeito, se uma sociologia fenomenológica visa debruçar-se reflexivamente sobre as condições primeiras da experiência mundana, tal não implica que estas condições permaneçam arredias a toda a interpretação? Não resultará daí uma negação de toda a objectividade científica? Nesse sentido, as representações com cuja ajuda os agentes se orientam no mundo quotidiano representam um dado primeiro para a investigação sociológica. A resposta weberiana a este problema encontrava-se num modo de pensar a sociologia que remete de forma insistente para os passos percorridos por Max Weber. Porém, implica o já referido desenvolvimento teórico que Weber apenas afluara, ainda que fundando um estilo e uma corrente de sociologia. Com efeito, não é tão evidente assim, desde logo, o que podemos classificar como um significado atribuído a um comportamento.

A abordagem weberiana estava completamente dependente do conceito central de significado (Sinn), o qual permitiria a distinção da acção humana como oposta ao comportamento meramente reactivo e que seria aberto à compreensão interpretativa por parte do sociólogo. Apesar do seu acordo de princípio, Schutz achava tudo isso ambivalente e carente de um necessário esforço de clarificação de conceitos. Assim, concordando com o ponto de vista de Weber acerca de que a função principal da ciência sociológica é ser interpretativa, ou seja compreender o significado subjectivo da acção social, Schutz acha que Weber falhou em precisar claramente as características essenciais da compreensão (Verstehen), do significado subjectivo (gemeinter Sinn) e de acção (Handeln). “[Weber], de facto tinha pouco interesse na clarificação total das pressuposições filosóficas até mesmo dos seus conceitos fundamentais. É neste ponto que as limitações teóricas de

Weber se tornam evidentes. Ele interrompe a sua análise do mundo social quando ele chega ao que assume serem os elementos básicos e irreduzíveis do fenómeno social. Mas está errado em relação ao que assume. O seu conceito de acto significativo do indivíduo – a ideia chave da sociologia interpretativa – de modo nenhum define um fundamento prioritário, como ele pensa. É, pelo contrário, um mero rótulo para uma área altamente complexa e ramificada que reclama por mais estudo” (Schutz, 1967: 8).

Para o ponto de vista schutziano, o conceito de significado subjectivo está apresentado de um modo tão impreciso que não fica claro que o ponto de vista é o do actor ou o do observador. Os problemas introduzidos pela sociologia weberiana eram claros: como pode uma ciência social objectiva alcançar um significado subjectivo? O que é a acção: quando termina e quando começa? Até quando devemos esperar para saber onde é que a acção aconteceu? “Weber não faz distinção entre acção, considerado como algo que está a decorrer, e o acto completado, entre o significado do produtor de um objecto cultural e o significado do objecto produzido, entre o significado da minha própria acção e o significado da acção de Outrem, entre a minha experiência e a experiência de outrem, entre a auto-compreensão e a compreensão de outrem. (...)” (Schutz, 1967: 8). Ora, uma vez que Schutz concorda com Weber em relação ao facto de que a acção é definida pelo significado, o primeiro passo será definir o conceito. Aqui emergem naturalmente, de modo mais consistente, os vários elementos típicos da tese schutziana.

Desde logo, define-se “a corrente de consciência” como fonte da origem do significado. Todas as investigações de natureza bergsoniana, posteriormente aprofundadas com recurso a Husserl, conduziam a uma conclusão: aqui e só aqui no mais profundo estrato de consciência que é acessível à reflexão, pode ser encontrada a fonte última do fenómeno do significado (Sinn) e da compreensão. O que é primordialmente dado à consciência é uma corrente ininterrupta de experiências vividas (Erlebnisse), as quais não têm significado em si

mesmas. “Apenas quando tivermos alcançado a natureza da consciência interna do tempo poderemos abordar a complicada estrutura dos conceitos das ciências humanas “ (Schutz, 1967: xxxi). Tais experiências podem ser passivas ou activas. Um exemplo de experiência passiva seria a sensação de vermelho. Um exemplo de uma experiência activa vivida seria a atenção prestada à sensação de vermelho ou talvez o reconhecimento de tal como algo que foi experienciado anteriormente. O termo behaviour (Verhalten) seria usado para as experiências passivas. Todavia, tais experiências, uma vez concluídas e passadas, podem ser objecto da atenção de um agente que olha para trás e os traz à mente através da reflexão, reconhecimento e identificação. Uma vez apanhadas pelo cone de luz que emana do Ego, uma experiência destaca-se da corrente de consciência e torna-se clara e distinta, uma identidade discreta. É neste momento que a experiência ganha significado (Sinn). “o conceito de significado (Sinn) e a sua problemática não tem aplicação à vida considerada como duração” (Schutz, 1967: 70). Com efeito, “enquanto a consciência permanece uma pura corrente de duração não há experiências vividas discretas. Estas só aparecem o olhar reflexivo da atenção começa a operar” (Schutz, 1967: 75). É através de um olhar reflexivo que a experiência vivida entretanto decorrida adquire significado.. Toda a reflexão desencadeada nos manuscritos bergsonianos com a caracterização da durée conhece o desenvolvimento já anteriormente descrito que decorre da intervenção dos conceitos de retenção, recollecção e protensão.

Um segundo problema decorre distinção entre significado subjectivo e significado objectivo, uma clarificação essencial para quem, como Schutz, supõe que o significado subjectivo é essencial para a definição de acção social racional. Para exemplificar coloca-se o seguinte problema. Suponhamos que o actor A atribui um significado à acção X que designamos por S1, enquanto o seu amigo B atribui um significado S2 e o observador sociólogo C , atribuiu significado S3. A resposta segundo a qual o significado S2 e S3 constituem os

significados subjectivos que B e C atribuem à acção X não resolve o problema, pois para Weber o significado subjectivo tem a sua única origem no actor. Na verdade, S 2 e S3 são os significados subjectivos que B e o observador científico atribuem ao seu próprio acto de observar.

Porém, todos os fenómenos do mundo externo têm significado não apenas para mim e para ti mas para todos os que o habitam. Há apenas um mundo externo, o mundo público, o qual é um dado para todos de igual modo. Cada acto pelo qual atribuo significado ao mundo tem por referência um acto doador de sentido de outrem a respeito do mesmo mundo. O significado é assim constituído como um fenómeno intersubjectivo (cfr. Schutz:., 1967:32-33). Schutz admite que se atribua a determinadas entidades uma objectividade ideal por serem inteligíveis e dotadas de significado por si mesmas – pela, natureza anónima, independente do modo como são usadas ou do que se pense sobre elas. Uma expressão linguística pode ser entendida como um complexo objectivo de sentido sem referência aos falantes dessa língua. Schutz recorre assim à distinção husserliana entre significado (Bedeuten) como um acto e “aquilo que se pretende significar” (Bedeutung), sendo esta uma unidade ideal em contraste com a multiplicidade de todos os actos de significado. Apesar destas objectividades ideais, Schutz considera porém que este sentido do termo «significado objectivo» não é o mesmo que aplicamos quando interpretamos o significado S2 e S3 de uma acção atrás referidos por parte de dois observadores. Na verdade no mundo da atitude natural, eu deixo de lado a auto-percepção das operações intencionais da minha consciência dentro das quais os significados foram constituídos. Nestes termos, eu tenho diante de mim um mundo de objectos reais e ideais, e posso sustentar que este mundo é significativo não apenas para mim mas para si, para nós, para toda a gente. Na vida quotidiana, a estrutura significativa emerge extraída da sua origem e eu posso, nesse caso, vê-la como dotada de um significado objectivo tal como a proposição que diz que $2 \times 2 = 4$. Por outro lado, porém, também posso lançar o meu

olhar para as operações intencionais da consciência que permitiram a atribuição de sentido. Nesse caso, já não terei diante de mim um mundo completo e constituído mas um mundo que se constitui neste preciso momento. Na vida quotidiana, ocupando eu o ponto de vista da atitude natural, eu vivo já dentro de actos dotados de significado e sou apenas consciente da objectividade construída neles, isto é do seu significado objectivo. “É só depois, por um penoso esforço», como diz Bergson, depois de me afastar do mundo dos objectos e dirigir o meu olhar para a corrente interior de consciência, é apenas depois de eu colocar entre parênteses o mundo natural e atender apenas às minhas experiências da consciência dentro da redução fenomenológica, é apenas depois de realizar estas coisas que me torno consciente do processo de constituição(...)O que nós chamamos o mundo do significado objectivo é, assim, abstraído na esfera social dos processos constitutivos da consciência doadores de sentido. Tal resulta no carácter anónimo do seu conteúdo de significado e na ausência de variações no que respeita a cada consciência que lhe atribuiu significado pela sua intencionalidade. Pelo contrário, quando falamos de significado subjectivo no mundo social estamos a referir-nos aos processos constitutivos da consciência da pessoa que produziu o que é objectivamente significativo”. O mundo do significado subjectivo nunca é anónimo porque é essencialmente algo dependente da intencionalidade da consciência, minha ou de outros (Schutz, 1967: 36-37).

Schutz julga necessário aprofundar esta problemática com o recurso ao exemplo apresentado por Husserl em *Formale ind Transzendente Logik*, quando distingue entre o conteúdo do julgamento ($2*2=4$) e a atitude epistémica (*Subjectiv doxisch Setzungsmodus* que a pessoa que pronuncia o juízo adopta perante o seu conteúdo: pode dizer que é verdadeiro ou falso; pode apenas suspeitar que é verdadeiro; ou pode apenas supor a verdade do conteúdo do julgamento por razões de estratégia argumentativa. Ora, é aqui que reside o significado, e é precisamente isto que não pode ser

determinado pela observação directa. Do mesmo modo, esta não é suficiente para a compreensão das acções de um agente social: vejo alguém a cortar madeira ou agarrando uma maçaneta para fechar a porta ou apontando uma espingarda a um animal, exemplos apresentados por Weber. Serás que eles estão a fazer efectivamente o que apreendemos como tal ou estão apenas a fingir e são actores. Estará o atirador a visar o animal apenas para o observar ou visa, de facto, matá-lo? A compreensão por observação não permite esclarecer estes pontos. Atribuímos um significado à acção que poderá não coincidir com o conteúdo do significado subjectivo do actor Convirá, portanto, notar que a compreensão por observação (observational understanding) não resolve estes aspectos. É proposto por Weber que façamos uma compreensão motivacional que já não é apenas o significado da acção mas a compreensão do contexto de significado à qual a acção pertence. Schutz repara para o facto de que o motivo só pode ser apreendido não apenas pela observação mas por um certo conhecimento do passado e do futuro do actor. Neste casos busca-se o motivo da acção. Ora nuns casos, parece que esse motivo é apresentado sob a forma de causas que conduziram a uma determinada acção e outras vezes pelo objectivo que se pretende atingir. Porém, o motivo da acção só pode ser compreendido se for conhecido o significado da acção. Quer dizer, só se pode apresentar um motivo para cortar madeira conhecendo previamente o que significa cortar madeira. Ora, este conhecimento prévio implica uma objectivação do significado , o qual se verifica no mundo da atitude natural, onde os significados partilhados são geralmente tidos-por-adquiridos (taken-for-granted). “O homem vulgar em cada momento da sua experiência vivida traz à luz experiências passadas que se encontram «depositadas» na consciência(...) Ao homem vulgar as suas experiências passadas são apresentadas como ordenadas , como conhecimento ou experiência daquilo que deve esperar, do mesmo modo que todo o mundo exterior lhe parece como ordenado (...) o processo constituinte é inteiramente ignorado enquanto a objectividade constituída é tida por adquirida” (Schutz, 1967: 81-82).

Apesar das dificuldades apresentadas Schutz considera que o significado subjectivo só pode ser apreendido motivacionalmente, o que obrigará a um trabalho de clarificação conceptual árdua em torno do conceito de acção (Schutz, 1967: 26-30).

Através da abordagem husserliana da temporalidade, Schutz procedeu a uma re-orientação da teoria da acção, demarcando níveis de experiência passiva (reflexos corporais), actividade espontânea sem um projecto orientador (actos que constituem respostas a estímulos ambientais) e actividade projectada e deliberadamente planeada, conhecida tecnicamente como «acção». No caso de Schutz existem três termos fundamentais: «conduta»; «acção» que designa a conduta idealizada com antecedência; e «trabalho», uma acção planeada de modo a provocar uma alteração no estado de coisas exterior, com o auxílio de movimentos corporais. . O termo «conduta» não implica referência à intenção pois refere-se aos tipos de actividade chamadas de automáticas na nossa vida interior e exterior, incluindo mesmo as manifestações subjectivas de espontaneidade «automática» como os simples reflexos. Quando a conduta é prevista é baseada num projecto preconcebido é chamada de «acção». No caso da «acção» é preciso distinguir se, quando resumida ao mero pensar, isto é quando permanece encoberta, se há ou não no projecto uma intenção de realizá-lo, originando o estado de coisas que se pretende alcançar. Se falta a intenção de realizar, a acção permanece um simples devaneio ou fantasia. Se a intenção de realizar existe, podemos falar de acção proposital ou desempenho. Um exemplo de acção encoberta proposital ou desempenho é a tentativa de resolver um problema. Quando a acção é, nos termos de Schutz, aberta – isto é visível, pois implica um movimento corporal que implica alterações no mundo exterior – é designada por «trabalho» (cfr. Schutz, 1979: 123-124).

A acção, aos olhos de Schutz, é, pois, um comportamento de acordo com um plano projectado e o projecto não é mais do que a acção concebida no futuro (cfr. Schutz, 1976: 11). O objectivo da acção tem de ter um elemento de futuro e um elemento de passado. Schutz

afirma que nós concebemos o futuro da acção no “future perfect tense” (modo futuri exacti). O objectivo é concebido ou figurado como feito e terminado ainda mesmo quando é antecipado. O acto completado modo futuri exacti é o projecto da acção. A existência de um projecto torna-se um ponto fulcral na reflexão de Schutz, uma forma de tal modo central que aquilo que permite distinguir «acção» de «conduta» é a execução de um acto projectado. “Para usar um termo de Heidegger, uma acção tem sempre a natureza de um projecto (Entwurfcharakter)” (Schutz, 1967: 59).

Retomando as investigações produzidas a partir do conceito de tempo em Husserl e Bergson, para Schutz, o actor, ao planear uma acção, está efectivamente a antever o que dela resulta como se já tivesse acontecido, terminada e residindo no passado. Qualquer acto pressupõe a concepção, o plano, o projecto do futuro movimento (Schutz, 1982: 96). A tese que define a possibilidade de configuração de acção racional ou consciente é esta : uma acção passa a ser designada por consciente no sentido em que, antes de a realizarmos, temos em mente uma imagem do que vamos fazer. Essa imagem é o acto projectado. “Então, conforme prosseguimos para a acção, continuamente retemos a figura diante da nossa visão interior (retenção), ou de vez em quando relembramo-la (reprodução). A experiência total da acção é muito complexa, consistindo em experiências de actividade, vários tipos de atenção conformes aquela actividade, retenção do acto projectado, reprodução do acto projectado e assim por diante. É a esta «consulta ao mapa» que nos referimos quando chamamos a acção de consciente. O comportamento sem mapa ou imagem é inconsciente” (Schutz, 1967: 63). Deste modo, “estamos em posição de afirmar que o que distingue acção da conduta é que a acção é a execução de uma acto projectado. E podemos imediatamente prosseguir para o passo seguinte: o significado de uma acção é o seu acto projectado”(Schutz, 1967:61).

Com este passo, ultrapassam-se as ambiguidades weberianas que se referiam à distinção entre acção e conduta, caracterizando a

primeira como consciente e voluntária e a segunda como meramente reactiva. “A primeira característica que sugere em si mesma um modo possível de diferenciar entre acção e comportamento é a natureza voluntária da acção enquanto oposta à natureza automática do comportamento (...) Um segunda característica superficial diferença acção como um comportamento consciente do comportamento inconsciente e reactivo” (Schutz, 1967: 41). Com efeito, a teoria está completamente errada quando sustenta que o comportamento de alguém é distinta de uma experiência consciente desse comportamento e que o significado pertence à segunda. De modo nenhum, o sentido é uma experiência secundária, nova, adicional anexada à primeira. O sentido é um certo modo de dirigir o nosso olhar para um item da nossa experiência, a uma atitude peculiar de uma parte do Ego dirigida para o fluxo da sua própria duração.

Ora, a voluntariedade e a consciência da acção referem-se à previsão de um acto completo. No centro da determinação do que é acção encontra-se a própria experiência projectiva da antecipação de um acto que se pretende realizar. “Quando antes consideramos a tese de que o comportamento consciente é o comportamento ao qual está ligado um significado, dissemos que «o significado ligado» ao comportamento consistiria precisamente na consciência do comportamento . Agora vemos de quantos modos diferentes isso pode ser interpretado. Mas neste ponto principal mantém-se inalterado: que o significado de uma acção é o seu acto correspondente” (Schutz, 1967: 64).

Apesar desta resposta concludente, Schutz não deixa todavia, de recordar que a questão acerca do que é o significado intencional de um acto já realizado requer uma resposta, enquanto a questão do significado da acção concreta originalmente intencionada requer outra. “Qual é essa importante diferença? É que, enquanto a acção ainda vai decorrer, ela é fantasiada como aquilo que já ocorreu, é imaginada no tempo do futuro perfeito como algo que já foi realizado. O que ocorre, então, é um acto reflexivo de atenção que se presta a uma acção

imaginada como se estivesse acabada e feita. Em termos do tempo, é claro, esse Acto de atenção precede a acção em si. Assim, conforme a acção tem lugar e caminha para o seu fim, a experiência do actor alarga-se – ele «envelhece». O que estava dentro do círculo iluminado da consciência, durante o momento da projecção, retorna agora à escuridão, e é substituído por experiências vividas, que foram meramente esperadas ou projectadas. Imaginemos que uma pessoa que projecta uma acção racional, a qual tinha sido planeada, e cujos objectivos, tanto finais, como intermediários, tinham sido, portanto, nitidamente antecipados. Não podemos duvidar de que a atitude dessa pessoa em relação ao seu plano vai necessariamente diferir da sua atitude com relação ao feito acabado. Isso será verdade mesmo se a acção marchou de acordo com o plano. As coisas parecem diferentes na manhã seguinte” (Schutz, 1967: 65).

Schutz retoma deste modo a análise sobre a constituição da experiência, transpondo-a para a acção. Reportando de novo à fenomenologia husserliana, é preciso distinguir entre acção em curso de desenvolvimento, vivida pelo sujeito imerso na *durée* [Handeln], e a acção concluída [Handlung], a qual ganha o seu sentido reflexivamente, através de uma viragem reflexiva sobre o fluxo da experiência vivida, totalizada e objectiva em acção terminada e concluída “O que é visível à mente é o acto completo, não é o processo da sua constituição” (Schutz, 1967: 60).

Assim, o agir, em Schutz emerge marcado por diversas características, das quais haverá a realçar em primeiro lugar a projectalidade. O agir tem a sua fonte numa antecipação do futuro sobre o modo de imaginação. O primeiro passo de agir é a visualização da acção desejada. O agir projecta-se num vir a ser -já-passado, que se indica ao futuro anterior (modo *futuri exacti*) como o pólo teleológico para o qual se vão unificar e se orientar as fases do agir. Enquanto a reflexão remetia para uma potencialidade realizada, o projecto reporta-se no presente a uma realização virtual. O projecto de agir propõe representações intuitivas (*aunschauliche Vorstellung*) da acção como

se ela estivesse já realizada . Ela é uma projecção de uma rememoração futura.

Deste modo, a identificação do significado da acção com o acto correspondente remete para a consideração do mundo como de um campo de probabilidades abertas do qual seleccionamos certos elementos que consideramos relevante para o propósito visado. A determinação desses elementos problemáticos é resultante de uma relação entre o projecto e o nosso interesse imediato, ou seja o interesse pelo qual somos compelidos no mundo da vida, i.e. o interesse que motiva o nosso pensar e projectar, estabelecendo os problemas que temos de resolver pelo nosso pensamento e as metas que temos de atingir com as nossas acções (cfr. Schutz, 1976: 124).

A partir deste conjunto de características inerentes ao agir social, e, em especial, a partir do seu carácter de projecto, o conceito de significado ganhava algumas conotações diferenciadas em relação ao conceito de acção subjectivamente significativa de Weber. Schutz encetará assim, o caminho da teoria da motivação. Para Max Weber, haveria que recorrer ao passado e ao futuro dos actores para descortinar o fundamento significativo da conduta. Conhecendo-se o motivo, alcançar-se-ia o significado da acção. Na verdade, Max Weber reduziria o motivo da acção a “um fiz isto porque...” Já vimos como o acto projectado ganhava, aos lhos de Schutz., um papel decisivo na compreensão do significado da acção. Esta consideração do papel do projecto como determinante da estrutura da acção permite descortinar em Weber uma nova e decisiva ambiguidade: estaremos em vista de um motivo que aponta para a realização de uma finalidade ou acto projectado ou estaremos em vista de um motivo entendido como causa circunstancial e condicionante que explica retrospectivamente o porquê da acção? Dito de outro modo, a conexão entre meios e fins é estabelecida por um motivo que se limita a dizer retrospectivamente “fiz isto porque as condições sócio-históricas, culturais e psicológicas condicionaram a minha acção” ou é estabelecida por um motivo entendido prospectivamente como “fiz isto porque pretendia alcançar

este resultado previamente planeado”?. A crítica de Schutz tem, afinal, a ver com uma utilização insuficientemente discriminada da ideia de motivo (Schutz, 1967: 87).

Ao debruçar-se sobre este problema do sentido atribuído à acção e da explanação do motivo pela qual uma acção se realiza a teorização weberiana aparece, mais uma vez, aos olhos de Schutz, como ambígua e pouco desenvolvida sob o ponto de vista conceptual. Um motivo aparece descrito como sendo orientado para o futuro, a fim de realizar um determinado fim, Outras vezes, aparece como referindo o motivo porque se realizou determinada acção, estando, pois, referida a circunstâncias passadas que a determinaram. O carácter estruturante que o projecto tem na definição de uma conduta como acção permite pensar de outro modo o motivo. Ao planear uma acção para ser realizada no futuro, desencadeiam-se actos reflexivos de projecção, como aqueles fundados na memória reflexiva só que agora orientados para o futuro. Através dessa reflexividade, imagina-se o acto como completo no futuro (in future perfect tense), ou seja como realizado após a acção do agente pelo que a sua concretização exige a determinação do motivo em função do qual a acção é levada a cabo, o “in-order-to motive”, que podemos traduzir como o motivo a fim de. Nesta terminologia, o acto projectado, isto é o estado de coisas pré-imaginado que será empreendido pela acção futura será “o motivo a fim de” de uma acção. Porém, o “motivo a fim de” não se confina ao projecto, já que este se pode fazer sem se concretizar. Não é o projecto que é accionado por este motivo, mas a decisão, o “vamos!” que transforma a acção interior em desempenho.

Contrastando com este tipo de motivo, os “because motives” (“motivos por que”) do agente consistem nos factores ambientais, históricos e outros que influenciaram a decisão de prosseguir com o projecto e que só podem ser descobertos, explorando os factores passados que precederam essa decisão. As explicações sócio-culturais e económicas do comportamento de um psicopata são “motivos por que” os quais remetem para uma experiência passada (Schutz, 1967: 89-90).

Nesta teorização, existe claramente uma implicação que remete para as noções de motivo objectivo e motivo subjectivo. O motivo a fim de refere-se à atitude do actor que vive o processo da sua acção em curso. “Na terminologia proposta, nós podemos dizer que o acto de coisas pré-imaginado a realizar por acção futura consiste o motivo a fim de do actor” (Schutz, 1975 a: 70). Ele é, portanto, uma categoria essencialmente subjectiva, que só é revelada ao observador se ele pergunta ao actor qual o significado que ele atribui à sua acção. Desta forma, há uma questão metodológica que fica determinada de uma vez por todas: o único motivo subjectivo é o que lhe dê um actor ao praticar a acção. O significado que o observador – seja ele um observador científico seja o homem da rua – dá a uma acção observada não é o significado subjectivo da acção mas sim da sua acção de observar.

O genuíno motivo por que é, por seu turno, uma categoria objectiva acessível ao observador que tem de reconstruir a partir do acto realizado ou, mais precisamente, a partir do estado de coisas provocada no mundo exterior pela acção do actor, a atitude do actor em acção. Somente na medida em que o actor se volta para o seu passado, e assim se torna um observador dos seus próprios actos é que ele pode detectar os seus genuínos motivos por que. Tal motivação só se pode explicar no passado, pois o «motivo por que» refere-se à génese do próprio projectar. O «motivo a fim de» refere-se à atitude do actor que vive o processo da sua acção em curso.

As distinções estabelecidas por Schutz são relevantes para os debates contemporâneos acerca da compatibilidade da liberdade com o determinismo uma vez que desde a perspectiva do in-order-to motiv (motivo a fim de) o agente apresenta-se como livre e moralmente responsável enquanto sobre o ponto de vista do exame dos because motive (motivo por que) estabelece-se uma correlação entre o projecto e os seus determinantes históricos. Por outro lado, traz consigo a vantagem de uma precisão adicional ao transportar as categorias da temporalidade pensadas, a propósito de Husserl e de Bergson, para a compreensão do sentido da acção. Schutz aceita de Bergson a crítica às

teorias tradicionais da escolha que concebem a decisão como uma escolha feita numa encruzilhada de alternativas. Tal ponto de vista implica que o sujeito domine no momento da decisão os fins do seu agir. Na realidade, esta concepção não é mais do que uma ilusão retrospectiva, uma vez que é preciso conhecer o resultado da acção para, retrospectivamente, regressar à sua fonte e colocar outros possíveis. Nessa medida, para Bergson, o que verdadeiramente se passa na escolha é uma antecipação da acção. Porém, para Schutz o problema vai mais longe: é o acto acabado e não a acção que é antecipada modo *fucturi exacti* num projecto. Neste sentido, a projecção é uma retrospectão antecipada imaginariamente (cfr. Schutz, 1975 a: 87). Se toda a projecção consiste na antecipação de uma conduta futura sobre modo imaginário, só teremos que decidir se é o futuro processo de acção em curso que se desenrola de fase para fase ou se é o resultado dessa acção futura, o acto imaginado como tendo sido projectado, que é o ponto de partida de toda a nossa projecção. Para Schutz é claro que se trata da segunda hipótese: é o acto imaginado como tendo sido cumprido que é antecipado na imaginação projectada (Schutz, 1975 a: 68-69). Assim, “para projectar a minha acção futura tal como ela se desenrolará, eu devo colocar-me imaginariamente num futuro onde o acto resultante tenha já sido materializado” (Schutz, 1975: 69).

A teoria da acção de Schutz faz questão em salientar que as nossas experiências presentes não se referem apenas às nossas experiências passadas, através de retenções e de lembranças. Qualquer experiência refere-se também ao futuro e traz consigo pretensões de ocorrências que se espera que se realizem já no presente e antecipações de eventos mais distantes no tempo, com os quais se espera que a experiência presente se relacione. Deste modo, transferindo o problema da temporalidade em Husserl e Bergson, e fazendo intuir a ressonância de Simmel e da transformação da cultura objectiva em cultura subjectiva, Schutz considera que a acção uma vez transcorrida, feita e terminada tornou-se um acto, não mais livre mas de carácter

determinado e fechado. No entanto, permanecia livre no tempo em que a acção decorreu (cfr. Schutz, 1979: 143).

O motivo a-fim de vincula-se directamente com um projecto e é o motivo subjectivo do actor na acção projectada. O motivo por que só pode ser conhecido pelo actor quando a acção já está realizada. É um motivo orientado para o passado que diz respeito aquilo que levou o actor a agir de determinada forma. O motivo a fim de emana do projecto. Os motivos por que condicionam o projecto. Os primeiros dizem respeito ao futuro quando o indivíduo projecta o acto e o contempla como já acabado e realizado no tempo futuro enquanto os segundos fazem referência ao passado e ao tempo pretérito. Ao elaborar esta reflexão, Schutz não deixa de chamar a atenção para a diferença entre imaginação e projecção: com efeito é a referência da segunda a um acervo (stock) de conhecimentos adquiridos que a permite distinguir da primeira. Se eu imagino ser um super-homem ou dotado de poderes mágicos, isso não pode ser considerado como uma projecção. Ao invés, a possibilidade de realizar um projecto é uma condição para toda a projecção que possa vir a ser traduzida numa finalidade. Ora, uma projecção desse tipo é uma imaginação empreendida no seio de um quadro dado à partida ou, ainda melhor, dentro de um quadro imposto, imposto pela realidade no seio da qual a acção projectada deve ser realizada (Schutz, 1975 a: 72-73).

Para além destes desenvolvimentos no plano da análise da acção, detectam-se outras divergências entre Schutz e Weber, se bem que seja razoável presumir que a mesma resulta do carácter incompleto de algumas formulações teóricas delineadas tardiamente por este. Porém, nalguns casos, não podem deixar de ser imputadas a uma reflexão claramente discrepante acerca da natureza da acção racional que remete para o problema anterior relacionado com a liberdade e a motivação do agente. Trata-se, concretamente, da atribuição do carácter de acção subjectivamente significativa às acções que decorrem de hábitos e de rotinas, as quais são olhadas por Weber como afastadas desse tipo ideal de acção. Schutz considerou acertadamente a expressão

«acção racional» como equívoca, salientando que se tratava de um ideal inatingível para a conduta no mundo da vida quotidiana. Por isso, preferiu chamar a acção quotidiana de «razoável» em vez de «racional», permitindo uma margem de ambiguidade para as falhas resultantes do conhecimento prático.

A partir de uma passagem de Parsons em *Structure of Social Action* na qual se observa que parece haver alguma dificuldade em conceber a capacidade do actor para a determinação dos efeitos prováveis de acções alternativas, como análoga à do cientista para quem o conhecimento é o principal determinante da acção e que por isso terá uma perspectiva mais alargada dos problemas (esta observação é formulada por Parsons acerca de um certo carácter excessivamente idealizado da racionalidade da acção), Schutz recorda o carácter extremamente direccionado, prático e ingénua da acção do actor no mundo da vida quotidiana:”Na nossa vida quotidiana só muito raramente agimos de um modo racional se entendermos este termo no sentido anteriormente aplicado pelo Professor Parsons. Nós nem sequer interpretamos o mundo social que nos circunda como de um modo racional, excepto debaixo de circunstâncias determinadas que nos levem a abandonar a atitude básica que consiste em viver as nossas vidas. Cada um de nós, segundo parece, organizou de modo ingénua, o seu mundo social e a sua vida quotidiana de um modo tal que se encontra a si próprio no centro de um cosmos social circundante. Ou melhor, ele já nasceu num cosmos social organizado. Para ele é um cosmos e é organizado na medida em que contenha todo o equipamento que lhe permita tornar a sua vida e a dos seus contemporâneos uma questão de rotina” (Schutz, 1976: 70). Assim, como normalmente temos que agir e não que reflectir, de modo a satisfazer as exigências do momento que é a principal tarefa que nos motiva, não estamos interessados no problema da certeza. Damo-nos por satisfeitos se logramos uma oportunidade de realizar os nossos objectivos e se esta oportunidade for alcançada colocando em movimento o mesmo mecanismo de hábitos, regras e princípios que já foram comprovadas e

que continuarão a ser comprovadas. O ideal de conhecimento na vida quotidiana não é a certeza, nem sequer a probabilidade no sentido matemático, mas apenas a aproximação. O nosso conhecimento na vida quotidiana admite hipóteses, induções e previsões, mas apenas de um modo típico e aproximado. A consistência deste sistema de conhecimento não é a mesma das leis causais, mas antes a das típicas sequências de relações (cfr. Schutz, 1976: 73). O ponto de vista schutziano implica a adopção de uma cuidadosa distinção entre racionalidade e razoabilidade, justificada em grande parte pela impossibilidade de verificação frequente na vida quotidiana de encontrar o tipo ideal puro de acção racional. Com efeito, quando passamos da análise da acção racional tal como é pensada do ponto de vista do cientista social para o ponto de vista do actor que age na vida quotidiana, tudo é completamente diferente. Na nossa vida do dia a dia, é muito raro agirmos de modo racional se entendermos este termo no sentido ideal típico proposto por Max Weber (cfr. Schutz, 1976: 76-77). Nessa medida, Schutz concorda em que agimos de modo razoável se usamos as receitas que encontramos no armazém da nossa experiência e que já foram testadas em situações análogas .

Schutz insiste na necessidade de distinguir entre «racional» e «lógico», já que a lógica é um pensamento fundado em conceitos que exigem uma certa idealização, enquanto que as nossas proposições do pensamento quotidiano são «proposições ocasionais», isto é, válidas e compreensíveis apenas para a situação em que o falante se encontra (cfr. Schutz, 1976:76). Em conclusão, Schutz admite que não há dúvida que «actos racionais» juntamente com a sua antítese «acto tradicional» ou «acto habitual», representam tipos ideais que se poderão encontrar na sua forma pura na vida quotidiana. Porém, simultaneamente, enfatiza que o ideal de racionalidade não é e não pode ser um traço peculiar do pensamento da vida quotidiana nem pode ser um princípio metodológico da interpretação dos actos humanos no mundo da vida (cfr. Schutz, 1976:79). Com efeito, para Schutz, “mesmo o meu pensamento tradicional ou afectivo tem alguma espécie de sentido. Na

verdade, quando eu olho mais de perto, apercebo-me que nenhuma das minhas experiências é destituída de sentido. E assim verificamos que é inútil dizer que o que distingue a acção do comportamento é que a primeira subjectivamente significativa e a segunda destituída de significado. Pelo contrário, cada uma é significativa a seu modo” (Schutz, 1967: 19).

A tipificação: do senso comum ao conhecimento científico

Na organização da vida quotidiana pelo actor que nela vive e habita de forma ingénua já encontramos um processo de criação de tipos – uma tipificação que é proporcional à despersonalização do homem por detrás do anonimato da sua função - que pode ser um modo possível da racionalização de que Weber fala quando se refere ao desencantamento do mundo (cfr. Schutz, 1976: 71). Agir racionalmente, racionalizar, envolve frequentemente aplicações mecânicas de precedentes. Em Alfred Schutz, os projectos futuros serão tanto mais fáceis quanto puderem ser considerados como uma escolha entre alternativas típicas. Logo remetem para a existência de acções rotinizadas, no decurso das quais os agentes repetem procedimentos, estandardizando-os e sedimentando-os. Nesse sentido, parece que, ao contrário de Weber, o esforço racionalizador não pode afastar, com ligeireza, o hábito, o costume e a experiência quotidiana. Assim, o actor social, ao invés de se tornar uma calculadora que selecciona recursos instrumentais com vista a maximizar a sua função utilitária é tributário de usos da racionalidade, de formas de lidar com a verdade e a realidade que se lhe impõem e ao qual se adequa, de uma forma que implica todavia a sua participação.

A ideia de tipificação é um dos mais interessantes da obra de Schutz e significa o processo pelo qual os objectos se estabilizam como objectos idênticos a si mesmos. Com efeito, a tipificação é própria do senso comum e encontra o seu paralelo ao nível científico na

construção de tipos ideais. Na tipificação, os objectos do mundo social estão constituídos dentro de um marco de familiaridade e de reconhecimento proporcionados um reportório de conhecimentos disponíveis cuja origem é fundamentalmente social é o que habitualmente Schutz chamou de acervo de conhecimentos disponíveis. A nossa apreensão do mundo social é sempre baseada em tipos e a aproxima-nos do mundo com uma certa familiaridade. Schutz refere-se a propósito a “schemes on hand” que são esquemas interpretativos que são organizados de acordo com as experiências do nosso passado que se apresentam em configurações de sentido do tipo “o que já se sabe”. (cfr. Schutz, 1967: 84). Estas idealizações devem ser entendidas na medida em que fornecem quadros típicos que estruturam uma familiaridade típica geral.

Estes esquemas interpretativos da experiência contribuem decisivamente para o que Schutz considera ser o carácter pragmático do conhecimento no mundo quotidiano. As experiências quotidianas vividas e transmitidas pelos e para os agentes sociais formam o que a sociologia fenomenológica chama de acervo de conhecimento. O acervo de conhecimento é o conjunto de saberes, informações e operações do dia-a-dia de que o agente dispõe para interagir com o mundo, interpretá-lo e adaptar-se a ele. Obviamente, há situações nas quais o acervo de conhecimento é incapaz de descodificar e explicar a situação em que o agente se encontra, mas a vida social desenvolve-se na crença de que, se o conhecimento de um agente falha, existe sempre um outro agente capaz de interpretar o problema e lidar com ele. O acervo de conhecimento das pessoas comuns sobre economia e inflação não pode explicar as oscilações da bolsa de valores, porém essas pessoas "sabem" ou "supõem" que existem peritos com competências para responder a qualquer questão sobre aqueles problemas. De tal forma, gera-se a certeza de que os factos do mundo têm sempre uma explicação razoável, senão por nós, pelo menos por alguém. Esse é um dos elementos da atitude natural; o mundo existe e é coerente. A sua ordem está garantida numa tautologia: há ordem porque se supõe que

há uma ordem e, se ela for desafiada, há uma ampla teia de agentes que tratam de explicá-la, com base em seus acervos de conhecimento. Os agentes revalidam ou modificam seus acervos de conhecimento, principalmente, por meio de seu uso interactivo. Esse é o saber consolidado no processo de rotinização das experiências quotidianas e é o critério imediato para a tipificação (enquadramento) dos dados vividos em fatos reconhecíveis e socialmente intercambiáveis. A noção de atitude natural leva a uma descrição da forma como um sistema de acção pode existir no tempo, independentemente das limitações biográficas particulares dos agentes. Se uma subjectividade perece, há a crença generalizada de que seus saberes socialmente relevantes estão preservados pelas outras subjectividades, com as quais ela interagia. Estabelecendo o espaço da atitude natural como o substrato no qual a racionalidade se exerce, Schutz aponta para um fato essencial: escolhas racionais são sempre dependentes de uma esfera pré-predicativa ou pré-reflexiva, formada por conjuntos de noções típicas usadas para conformar as percepções que os agentes têm do mundo. Uma escolha racional tem, não só, os limites externos objectivos, colocados pela sociedade, mas, também, limites internos, determinados pelo acervo de conhecimento típico dos agentes.

Este acervo de conhecimentos à mão refere-se à acumulação de tipificações de que os indivíduos dispõem a fim de atribuir significado ao mundo e derivam parcialmente da experiência e parcialmente daquilo que outros nos ensinam. É uma sedimentação da experiência e das aprendizagens passadas que, num determinado ponto do tempo, comprime um complexo fortemente coerente de sentido na base do qual o indivíduo pode interpretar as experiências presentes e antecipar planos de acção futuros. O reportório de construções sociais é-nos oferecido sempre de uma forma tipificada. O conhecimento tipificado segundo o qual os actores analisam o mundo social é aproximado e susceptível de revisão, mas dentro da atitude da vida quotidiana tal revisão é suspensa.

A atitude natural e o conhecimento do senso comum implicam que “o processo constitutivo é inteiramente ignorado, enquanto que a objectividade constituída é perfeitamente tida por adquirida” (Schutz, 1967:82). Neste mundo de evidências, a atitude natural evoca uma forma de espontaneidade que se traduz na acção em e sobre o mundo exterior e um interesse pelo mundo de natureza eminentemente prática. Assim, os agentes sociais reproduzem rotineiramente, no interior da atitude natural, as condições dessa realidade, a qual é apreendida a partir do conhecimento de “receitas” e comportamentos típicos, entendidos de um modo que permite assegurar a continuidade à ordem social (Schutz, 1975 b: 5).

A familiaridade com o mundo implica “um padrão organizado de rotina: tem o seus objectivos bem definidos e os meios para os levar por diante suficientemente bem testados, incluindo nestes hábitos, crenças, instituições, horários para actividades de todo género. A maior parte dos problemas podem ser resolvidos de acordo com este padrão (...) podemos não apenas prever o que acontecerá amanhã; mas podemos até ter uma oportunidade de planear correctamente o futuro mas distante. As coisas continuarão substancialmente a serem tidas como até agora. Claro que haverá situações novas e acontecimentos inesperados. Mas(...), mesmos os desvios à rotina diária quotidiana são dominadas de uma forma definida pelo estilo geral que caracteriza a forma como as pessoas lidam tipicamente com situações extraordinárias” (Schutz, 1976: 108).

Ou seja, “na atitude natural eu sempre me encontro a mim próprio num mundo que tenho por garantido e evidentemente «real» em si mesmo” (Schutz e Luckmann, 1995:4). Ela é “uma postura que reconhece os factos objectivos, as condições para as acções de acordo com os objectos à volta, a vontade e as intenções dos outros com quem tem de se cooperar e lidar, as imposições dos costumes e as proibições da lei, e assim por diante.”

Como as rotinas minimizam o esforço de escolha, pode-se dizer que há uma construção de parâmetros de acção que implica o recurso a hábitos e rotinas. Com efeito, a função do trabalho rotineiro é uma standardização e mecanização das relações meio-fins referindo meios standardizados a classes standardizadas de fins. (Schutz, 1975 b: 94). Neste contexto, toda a actividade da consciência é uma actividade tipificadora no qual cada experiência do actor ocorre dentro dum horizonte de familiaridade e pré-conhecimento. A percepção própria do senso comum é efectuada com base em tipos. “Estrutturamos o mundo de acordo com tipos e relações típicas entre tipos”(Schutz, 1975 b: 94-95). Na relação com o mundo da vida social usa-se a tipificação entendida como classificação em que são tidas em conta certas características básicas para a solução das tarefas práticas que se apresentam aos actores. Os objectos do mundo social são constituídos dentro de um marco de familiaridade e de reconhecimento proporcionando um reportório [um stock] de conhecimentos disponíveis cuja origem é fundamentalmente social. Aproximamo-nos do mundo a esquemas interpretativos organizados de acordo com as experiências do nosso passado que se apresentam em configurações de sentido do tipo “o que já se sabe” (cfr. Schutz, 1967: 84). Recorre-se a antecipações e planeamentos que implicam um estilo que Schutz classifica de “pensar como sempre.” Ou seja, em face de cada nova situação, o actor agirá do mesmo modo partindo do princípio de que as coisas se apresentarão idênticas àquelas que se apresentaram da última vez. Esta tipicidade, graças à qual se espera que o “o que assim foi assim será”, integra a concepção relativamente natural e permite aos actores acreditarem na permanência do mundo da vida, na sua estabilidade face à erosão provocada pelo tempo: a garantia, em suma, de que algo permanece mesmo quando tudo vai mudando. Prevalece a certeza de que o mundo da vida é um pressuposto que existe antes de mim e vai continuar depois de eu desaparecer. Tal certeza é assente na história que partilho com os meus predecessores, na possibilidade de interacção com os contemporâneos e nos projectos que os afectarão a

eles assim como a meus sucessores. Com efeito, a experiência vivida não é de cada vez singular e contingente, apresentando-se antes por um certo grau de tipicidade e de repetibilidade. Tal significa em suma que a actividade intencional remete para reservas de experiência que se lhe impõem por meio de sínteses passivas. Essas sínteses passivas reenviam as configurações presentes a configurações já encontradas, guiando-se pela semelhança ou contraste entre dados actuais e dados passados. Segundo a interpretação que Schutz faz de Husserl, “o mundo e os seus objectos individualmente considerados são sempre experienciados por nós como tendo sido pré-organizados por actos de experimentação prévia dos mais diversos tipos.” (Schutz, 1975 b: 94). A tipificação trata-se, nesse sentido, de uma operação que também se encontra em Husserl. Não podemos esquecer que “ a noção de tipicidade a qual, segundo a última filosofia de Husserl, caracteriza a nossa experiência do mundo da vida na atitude natural” (Schutz, 1975 b: 92). Segundo a interpretação que Schutz faz de Husserl, “o mundo e os seus objectos individualmente considerados são sempre experienciados por nós como tendo sido pré-organizados por actos de experimentação prévia dos mais diversos tipos.” (Schutz, 1975 b: 94). No mundo da vida quotidiana, os diferentes factores relativos à vida dos agentes são sempre entendidos de um modo que implica uma «rede de tipificações» (cfr. Schutz, 1976: 232) aplicáveis aos tipos com que interagem, aos seus cursos de acção, aos seus motivos e objectivo, aos produtos sócio-culturais originados pelas suas acções. “Estes tipos são formados principalmente pelos outros, seus predecessores ou contemporâneos, como ferramentas apropriadas para lidar com o mundo e o homem, aceites como tais pelo grupo (...) Também existem auto-tipificações: o homem tipifica até a um certo ponto a sua própria situação dentro do mundo social e das relações que ele possui com seus concidadãos e com os objectos culturais (...) o conhecimento destas tipificações é sempre socialmente derivado (...) Assim estas tipificações ao nível do senso comum - em contradição com as tipificações feitas pelo cientista, em especial pelo cientista social - emergem na

experiência quotidiana tidas como garantidas sem qualquer formulação de julgamentos ou proposições nítidas com sujeitos e predicados lógicos. Elas pertencem, para usar um termo fenomenológico, ao nível predicativo” (Schutz, 1976 a: 233).

Se a tipificação é algo que está presente na vida quotidiana, o problema consiste em como é possível, ao adoptar o ponto de vista subjectivo, construir construções teóricas dotadas de cientificidade com base nas construções típicas do senso comum. Este mundo social do qual temos experiência imediata como dotado de significado também é, naturalmente, significativo para o observador social. Porém, o contexto de significado no qual ele interpreta o mundo terá que ser o do escrutínio sistemático do que o da experiência vivida. Os seus dados são porém os significados já constituídos dos participantes activos da realidade social (Schutz, 1967: 10). O primeiro estudo de Schutz já constituía uma leitura sobre os pressupostos metodológicos de Weber feita à luz de uma conceptualização fenomenológica. Neste trabalho, como aliás em toda a sua obra, Schutz insistiu em que o mundo social era susceptível de ser interpretado pelos seus membros como significativo e inteligível em termos de categorias sociais, o que abria a porta à possibilidade de uma relação entre a Ciência Social e o conhecimento vulgar dos agentes sociais. Schutz abraçará esta concepção de sociologia compreensiva procurando aprofundá-la através da investigação de Husserl relativa as estruturas significativas da consciência. Nesse sentido, o seu esforço é a conciliação da objectividade da ciência social com a subjectividade da experiência humana. A Ciência Social tem que empregar constructos que sejam articuláveis com os do senso comum. Por um lado devem ser independentes das tipificações empregues na vida quotidiana mas devem poder referir-se a eles. “É uma questão de urgente necessidade que a teoria das ciências sociais deva clarificar as relações complexas entre as diferentes dimensões do mundo social(...)” (Schutz, 1967: 10). Enquanto sociólogo, Schutz é dos pesquisadores que mais insistirá na necessidade de fundar a tipificação científica sobre a da vida

quotidiana. Em ordem a conseguir a relação com a tipificação do senso comum quotidiano, Schutz atém-se à posição weberiana segundo a qual a elaboração de um posicionamento científico nas ciências sociais exige a consideração do conceito de «tipo ideal», instrumento que constitui um esforço científico de tratamento objectivo de realidades dotadas de um significado subjectivo. Assim, as teorias e modelos das Ciências Sociais são construções e modelos de segunda ordem que são construídos com base nas construções de primeira ordem proveniente da vida quotidiana. O aspecto essencial da ciência social schutziana diz respeito ao estatuto do observador científico: se nos tornamos participantes perdemos o nosso estatuto de observadores e, subsequentemente, a nossa objectividade? Se nos tornamos observadores, perdemos de vista o objecto da ciência, isto é o significado subjectivo da acção?

A possibilidade de levar a cabo uma ciência sobre o subjectivo reside no tipo-ideal o qual se funda na reconstrução típica dos elementos do agir humano (Schutz, 1975 a: 48-66). Sempre que deparamos com qualquer ordenação da experiência, qualquer acto de abstracção, formalização, generalização ou interpretação, encontramos este processo através do qual se desloca um momento da experiência vivida do seu cenário, e por intermédio de uma síntese, «congelado» num tipo ideal que apresenta sempre um certo grau de esquematização ou de rigidez (cfr. Schutz, 1979: 279).

O tipo ideal pressupõe pois, uma certa padronização e cristalização que se traduz seja em tipos ideais de pessoas (inferir um tipo de pessoa típica a partir de um acto típico) ou de acções (inferir de uma pessoa típica o acto típico que ela irá produzir) seja em tipos sociais colectivos, como o Estado, a Economia, etc.

Com a metodologia dos tipos ideais, o procedimento do observador científico consiste em observar certos acontecimentos causados pela actividade humana, estabelecendo uma tipologia dos seus procedimentos. Assim constrói «tipos-ideais» personalizados que ele imagina como possuindo uma consciência. Porém, esta consciência

artificial sofre a importante modificação de não ser sujeita às condições ontológicas da existência humana: o «boneco» não nasceu, nem cresceu, nem morrerá, não terá medos ou receios nem esperanças, não conhecerá a ansiedade como uma motivação para os seus feitos, não poderá errar se erro em si mesmo não fizer parte do seu «destino» típico, não poderá agir fora dos motivos típicos, das relações entre meios e fins típicas, e da situação típica que lhe foi imputada pelo cientista social. O boneco a que se dá o nome de «tipo ideal» nunca será um sujeito dotado de actividade espontânea. (cfr Schutz, 1976: 82-83).

O tipo ideal resulta de formulações genéricas a partir de particularidades individuais. Porém, a generalidade que ele introduz não é da ordem da lei social ou histórica, permanecendo indexado a um trabalho de observação e de descrição, num contexto de validação espaço-temporalmente determinado. Nesse sentido, Schutz insistirá em ser partidário de uma autonomia de métodos em relação aos objectos, na qual se interdita qualquer confusão entre conceitos teóricos e realidades empíricas entre proposições heurísticas e teses ontológicas. Partilhando com Weber a ideia de uma neutralidade e de uma objectividade científica, Schutz procura todavia manter a relação com o senso comum das práticas e dos discursos dos agentes sociais. Tal senso comum torna-se objecto de pesquisa, de observação, de descrição e de explicação controladas.

Para Schutz, a pesquisa social difere consideravelmente da pesquisa nas ciências físicas pelo facto de que, nas ciências sociais, está-se a lidar com objectos de pesquisa que estão eles próprios a interpretar o mundo social que nós cientistas, também pretendemos interpretar. As pessoas estão comprometidas com um contínuo processo de atribuição de significado ao mundo, em interacção com os actores que compartilham o mesmo mundo da vida e os cientistas estão a procurar atribuir sentido a processos de atribuição de sentido. Ao fazê-lo, temos necessariamente de utilizar os mesmos métodos de interpretação que são usados pelas pessoas no seu mundo do senso

comum. O que distingue o empreendimento científico sociológico é que o cientista social assume a posição de observador desinteressado.

Schutz utilizou, diante de Parsons e a convite deste, num seminário realizado em Harvard, uma metáfora que pretendia precisar esta questão. O mundo da vida surge como uma grande cidade. O estrangeiro que a ela chega sem qualquer preocupação científica começa por tomar os transportes colectivos e percorrer as artérias principais até que, com a experiência, conseguirá apreender as suas particularidades: as artérias secundárias, os ruídos típicos, os locais de frequência das diversas profissões, as zonas nobres e as zonas degradadas, os hábitos e preconceitos locais. O nativo da cidade além de todos esses e muitos outros pormenores sente-a como sua desde sempre dando a toda essa vivência uma certa tonalidade afectiva. Para além disso, a um nível concreto e prático tem que ser obrigado a aceitar determinados pressupostos que se oferecem de um modo evidente. O cartógrafo, por seu lado, recorre a conceitos da matemática e da trigonometria para representar a cidade. Ficaríamos surpreendidos se encontrássemos um cartógrafo a recolher elementos sobre a cidade para construir um mapa com o recurso a dados fornecidos pelas pessoas que a habitam. Porém, é o que faz o cientista social ao criar construções mentais dotadas de consistência científica com base em acções dotadas de significado subjectivo (cfr. Schutz, 1976: 66-67).

Para a construção dos tipos-ideais, Schutz utilizará um método de variações imaginárias, do qual são excelentes exemplos os célebres ensaios «The Homecomer» e «The Stranger». Em ambos os casos, formulam-se tipos ideais do imigrante ou do veterano de guerra regressado da casa, analisando os seus esforços no sentido da reconstrução dos respectivos contextos de sentido, seja em relação com a sua história e identidade pessoal seja em relação com a história e identidade pessoal daqueles que com eles partilham a vida quotidiana.

Schutz definirá três princípios aplicáveis ao tipo ideal : a) o postulado da relevância, segundo o qual os conceitos e tipos têm as suas raízes num problema determinado que, uma vez modificado ou

mudado, afectará todos os que com ele estiverem relacionados. Grande parte dos mal-entendidos e das controvérsias nas ciências sociais tem a sua origem numa aplicação dos tipos em contextos diferentes daqueles que constituíam o seu lugar natural; b) o postulado da interpretação subjectiva, segundo o qual o cientista terá que se interrogar que tipo de mente individual pode ser imaginada e que tipo de pensamentos individuais lhe podem ser atribuídos para explicar um determinado facto que lhe seja atribuído. De acordo com este postulado, a passagem dos contextos subjectivos de sentido, vividos pelos actores, aos contextos objectivos de sentido, reconstruídos pelos pesquisadores comporta um momento hermenêutico. Com efeito, o postulado da interpretação subjectiva exige sempre o recurso ao sentido subjectivo da acção (Eberle, 2001: 76). Na óptica da construção da teoria isto significa que, sob a base de um decurso de acção observável, se constrói um modelo de actor com uma consciência de típicos motivos «a fim de» (in order to motives) e típicos «motivos porque» (because motives); c) o postulado da adequação, segundo o qual o constructo implica uma idealização da acção humana em termos tais que a construção típica seja considerada razoável e susceptível de ser entendida pelo actor e pelos seus contemporâneos. Com efeito, «o que torna possível à ciência social referir-se a todos os eventos ocorridos no mundo da vida é o facto de que a interpretação de qualquer acto humano por um cientista social possa ser o mesmo quer para o actor quer para um seu parceiro» (cfr. Schutz, 1976: 84-85; Schutz, 1976: 86). Este postulado implica o apelo aos procedimentos de validação das proposições científicas por verificação. A possibilidade de proceder a um teste intersubjectivo por parte da comunidade de pesquisadores e as exigências de universalidade, simplicidade, precisão permanecem como comuns a todas as ciências empíricas. No fundo, a adequação diz respeito, por um lado, à construção tipificada de motivos a fim de ou em vista de relacionados com os contextos de significado subjectivo dos actores reais e com o desenvolvimento de acções reais em situações reais. Logo remetem para a ideia implícita de que é possível

fazer de novo e que assim será. Ao lado desta adequação de tipo causal, surge a adequação de tipo significativa, a qual diz respeito à relação das construções ideais-típicas do investigador (produzidos no respectivo contexto de sentido) aos motivos típicos do actor, vividos no seu contexto subjectivo de sentido. Ou seja, é possível, por exemplo, interpretar o comportamento de um povo dito primitivo em função dos seus valores, mesmo que estes sejam alheios aos hábitos médios de sentir e de pensar do observador. Por isso, para Schutz, o desajustamento entre sistemas de tipificação, ou entre as estruturas de relevância do pesquisador e dos agentes implica da parte do sociólogo todo um trabalho de compreensão, de tematização, de explicitação e de explicitação dos contextos de experiência dos actores, desde logo da descoberta e compreensão das suas visões relativamente naturais do seu mundo da via quotidiana, e da sua racionalidade prática das suas actividades e dos seus conhecimentos do seu senso comum. No fundo o postulado da adequação exige que os construtos da ciência social sejam compatíveis com os construtos do agir quotidiano.

Enquanto, as nossas tipificações do senso comum são usadas continuamente e podem estar em desenvolvimento contínuo as tipificações científicas – tipos sociais (ou seja, tipos de actores, tipos de acções, tipos de personalidade social) no caso de Schutz servem o mesmo propósito mas dentro das estruturas de relevância e objectivos de pesquisa do cientista social. Do mesmo modo que os actores na vida quotidiana se aproximam da realidade em termos tipificados de modo a resolver os seus problemas de natureza prática, também os cientistas sociais podem utilizar construções intelectuais marcadas pela tipicidade. Porém, estas são construídas à luz de problemas científicos e de acordo com as tarefas científicas de descrição e interpretação do mundo social. Estas construções sociais são os tipos ideais que providenciam meios de identificação, classificação e comparação de modos de acção social e de interacção. De certa forma os «tipos ideais»

respondem a preocupação schutziana de dotar de objectividade uma ciência que estuda uma acção subjectivamente significativa.

Com a introdução dos tipos ideais e dos constructos de segundo grau Schutz parece responder ao problema da objectividade de uma ciência que aborda significados subjectivos, garantindo a possibilidade de uma atitude científica desinteressada. Na construção de tipos ideais pelo observador, nomeadamente pelo observador científico, estes surgem como constructos dos constructos feitos pelos actores no cenário social, cujo comportamento o cientista tem de observar e explicar de acordo com as regras de procedimento da sua ciência” (Schutz, 1975 a: 52). Os tipos-ideais são pois “sistemas teóricos contendo hipóteses gerais verificáveis” (Schutz, 1978:271).

Relevância e tipificação

O problema principal da tipificação é que ele varia segundo o que um determinado grupo ou indivíduo classifica como pertinente, o mesmo é dizer varia com o sistema de relevâncias.: os pais podem achar que o seu filho se está a comportar de modo atípico mas o pediatra pode entender que o comportamento que alarma os pais é típico de crianças daquela idade (cfr. Schutz, 1976: 236).

O desenvolvimento do conceito de relevância é um dos contributos mais importantes que resultam do trabalho de Schutz, que considera “o conceito central da Sociologia e das Ciências Humanas (Geisteswissenschaften). Todavia, o fenómeno básico da relevância vai além delas; permeia a nossa existência, a nossa vivência e a nossa experiência cognitiva” (Schutz, 1996: 3-4). Com efeito, frases como “isso não tem importância nenhuma para mim” ou “isto merece ser analisado de forma mais detalhada” ou ainda “agiria do mesmo modo nas mesmas circunstâncias” ou ainda “não posso ignorar esta atitude”

invadem o nosso pensamento quotidiano sem que nos detenhamos excessivamente sobre o poderoso efeito de escolha e de selecção que se encontra por detrás de cada uma destas afirmações. Em cada momento do seu percurso biográfico, os agentes individuais e colectivos. são convidados a escolherem entre o que lhes interessa e o que não lhes interessa., de distinguir entre o que é estranho e o que é familiar, o que é incongruente do que é rotineiro entre numerosas escolhas chamados a formular. Tais escolhas implicam as estruturas de relevância que articulam a constituição das nossas experiência e das nossas acções.

A relevância diz respeito à atenção selectiva pelo qual estabelecemos os problemas a serem solucionados pelos nosso pensamento e os objectivos a serem atingidos por nossas acções (cfr. Schutz, 1976 a: 123). A forma como se processa a tipificação do mundo depende, em larga medida deste sistema de relevâncias. O que me interessa? O que é que me faz dirigir a minha particular atenção para um determinado ponto do mundo? O que me faz pensar que um assunto, uma ideia ou um objecto tenha suficiente dignidade para «ser digno» de um processo de tipificação? Se nomear é tipificar, o que faz uma comunidade achar que uma coisa ou evento é suficientemente importante para merecer um nome separado? Tais respostas só podem ser encontradas diante do sistema de relevâncias dominante. Com efeito, este conceito relaciona os problemas a serem pensados e os objectivos a serem obtidos pelas nossas acções com diversos interesses que nos mobilizam nos estratos diversos em que nos encontramos no mundo da vida quotidiana (cfr. Schutz, 1976 a: 234-235; 124 e seguintes). Assim, parte-se do princípio assumido por Schutz, que o actor no mundo social pensa o seu mundo em função dos seus objectivos e não como um observador desinteressado. “Na medida em que ele está interessado no conhecimento do seu mundo social, ele organiza este conhecimento não em termos de um sistema científico mas em termos da relevância das suas acções Ele agrupa o mundo em volta de si (como um centro) como um campo de dominação e está

interessado naqueles segmentos que se encontram ao seu alcance” (Schutz, 1976: 93).

Schutz distingue entre relevância temática, interpretativa e motivacional. No primeiro caso, distingue ainda entre relevância imposta e motivada. A relevância é imposta verifica-se quando há uma modificação do regime de tipificação habitual, independente da vontade do agente, que torna inválida o procedimento de aplicação reiterada dos esquemas provenientes da experiência. Implica uma reformulação dos quadros de referência ou dos sistemas de coordenadas pela superveniência de um acontecimento imprevisto, pela possível transição entre províncias de significado finito ou pela reorientação social ou intersubjectiva da atenção. A relevância é motivada quando implica uma deslocação voluntária de atenção de um tema a outro.

A relevância interpretativa consiste na selecção de esquemas interpretativos baseados na reserva de experiência do actor, sobre os quais são subsumidos os temas identificados pela relevância temática. Tal como a primeira pode ser imposta ou motivada. É imposta quando se verifica uma coincidência rotinizada entre as características de uma situação e os esquemas interpretativos que geralmente lhe são aplicadas. É motivada quando, na falta de um esquema interpretativo na reserva de experiência, o agente tem de se comprometer na elaboração de uma tipificação.

A relevância motivacional – aos quais as duas primeiras estão associadas – dizem respeito sobretudo a um interesse de ordem pragmática. Schutz distingue quatro regiões de relevância decrescente de acordo com um continuum que diz respeito à importância conferida em função dos interesses do actor: em primeiro lugar, uma região que está ao nosso alcance e que pode ser modificada e reorganizada desde que tenhamos o talento, know-how e a compreensão de quando e onde utilizá-los; em segundo lugar, existe uma zona de relevância que está ligada com a primeira e que tem a ver com as condições de realização da acção mas que não estão de modo tão directo relacionados com a mesma; em terceiro lugar, pode haver uma região relativamente

irrelevante já que não está de momento relacionada com os interesses imediatos; e, finalmente, existem zonas absolutamente irrelevantes porque acreditamos que jamais interferirão nos nossos objectivos.

Este esquema é grosseiro na medida em que carece de explicações adicionais. As zonas relevância não são estanques entre si, permeiam-se e dão origem a zonas de sobreposição. As zonas de relevância são um elemento fundamental de estratificação do mundo da vida e interrelacionam-se com a estratificação social, profissional e etária entre outras possíveis.

Por outro lado, não são estáticas porque um actor social pode estar presente em várias situações diversas no mundo da vida (na escola, na família, no trabalho, no lazer, no grupo de amigos) (cfr. Schutz, 1976 a: 125)..

Esta variabilidade do sistema de relevâncias terá consequências decisivas para a Teoria Política e para a Teoria da Comunicação. No caso da Teoria Política bastará pensar que o conceito de igualdade muda de acordo com o sistema de relevâncias dominante. Schutz compreendeu-o e tornou o tema o cerne de um dos seus melhores ensaios, «The concept of equality and the structure of relevance». No caso da comunicação, basta pensar que os media podem ser, sobretudo, entendidos como um sistema de determinação de relevâncias. Schutz talvez o tenha intuído e talvez não seja por acaso que «The well-informed citizen» está ligado a uma possível teoria sobre a circulação da informação e a constituição do conhecimento público. Coube já a outros autores contemporâneos – Gaye Tuchman, Adony e Made, Enric Saperas, Grossi- dar corpo a esta possibilidade.

O desenvolvimento das consequências teóricas do aprofundamento do conceito de relevância será sempre alvo de uma tentativa de esforço maior por parte de Schutz. Com efeito, para além de vários ensaios de dimensão superior ao que é normal – nomeadamente «The Well-Informed Citizen» e «The concept of equality and the structure of relevance» - existem vários manuscritos de esboços de uma teoria da relevância. Entre estes manuscritos conta-se o

plano do livro que constituiria, na intenção de Schutz, o sumário da sua obra Estruturas do Mundo da Vida. Infelizmente, esse desejo não lhe foi permitido. Todavia, tal como estava previsto, o livro contém, pela primeira vez, uma análise sistemática do fenómeno da relevância na estruturação do mundo da vida tão extensa e amplificada quanto Schutz desejava.

Como já tivemos ocasião de dizer, o problema da relevância é talvez o problema central da sociologia schtuziana. Ao nível da definição de uma possível leitura política do trabalho de Schutz é o conceito de sistema de relevâncias que nos permite abordar temas como a igualdade e a discriminação, bem como questões como as minorias, a emigração e a reflexividade das sociedades modernas. Nesse sentido, recordando a recente abordagem de Habermas pressentimos em Schutz uma maior consciência da experiência vivida que pode ser útil para compreender algumas das questões da modernidade, as quais cada vez mais passam pelas questões da identidade e da diferença.

Ao nível da teoria da comunicação, é ainda a determinação do que é relevante e a possibilidade de lidar com sistemas de relevâncias diversos que permite abordar a problemática da Comunicação na vida quotidiana. Ou seja, é graças à comunicação que é possível tomar por garantido por todos os participantes num grupo a existência de uma estrutura e de um sistema de relevâncias que nos permite seleccionar o que é importante no interior desse grupo à luz daquele que é a sua concepção relativamente natural formada pela sua experiência, hábitos e costumes.

Finalmente, ao nível da comunicação de massas é no plano da determinação do que é relevante, do poder que cada um dispõe para determinar a relevância relativa das coisas e da capacidade e da competência do jornalista para detectar as relevâncias do mundo quotidiano a fim de os traduzir em notícia – aquilo a que o Professor Nelson Traquina chama de saber de reconhecimento - que se jogam muito da compreensão sociológica dos media.

II

A Teoria da Comunicação em Alfred Schutz

Comunicação e mundo da vida

O mundo da vida Schutziano é, de modo bem mais decidido que o de Husserl, o mundo dos significados intersubjectivamente partilhados. Um dos elementos fundamentais da sua obra será a atenção à comunicação enquanto coordenação de duas correntes de acção através de meios simbólicos. Assim, Schutz parece sustentar a concepção segundo a qual a constituição de relações sociais exige a transformação da experiência interior através do medium espaço-temporal da linguagem e a construção de uma realidade «objectivada» que é qualitativamente diferente da experiência subjectiva. A objectivação do sentido e, logicamente, a possibilidade de coordenação de sentidos subjectivos originados no universo profundo da corrente de consciência, é algo que só pode ser conseguido através de actos comunicativos. É graças à comunicação que posso olhar para o mundo de um modo em que este se apresenta a si próprio como completo, constituído e tido-por-adquirido (taken-for-granted) (Schutz, 1967: 36). No mundo da atitude natural, surge precisamente a suspensão da dúvida relativamente à objectividade do mundo.

Tal orientação já provém desde os primeiros anos de reflexão orientada pela influência de Bergson .Com efeito, o mundo da duração interior e do tempo interior era pré-conceptual e, conseqüente, pré-simbólico: “Dentro da esfera da duração pura não existem relações simbólicas(...) A esfera da pura duração jaz anterior aos símbolos; o

nosso pensamento simbolicamente condicionado não o consegue penetrar” (Schutz, 1982: 54).

No seu vigoroso estilo tantas vezes classificado de literário, Schutz recorda que as relações simbólicas se tornam reconhecíveis através de uma inflexão da pura duração (em que intervém a memória) do mesmo modo que é solicitado a um prisma fazer aparecer, por refração e deflação, as cores do espectro. Assim se estabelece a relação do processo de criação de significado com a memória e com o processo de simbolização “Só aquilo que já decorreu pode ser simbolizado” (Schutz, 1982: 67). Na verdade, a esfera da experiência pura permanece inacessível para o nosso pensamento simbolicamente estruturado. Toda a experiência de que nos tornamos conscientes é condicionada e relacionada simbolicamente. Por isso, as ciências sociais interessam-se especialmente pela interpretação de contextos de significado já realizados (cfr. Schutz, 1982: 56-61-74 e seguintes).

Ao contrário do que acontece no mundo da duração interior, o mundo da vida é um mundo de evidências e de significados comuns intersubjectivamente partilhados, sendo a comunicação que assegura a estruturação de contextos de significado objectivos que são tomados por independentes da experiência subjectiva dos agentes sociais. É através da comunicação na vida quotidiana que superamos a experiência da transcendência dos outros, especialmente das suas próprias experiências do mundo. Logo, a comunicação na vida quotidiana é essencial para compreensão entre os diferentes âmbitos de significado finito em que esse mundo se estratifica. (Schutz, 1976: 142).

Apesar desta consideração apriorística da comunicação como estruturante da própria sociabilidade – que aliás está na origem próxima das suas preocupações com a constituição significativa do mundo da vida - Schutz não deixou nunca de ter em conta que a comunicação plenamente bem sucedida é impossível e que há sempre uma margem da vida privada de outro que me é inacessível e que transcende as minhas experiências possíveis. Toda a reflexão sobre a comunicação

deixa intacto um domínio pré-conceptual e pré-comunicativo inapreensível pela simbolização. A insistência na importância desta dimensão interior da experiência persiste em toda a obra mesmo no período americano.

Primeiramente, já desde *Life Forms and meaning structure* que Schutz se interroga acerca do modo como certos elementos da experiência podem chegar ao pensamento simbólico e conceptual, alertando para elementos que graças ao seu carácter longínquo e discreto parecem cada vez mais inapreensíveis pela memória e, conseqüentemente, pela significação.

Em segundo lugar, o facto de a consciência de outrem exibir uma forma básica idêntica à minha – princípio da Tese Geral do Alter Ego - implica que esse outrem também só conhece as suas experiências por meio de actos reflexivos de atenção e que esses Actos de atenção variam de um momento para outro à medida que o tempo prossegue (Schutz, 1967: 98). A minha compreensão de outrem nunca pode ser totalmente atingida e o conceito do significado pretendido por outra pessoa é sempre um conceito limite (Schutz, 1967: 98). Sabemos que auto-compreensão só é levada a efeito através de uma série de actos da consciência de Ego, dependentes do particular Aqui e Agora no qual ocorrem. Logicamente, a possibilidade de observar a experiência de outrem do mesmo modo como ele a observa é um absurdo porque implica que eu possa viver todos os estados de consciência e actos intencionais nos quais essa experiência foi constituída, o que só pode acontecer dentro da minha experiência e dentro dos actos de Atenção dirigida à minha experiência (Schutz, 1967: 99). Para que tal acontecesse eu teria que rememorar todas as experiências de outrem e assim eu teria que as ter vivido pela mesma ordem que outro o fez. Finalmente, teria que lhe ter dado o mesmo grau de atenção que outrem lhe deu. Em suma, o meu fluxo de consciência teria que coincidir com o de outra pessoa o que seria o mesmo que dizer que eu teria que ser essa outra pessoa. O significado pretendido é, pois, essencialmente subjectivo e é em princípio confinado à auto-interpretação da pessoa

que vive na experiência a ser interpretada (Schutz, 1967: 99). Na verdade, “Eu fico sempre aquém da apreensão da totalidade da sua experiência vivida que em cada momento é permanentemente transformada num único momento presente para ti. A compreensão é sempre incompleta mesma na simultaneidade” (Schutz, 1967: 106).

Por outro lado, a estranheza e a improbabilidade da comunicação também surgem noutros planos de análise. Desde logo, há que ter em conta que a estrutura do mundo da vida implica que a realidade social pode ser directamente experimentada (é o que se passa no Umwelt com a We-relationship: Wirbeziehung) ou ser acedida num horizonte mediado que implica uma experiência indirecta, tal como se verifica no mundo dos contemporâneos (mitwelt), dos predecessores (Vorwelt) e dos sucessores (Folgewelt) onde se desenvolve uma orientação para eles (They-relationship; Ihrbeziehung). Ora mesmo as idealizações relacionadas com a reciprocidade de perspectivas – designadamente, a idealização implícita à atitude natural de que eu vejo mesmo que tu vês – são objectivo de uma modificação relacionada com a estrutura temporal do mundo da vida: tal idealização não é assumida do mesmo modo quando a outra corrente de consciência pertence ao mundo ao meu alcance imediato, ao mundo dos meus contemporâneos ou ao mundo dos meus predecessores (cfr. Schutz, 1967: 105). Finalmente, a existência de realidades múltiplas que se identificam como províncias de significado finito adensam esta problemática. Como é possível assim a coordenação das subjectividades dotadas de diferentes experiências do mundo?

Os problemas levantados embora sirvam para exorcisar quaisquer suspeitas de uma crença schutziana em universos de compreensibilidade ideal, reforçam, ao mesmo tempo, a importância do papel desempenhado pela comunicação.

Desde logo, há que compreender que as dificuldades aqui apontadas em relação à coordenação dos fluxos de consciência interiores não negam a possibilidade de uma sociologia interpretativa tal como expressamente explicado por Schutz. Com efeito, não se pretende

suster a ideia que “a experiência vivida por ti seja inapreensível ou careça de significado para mim. A questão é que o significado que eu atribuo às tuas experiências não pode ser idêntico ao que tu lhes atribuis quando procedes à sua interpretação” (Schutz, 1967: 99). O ouvinte pode, com efeito, reparar que o falante expressa certas experiências subjectivas que lhe são próprias mas ele próprio não vive através dessas experiências - a sua percepção é externa mais do que interna.

O percurso schutziano para resolver estas dificuldades e demonstrar a importância da comunicação passa pela sua concepção de intersubjectividade, lentamente empreendida na resposta aos problemas levantados pela concepção egológica. Na atitude natural da vida quotidiana, como já foi visto, aceita-se a existência de outros homens como algo pressuposto. A ordem social e a própria atribuição recíproca de significados que lhe é inerente importa que haja um entendimento mínimo em que todos os actores possam criar uma clara disposição para perceberem os significados atribuídos ao mundo de uma maneira relativamente idêntica. Apesar de a intersubjectividade ser prioritária em relação à comunicação, a verdade é que sem esta não se pode produzir a explicitação que dá corpo aos modos de idealização em que assenta a visão natural do mundo da vida. Dito de outro modo, não seria possível sem a perspectiva da existência de um acordo com o qual os actores chegassem a um entendimento intersubjectivo em que colocassem entre parênteses as suas diferenças de experiências para as considerar como idênticas. Trata-se do percurso implícito à tese geral do alter-ego a qual sustenta que dentro da atitude natural, opera uma assunção fundamental acerca da existência e da similitude da consciência de outros. Com efeito, a transcendência da esfera da consciência solitária só se torna possível quando o processo percebido como um conjunto de mudanças num objecto externo que eu designo por outra pessoa se torna passível de ser olhado como experiências vividas pertencendo a outra consciência que, em concordância com a tese geral do Alter Ego, exiba uma estrutura semelhante à minha.

Encontramo-nos a agir e a falar uns com os outros num contexto similar de comunicação. A consciência de Outrem tem uma estrutura semelhante à minha: enquanto ele só retrospectivamente atribui significados à acção que pratica, eu posso atribuir significados às suas acções no próprio momento em que as acções são praticadas. Porém o inverso também é verdadeiro. As Ciências Sociais não podem separar os factos da sua natureza intersubjectiva. “Eu tomo simplesmente por adquirido que outros homens além de mim, existem no meu mundo (...) o meu mundo da vida não é privado mas intersubjectivo; a principal estrutura da sua realidade é ser partilhado (...) Da mesma forma que é evidente para mim, dentro da atitude natural, que eu posso até certo ponto, obter conhecimento acerca das experiências vividas pelos meus semelhantes – por exemplo os motivos dos seus actos – também eu assumo que o mesmo se passa reciprocamente com eles em relação a mim”(Schutz e Luckmann, 1973: 4). Todavia, como veremos mais adiante, mesmo quando existe uma presença directa face-a-face a relação sîgnica e comunicativa é necessária para ser possível criar um significado que ultrapasse os significados subjectivos, tornando-se esta relação (sîgnica e comunicativa) quanto mais longínqua esta presença de Outrem se tornar, mergulhando no universo de um distante anonimato. “Posso assim”, afirma Schutz, “dizer que o Tú é aquela consciência cujos actos intencionais eu posso ver ocorrendo como outros mas ainda assim simultâneos com os meus” (Schutz, 1967: 104). Quando a relação com o Tú passa a uma relação com Eles, isto é outros semelhantes de que não possuo uma experiência directa, a comunicação torna-se um modo cada vez mais necessário de superar a experiência da transcendência de Outrem. Por isso, como adiante veremos, nas primeiras formulações que Schutz faz sobre as relações simbólicas – nomeadamente naqueles que referimos como manuscritos bergsonianos – o mundo da palavra surge como uma fantasmagoria longínqua da experiência vivida.

A realidade só se pode entender estabilizada na sua identidade, graças à tese geral da “reciprocidade de perspectivas”, de acordo com a

qual os actores chegam a um entendimento intersubjectivo em que colocam entre parênteses as suas diferenças de experiências para as considerar como idênticas. “Tal será assim, pelo menos, no mundo da atitude natural, no mundo da atitude natural (...), o mundo no qual eu assumo que estás a ver a mesma mesa que eu vejo” (Schutz, 1967: 105). Na atitude natural, as modificações, que resultam do facto de o mundo ao meu alcance não ser o mesmo que o mundo ao alcance do meu semelhante e que resultam, ainda de situações biográficas distintas entre mim e outrem, são postas de lado mediante idealizações básicas pragmaticamente motivadas, designadamente a) a idealização da reciprocidade de pontos de vista graças a qual cada agente parte do princípio que se estivesse no lugar onde outrem se encontra agora, experimentaria as mesmas coisas na mesma perspectiva, distância e alcance do que ele; e b) a idealização da congruência nos sistemas de significação na qual Eu e outrem aprendemos a aceitar como um dado que as variações na apreensão e explicação que resultam das diferenças entre as nossas situações biográficas determinadas carecem de importância para os objectivos práticos comuns. Ora, a tese geral de reciprocidade de perspectivas não resulta de qualquer espécie de contracto social, pois cada indivíduo nascido numa situação histórica já encontra os sentidos pré-definidos na linguagem. Assim, a tese geral da reciprocidade de perspectivas é o fundamento para para a fixação linguística dos objectos de pensamento que substituem os objectos de pensamento existentes no mundo pré-social, ao nível do fluxo da corrente de consciência de cada agente (cfr. Schutz & Luckmann, 1973: 60-61). É graças, pois, ao uso de signos é-me permitido ascender à mente de outrem e à sua corrente de consciência, embora nunca de uma forma integral mas todavia suficientemente eficaz para tornar possível a vivência intersubjectiva do mundo. Mesmo que a simultaneidade das correntes de consciência nunca significa que as duas experiências sejam dadas integralmente a cada um de nós eu posso ascender imaginativamente às mentes de outros através da fala, dos escritos, da música, da arte, em suma dos recursos simbólicos que me permitem as

cender seja à compreensão do mundo dos outros que habitam o mundo dos meus contemporâneos e até ao mundo dos meus predecessores (Schutz, 1967: 104-105). Com efeito, “no ponto de vista natural, o homem experiencia os seus vizinhos, mesmo quando estes não presentes no sentido corporal . Ele acede ao conhecimento não apenas dos seus consociados directamente experienciados [o termo consociados dz respeito aqueles que estão fisicamente presente e dos quais temos uma experiência imediata no Umwelt ou seja o domínio da realidade social directamente experimentada] mas mesmo acerca dos seus contemporâneos mais distantes. Ele tem, adicionalmente, informação empírica acerca dos seus históricos predecessores . Encontra-se rodeado por objectos que lhes dizem directamente que foram produzidos por outros ; não apenas objectos materiais mas todo o tipo de sistemas linguísticos ou de outros signos , em suma, artefactos, no sentido mais geral do termo” (Schutz, 1967: 109).

. Neste sentido, a fala emerge, assim, um dos processos temporais intersubjectivos pelos quais os dois fluxos do tempo interior, o do falante e o do ouvinte , se sincronizam um com o outro e ambos com um acontecimento realizado no tempo exterior. Do mesmo modo, a leitura de uma comunicação escrita estabelece no mesmo sentido uma quase simultaneidade entre os acontecimentos do tempo interior do que escreve e os daquele que lê” (Schutz, CP I: 324). O mundo social em que o homem se encontra inserido é assim entendido como uma rede de relações sociais, um sistema de signos e de símbolos com a sua particular estrutura de significados

Apesar da importância concedida à comunicação Schutz faz questão na sua obra de precisar aspectos que se prendem com a exacta delimitação que ele faz do conceito de comunicação.

Desde logo, a intersubjectividade é prioritária em relação à comunicação. Com efeito, “a comunicação já pressupõe uma inter-relação social sobre o qual se funda, e que se traduz numa sintonia mútua com outro, numa motivação para se dirigir ao outro e escutá-lo”

(Schutz, 1975 b: 38). Com efeito, Schutz procedeu à minuciosa descrição da possibilidade de uma sintonia prévia anterior à comunicação. De certo modo, a consciência só está localizada no mundo da vida e por isso implica a descoberta da subjectividade na intersubjectividade (Lanigan, 1988: 31).

Em Schutz, o processo comunicativo é essencial para a existência de qualquer relação social possível mas não é, em sentido estrito, o fundamento de toda a relação social possível: “Pelo contrário, toda a comunicação pressupõe a existência de algum tipo de interacção social que, apesar de ser uma condição indispensável para a comunicação, não entra no processo comunicativo e não é capaz de ser captado por ele” (Schutz, 1976: 161).

Por outro lado, se e a partilha dos significados só se pode realizar através da comunicação, isso não significa que toda a acção dotada de significado seja comunicativa. Nem toda a acção pelo facto de estar dotada de um significado que pode ser apreendido pelos outros é uma acção comunicativa. Em sentido estrito, sósão acções comunicativas aquelas nas quais está presente a intenção clara de dar a conhecer ou transmitir o significado atribuído às suas acções.

Schutz aborda, assim, a comunicação como um tipo de acção que se dirige a outro com a intenção de dar a conhecer um significado. Ou seja, a acção comunicativa é uma acção social porque é dotada de significado subjectivo e dirigido a outros, estando, pois, de acordo com a definição weberiana partilhada por Schutz. Para além do significado que transporta na sua mensagem explícita, existe um motivo para comunicar que ultrapassa o significado explícito da mensagem. A confusão com qualquer outra acção significativa é pois possível, porque toda a acção externa de tipo social apresenta um significado subjectivo que lhe é atribuído pelo actor, neste caso pelo falante. Porém, não autoriza que se dissolva o conceito de acção comunicativa no conceito de acção dotada de significado.. A intencionalidade na transmissão dos

significados surge como o elemento essencial e característico dos processos comunicativos. Neste sentido, o comunicador espera através da sua a pessoa a quem se dirige a tomar um certo tipo de posição. Ele não se limita a esperar compreensão mas uma conduta que é condicionada por essa compreensão e orientada para ela. A comunicação é sempre finalista: espera sempre produzir um determinado efeito na pessoa a quem se dirige (Schutz, 1982: 167).

Linguagem, ordem e sociedade

Assim, o mundo da atitude natural e o conhecimento do senso comum implicam que “o processo constitutivo é inteiramente ignorado, enquanto que a objectividade constituída é perfeitamente tida por adquirida” (Schutz, 1967:82). Encontramos em Schutz, uma aproximação ao problema do conhecimento que passa acentuadamente pela palavra, pois o conhecimento do mundo só é possível através das palavras (Schutz, 1982: 138). Nesse sentido grande parte da sua obra tratará da linguagem como meio de comunicação e como um processo essencial de atribuição e partilha de significados (cfr. Wagner, Editor’s Note: 1982: 127). Nesta referência à palavra, a linguagem quotidiana emerge como a fundação de todos os outros usos da linguagem seja eles o científico, o filosófico, o artístico ou expressivo, o narrativo ou o dramático. “Com a palavra, uma nova forma de vida começa: a forma de vida do Eu falante” (Schutz, 1982: 128).

. Com efeito, o mundo da duração e do tempo interior é pré-conceptual. A acção desenvolvida por um corpo permite aceder a uma nova experiência em que a atribuição de significado é possível graças ao papel desempenhado pela memória. O mundo social e cultural torna-se possível graças à objectivização do significado pela palavra. Ou ainda: “o mundo muda mais uma vez, consideravelmente, com a atribuição de nomes e com a comunicação verbal(...) A palavra, agora, governa o mundo, esquematizando-o e reconfigurando-o de um modo que é inacessível a todas as formas de vida ” (Schutz, 1982: 128).

Porém, a esfera da linguagem é a forma de vida do homem que vive no tempo, no espaço e em relação com Outrem. Nela se verifica a mais importante transformação daquilo que foi vivido na corrente interior da consciência “De agora em diante, já não vivo apenas no mundo das minhas experiências, mas no mundo da linguagem, o qual é preenchido com experiências de todos” (Schutz, 1982: 160; 129). Com efeito, “uma vez que a palavra pertence imediatamente à esfera de Outrem diferente de mim, eu posso designar o que é comum a mim e a ti” (idem *ibidem*). A relação entre linguagem e racionalidade será analisada de um modo que, em especial nos manuscritos bergsonianos acentua o seu carácter discrepante em relação à experiência pura: “A linguagem permite a comparação de experiências. o agrupamento dos fenómenos mais heterogêneos. (...) Esta é a primeira (e mais decisiva) des-divinização do mundo, a mais penetrante embora mais primária ocasião do desencantamento do mundo. Na linguagem, não encontramos experiências mas apenas fórmulas, padrões, os quais, deste modo, tornam as minhas experiências comunicáveis. No lugar da abundância de imagens que as minhas formas de vida me proporcionam, encontro um mundo composto de palavras (Vokabeln). (...) Pela primeira vez, o mundo trouxe a morte para o mundo do Eu que experiência. Mas, por outro lado, também preencheu este mundo – que não me pertence apenas a mim mas também a Outrem - com vida; todavia, uma estranha e terrível vida. A sua fantasmagoria demonstrase a si própria nisto: o mundo dotado de linguagem não é o mundo das minhas nem das tuas experiências nem das experiências: é um mundo verdadeiramente irreal. O trágico na experiência da linguagem (qualquer poeta é testemunho disso em todo o seu trabalho) funda-se na impossibilidade de captar o mundo da experiência interior na linguagem” (Schutz, 1982: 130).

Deste modo, a palavra separa o homem do mundo da sua experiência. Porém, também relaciona as coisas, de um modo verdadeiramente milagroso, criando um mundo novo sobre as ruínas da

experiência. Este é iluminado pela luz da cognição; é o mundo da cognição; é o mundo dos conceitos : a mais elevada forma de vida acessível a nós, isto a do pensamento linguístico conceptual (Idem Ibidem). Neste sentido, a a esfera da linguagem é a forma de vida na qual o homem vive no espaço, tempo e na relação com outros. Nesta esfera ocorre o que Schutz considera ser a mais importante transformação do que é experienciado na duração pura. O mundo social é, naturalmente, bastante remoto em relação á experiência original da duração pura. Torna-se um mundo espaço-temporal preenchido por semelhantes, coisas dotadas de nome e acções que podem ser expressas linguisticamente. Dentro da realidade permeada pela linguagem não há acontecimento de que a linguagem se não possa apoderar. Nesse sentido, a linguagem torna-se um contexto objectivo de sentido, o qual pode ser objecto de uma actividade interpretativa que ocorre na própria esfera da conversação social (Schutz, 1982: 160).

Mais tarde, pouco mais tarde, Schutz procederá à contenção do tom algo dramático e algo grandiloquente que se presente nestas citações dos seus manuscritos bergsonianos: na verdade irá persistir a distância entre o significado objectivo formado através de processos comunicativos e o significado subjectivo das experiências vividas. Porém, proceder-se-á a uma sistematização mais contida das relações entre os diferentes níveis de compreensão da experiência vivida e de constituição de um significado que transcenda a variedade dessas experiências “Há em primeiro lugar a interpretação de que a pessoa observada é realmente um ser humano e não apenas uma imagem. O observador estabelece isso somente pela sua interpretação das suas percepções do corpo de outro. Seguidamente, há uma interpretação de todas as fases exteriores da acção, isto é de todos os movimentos corporais e de todos os seus efeitos. Também aqui o observador está confinado à interpretação das suas próprias percepções, do mesmo modo que quando observa o voo de um pássaro ou o abanar de um ramo ao vento. Com vista à compreensão do que está a acontecer, ele

está apenas a apelar à sua experiência passada e não para o que se passa na mente da pessoa observada. Finalmente, o mesmo pode ser dito acerca da percepção de todos os movimentos expressivos de outrem e de todos os signos que ele usa, se tivermos em conta que se está aqui a ter como ponto de referência o significado geral e objectivo de tais manifestações e não o seu significado ocasional e subjectivo” (Schutz, 1967: 13). Neste último caso também o que temos por parte do observador é um a apelo à experiência passada para a sua própria interpretação dos significados intersubjectivamente partilhados e objectificados e não o significado subjectivo que também existe e diz respeito à experiência vivida do utilizador do signo.

Aqui surge um problema completar: haverá uma forme genuína de compreensão . Naturalmente que Schutz aceita que esta compreensão externa destas indicações externas e signos surge em primeiro lugar, mas não é suficiente. Os significados que Outrem atribui às suas próprias acções e palavras (o que levou a fazer isto?, isto é o seu motivo- porque; com que finalidade ele comete esta acção?, isto é o seu motivo-afim-de; o que o levou escolher estas palavras?) são de certo modo a contrapartida de um significado objectivo, público e partilhado que o intérprete acabou de decifrar.

Esta forma de abordar o problema é executada de um modo muito sugestivo por Schutz a propósito da fala e do ouvinte e do falante de um modo que não aparece estulto transpor para o intérprete e o executante. Para o falante, o acto de atribuir sentido implica a subjectivização do mundo, na medida em que há uma utilização específica com vista a comunicar com outros. Com esta apropriação, o mundo adquire um significado especial, único para o falante. A intenção de cada «comunicação» é transmitir, à pessoa a quem é dirigida, este novo significado da palavra.

Para o ouvinte, é diferente. Primeiro que tudo, ele relaciona o que houve com o material objectivo que já lhe foi comunicado

previamente. Isto significa que, primeiramente, ele executa um processo de interpretação de significado de acordo com o esquema de linguagem que ele adoptou e que lhe é familiar. É o processo seguido pelo falante, só que ao reverso. O falante selecciona e consequentemente postula um significado subjectivo. O ouvinte integra o que lhe foi comunicado e interpreta-o em termos de um contexto de significado objectivo. Ou seja, o ouvinte procura compreender o significado que o falante quis significar. Todavia, só o pode fazer através da integração das palavras ouvidas no contexto objectivo da linguagem. O estabelecimento de sentido por parte do ouvinte que ocorre através de um acto de interpretação é completamente diferente do estabelecimento do sentido por parte do falante. Na exposição schutziana, o significado subjectivo será sempre entendido como o significado pretendido (o do falante) e o significado objectivo será sempre interpretado (o do ouvinte). Todavia, não pode ser esquecido que em cada forma de linguagem, cada palavra surge dotada de tonalidades diversas e rodeada por uma aura específica de significação e conteúdo. A causa disso deve-se ao facto de cada falante ser simultaneamente um ouvinte. Consequentemente, na esfera linguística, não se pode verificar compreensão absoluta do contexto de significado subjectivo na interpretação levada a efeito pelo ouvinte. No plano da linguagem, a compreensão permanece uma aproximação assintótica entre o significado subjectivo pretendido e o significado objectivo interpretado (cfr. Schutz, 1982: 161-162).

Comunicação, tipificação e relevância

De acordo com o que atrás fica dito, toda a comunicação supõe sempre um processo de abstracções e standardizações mútuas, que têm subjacente um certo modo de tipificar, implicando a operação de congelamento referida por Schutz, que alguns referem como reificação e que se traduz na autonomia das formas simbólicas. “A comunicação só é possível para os propósitos utilitários porque o processo comunicativo está baseado em um conjunto de tipificações, abstracções

e standardizações, tal como são armazenadas na linguagem vulgar “ (Schutz e Luckmann, 1973: 263).

Neste sentido, podemos olhar para a linguagem como um depósito riquíssimo de tipos e de características pré-constituídas, cada um dos quais implicando um horizonte aberto de conteúdos típicos inexplorados. O conhecimento do mundo é socialmente derivado e implica construções típicas segundo o sistema de relevância aceites pelo ponto de vista unificado e anónimo do grupo interno (cfr. Schutz, 1975 a: 9-10).

O que se comparte é um significado linguístico e não uma experiência, de tal modo que se origina uma possível discrepância entre o sentido que lhe dá o que a pronuncia e o sentido alcançado por aquele que interpreta. A linguagem surge deste modo como um conjunto de tipificações socialmente aceites. Estas tipificações são socialmente aceites de acordo com um princípio de relevância de acordo o qual se estabelece um esquema de referências que limitam o domínio das tipificações formuladas.

Assim, para ser bem sucedido, qualquer processo comunicacional envolve um domínio de abstracções ou standartizações comuns. A experiência consciente do discurso humano, aos olhos de Schutz, torna-se o paradigma e o protótipo do processo comunicacional. A tipificação é simultaneamente o discurso existencial autêntico da pessoa e o discurso convencional sedimentado pela sociedade. É graças ao vernáculo como linguagem vulgar como medium que eu digo «posso fazê-lo de novo».

Este processo de abstracções e standardizações implica partilhar um contexto comum. A troca comunicativa impõe como condição de possibilidade não apenas partilhar o mundo mas a sua compreensão de um modo similar ao que outro o compreende. Ou seja os participantes na comunicação partem pelo menos em parte, um

sistema de relevâncias, um conjunto de tipificações, um acervo de conhecimentos que permitem a capacidade de interpretar e expressar os significados subjectivos implícitos nas acções comunicativas.

Os sistemas de signos estão sempre estreitamente vinculados aos processos de tipificação provenientes da experiência passada e às situações intersubjectivas. A possibilidade de pensar uma certa congruência nos sistemas de relevância conduz à substituição dos objectos pensados que surgem da experiência pessoal por objectos de pensamento que são públicos e que implicam a existência de uma tipificação. Com efeito, os contextos de significado subjectivo são substituídos pelo significado objectivo do sistema de signos o qual, como resultado de uma tradição histórica, transcende o sujeito.

O conhecimento e a cultura parecem adquirir um significado autónomo e pré-dado que se baseia na explicitação dos resultados subjectivos mas que contrasta de forma objectiva com o indivíduo e com as suas experiências.

Este tipo de problemas é particularmente visível na linguagem. Esta é entendida como um conjunto de esquemas tipificadores da experiência, baseada em idealizações da experiência subjectiva imediata. Com efeito, “os termos, frases e formas sintácticas [da linguagem], em si, constituem já uma espécie de pré-interpretação do mundo designado nestes termos , caracterizado por essas frases e descrito com a ajuda dessas formas gramaticais e sintácticas” (Wagner, 1978: 20). Segundo Schutz, a linguagem quotidiana é, basicamente, uma linguagem de coisas e eventos nomeados e qualquer nome inclui tipificações e generalizações referentes ao sistema da relevância predominantes no grupo externo linguístico, o qual considerou a coisa nomeada suficientemente significativa e, portanto, merecedora de um termo isolado. Assim o vernáculo pré-científico é a própria mina de ouro das características e tipos ready-made, todos de origem social, e trazendo consigo um horizonte infinito de conteúdo inexplorado (cfr.

Schutz, 1975 a: 9-10). Estas tipificações da experiência separadas da subjectividade são objectivadas socialmente com o que passam a ser um componente do a priori social previamente dado ao sujeito (cfr. Schutz 1978 a : 232).

A maior parte das tipificações com que lidamos no mundo da vida são linguísticas. O conhecimento que herdamos dos nossos antecessores é-nos dado através das tipificações linguísticas , de maneira que o mundo que encontramos é oferecido como estado dotado de uma objectividade que nos transcende. A linguagem constrói o mundo na sua tipicidade sendo por isso meio tipificador por excelência através do qual se transmite o conhecimento socialmente relevante. A compreensão da linguagem torna-se assim fundamental para a compreensão da realidade da vida quotidiana .

Apesar disso, a linguagem como código de interpretação e de expressão não consiste apenas nos símbolos linguísticos catalogados nos dicionários e nas regras sintácticas enumeradas numa gramática ideal.

Assim, Schutz lembra-nos que num sistema de significação como a linguagem há uma margem de incerteza que remete para o plano afectivo e irracional: toda a palavra, e toda a frase é cercada de orlas que as ligam de um lado com elementos passados e futuros do universo de discurso a que pertencem e, de outro, com um halo de valores emocionais implicações irracionais, de natureza inefável. Tais orlas são a substância de que é feita a poesia. Tornam-se mais visíveis nas situações de diálogo, no contexto, nas emoções que elas podem despertar em determinado indivíduo. Assim, “esses termos, frases e formas estão imbuídos de significados particulares que são envolvidos por aureolas de associação e de emoção. Alguns desses significados adicionais, sobrepostos, são essencialmente privados, particulares a uma pessoa ou a um pequeno círculo íntimo de pessoas; outros são típicos de determinados grupos e classes, profissões, idade ou sexo; e

outros, ainda, pertencem à mesma comunidade linguística como um todo, embora não possam ser apreendidos por um estrangeiro por meio de um dicionário ou de uma gramática” (Wagner, 1978: 20). Com efeito, todas as palavras estão rodeadas de aquilo a que William James designou por aureolas da palavra (*fringes of the word*), os quais resultam da formação de conceitos. Não existe nenhuma palavra que fosse completamente destituída de ambiguidade, e nenhuma palavra que seja completamente ambígua. (Schutz, 1982: 146).

Desde logo, para além das conotações standardizadas, cada elemento de fala adquire o seu próprio significado secundário, original no contexto ou no ambiente social no qual é usado, e recebe ainda em certas ocasiões tonalidades especiais conforme a situação em que é utilizada. Este elemento que parece apontar para um elemento de abertura à Pragmática, torna-se também visível na clara compreensão por parte de Schutz de que a comunicação só é possível entre pessoas, grupos sociais e nações que tenham o mesmo sistema de relevâncias. O esquema referencial localiza um objecto da consciência que se refere a um dado objecto por analogia seja no mundo da vida seja em qualquer outro sub-universo como ciência, arte, religião, política, fantasmas ou sonhos. Alterado o sistema de relevância, o significante segue o princípio da transferência figurativa pelo qual o objecto significante implica o objecto significado x, Y, Z. Assim o processo de apresentação original (a-X) coincide com outros novos como sejam a-y, a-z ou até a apresentação original é esquecida e a nova preservada.

À parte os dialectos, jargões técnicos e variações todo o grupo social por menor que seja tem o seu próprio código privado, compreensível apenas para aqueles que participaram de experiências passadas comuns onde o código se criou, ou da tradição a elas associada.

Graças a isso, toda a história do código linguístico está espelhada no seu modo de dizer as coisas. Tais traços só são acessíveis

aos membros do grupo interno. A fim de dominar fluentemente uma língua como meio expressão, a pessoa tem de ter escrito cartas de amor nessa língua. Somente para os membros do grupo interno o código de expressão é genuíno e está à mão e somente eles o dominam fluentemente dentro do seu pensar como sempre (cfr. Schutz, 1976 a: 100-101). De certo modo, na comunicação “o que é compreendido é o signo em si, o que outrem quer dizer com o uso desse signo, e, finalmente, a significação do facto de ele estar a usar este signo , aqui, agora, neste contexto particular” (Schutz, 1967: 107).

Comunicação e referência apresentacional

Na sua teoria dos signos e dos símbolos, Schutz tem como principal preocupação orientadora saber como, na experiência imediata do mundo da vida quotidiana, é possível comunicar as experiências transcendentais das outras províncias finitas de significado. Para tentar responder a essa pergunta inicia a sua conceptualização com as relações entre experiência e transcendência. Qualquer experiência, pelo facto de se referir a um horizonte de interioridade, a um horizonte de outrem e ao mundo da vida, se transcende a si própria. A experiência é, desde o início, relacionada com a transcendência. O homem encontra-se a si próprio num mundo que transcende a sua experiência imediata e precisa de obter um conhecimento do mundo que inclui um conhecimento dos seus co-associados e de si próprio de modo a descobrir as relações com aquele. Schutz insistirá em que o único modo em que as transcendências do mundo podem ser incluídas na experiência imediata é através dos processos de referência apresentacional proporcionadas pelas marcas, indicações, signos e símbolos. “Acredito”, afirma Schutz, “que a apresentação é uma – ainda que apenas uma das muitas formas de incorporar a experiência transcendente (...) na situação do Aqui e Agora” (Schutz, CPI: 287: 356). Através das relações apresentacionais, o homem obtém um certo

conhecimento das transcendências do mundo ; um conhecimento no qual as transcendências são incluídas na experiência imediata. Os factos, acontecimentos e objectos que se encontram ao meu alcance são constantemente permeados por referências apresentacionais por meio das quais são dados como objectos sócio-culturais que integram a visão relativamente natural de uma sociedade dada. (Schutz, CPI: 328 e 341).

Ao longo da sua obra, Schutz distinguirá entre marca, indicação, signo e símbolo. As marcas são meros lembretes subjectivos, pessoais, especialmente usadas para lhes lembrar alguma coisa ou para permitir retornar a uma tarefa anteriormente interrompida. No fundo são referências apresentacionais que permitem lidar com a experiência da transcendência do aqui e agora de cada um pelo mundo que pode vir de novo a estar ao meu alcance (restorable reach).

As indicações são objectos, factos ou eventos não estabelecidos como signos, mas cuja presença é tida como indicadora de outros objectos, factos ou eventos, que não seriam notados doutra forma. Por exemplo, para o geólogo uma certa formação na superfície da terra pode ser indiciadora da presença de determinados minerais. São meios de lidar com acontecimentos presentes, passados ou futuros que transcendem a esfera perceptiva e manipulatória do mundo ao meu alcance imediato (Schutz, CPI: 308-309; 310-311).

Quanto aos signos, são artefactos feitos ou usados por alguém para comunicar alguma ideia a alguma outra pessoa. O signo remete a alguma intenção de expressão e utilização por parte do seu utilizador e aponta para alguém que lê o signo e recebe a sua mensagem. Quando olhamos para um signo não o olhamos como um objecto mas como algo representativo de outra coisa qualquer. Quando compreendemos um signo a nossa atenção não se foca nele mas naquilo que está pela vez dele (Schutz, 1967: 118). A propósito, Schutz cita Husserl para afirmar que é da natureza da relação signíca que o signo e aquilo pelo qual ele se encontra, pelo qual ele vale nada têm a ver um com o outro (Schutz, 1967: 119).

Mesmo enquanto se encontrava na Europa, numa fase que precede o seu encontro definitivo com o Pragmatismo Americano, Schutz, denotando uma sensibilidade para a vida social dos signos e para o seu uso individual, antecipando algumas reflexões que se farão, posteriormente, na Pragmática, diz existir uma certa ambiguidade no dito comum segundo o qual “o signo se encontra sempre em lugar de algo”. O signo é de facto um “signo por” que se encontra na vez do que quer que seja por ele representado, o significado do signo ou a função sónica. Mas o signo é também, um “signo por” aquilo que ele expressa, nomeadamente as experiências subjectivas da pessoa que usa o signo. Por isso, no mundo da natureza não há signos (Zeichen) mas apenas indicações (Anzeichen). O signo também se refere sempre a um acto de escolha por parte de um ser racional- uma escolha deste signo em particular. Nesse sentido, também é indicação de um evento na mente de um seu utilizador. A isto Schutz chama a “função expressiva” do signo.

Porém, na interpretação do signo não é necessário ter em conta que alguém o construiu ou usou. O intérprete apenas tem de conhecer o significado do signo. Por outras palavras, têm que estabelecer a correlação entre o esquema interpretativo do objecto que é o signo e o esquema interpretativo do objecto que ele significa. Quando vemos um sinal na estrada, pensamos “obrigatório virar à esquerda!” e não “de que é feito este sinal” ou “quem o construiu?” Podemos então definir os signos como artefactos ou objectos –acto (um objecto-acto é, por exemplo, um dedo que aponta, uma mão que apela à paragem ou indica que pode seguir) que não são interpretados de acordo com os esquemas interpretativos que lhe são adequados como objectos do mundo exterior mas antes de acordo com outros esquemas interpretativos referindo-se a outros objectos. Mais ainda, deve acrescentar-se que a relação entre o signo e o seu correspondente esquema interpretativo – que , como há dissemo, não lhe é adequado referendo-se antes a outros objectos pelo qual o signo está – é baseada na experiência. (Schutz, 1967: 119-120).

Os signos são meios para superar a experiência transcendente de outrem e do seu mundo (Cfr. Schutz, CPI: 312 329). O mundo de outrem transcende o o meu num duplo sentido: a) Há zonas que estão ao meu alcance imediato que não estão ao seu alcance imediato e vice-versa; b) e o seu sistema de relevâncias, fundada na sua situação biográfica única, não congruentes com o meu. Embora não me seja possível colocar ao meu alcance imediato os pensamentos e cogitações do meu co-associado, eu posso, através da relação apresentacional de signos, compreender as suas cogitações a partir da esfera do meu alcance imediato, e ao fazê-lo, consigo superar a transcendência da experiência de outrem.

Nem todos signos implicam necessariamente uma intencionalidade de comunicar, por parte daquele que se manifesta. Já comunicação enquanto tal é baseada em signos propositais na medida em que o comunicador pretende tornar-se compreensível para outros: com efeito, a comunicação propriamente dita está baseada principalmente em signos propositais, pois aquele que comunica tem pelo menos a intenção de se fazer entender pela pessoa a quem se dirige, senão mesmo induzi-la a reagir apropriadamente. (cfr CP I : 287-291).

O signo de Schutz não corresponde em sentido estrito ao signo dos linguistas: pode ser uma palavra, reutilizável noutros contextos; pode ser um artefacto, como um painel de sinalização do código da estrada ; pode ser um acto, como um gesto de apontar. Em todos os casos, implica uma certa estabilidade e uma certa recorrência de utilização.

Por outro lado, o processo comunicativo e, poder-se-á acrescentar, a utilização de signos em geral é baseado num conjunto de tipificações, abstracções e standartizações que são disponibilizados principalmente pelo vernáculo vulgar da língua-mãe (Schutz, CP I: 326).

Finalmente, de modo diverso das semiologias estruturas, Schutz reocupa-se efectivamente com a dimensão pragmática da

linguagem. Para Schutz as palavras “aqui”, “ali”, “antes”, “aí”, “hoje”, “meu”, “teu”, “nosso” são desprovidas de sentido objectivo, uma vez que elas não são indexadas sobre o sistema de coordenadas de um sujeito, porque o fundamento da sua significação é especificada pelas suas circunstâncias de uso por parte dos interlocutores. Por outro lado, o sentido objectivo das palavras, aquele que lhe é atribuído idealmente em relação a esquemas de experiência, fundados nas reservas de experiência partilhados intersubjectivamente como tal, admite mesmo assim um horizonte de indeterminação. Ao fim e ao cabo, o sentido de um signo posse ser decomposto em dois elementos: a) o sentido objectivo, o seu nó de significação em torno do qual os interlocutores acordam e se emtendem implicitamente, graças ao fundamento em reservas de experiência intersubjectivamente partilhadas; e b) um sentido subjectivo e ocasional, as suas orlas de sentido (Sinnfrasen) que remete para uma rede de circunstâncias singulares e contingentes nas quas se inscreeve o uso da palavra, no contexto de sentido daquilo que se exprime e daquele que interpreta. O contexto de produção e de recepção do discurso, em vias de se tempoalizar como uma série de sínteses polítéticas, é um contexto de comunicação que sobredetermina ele próprio o sentido subjectivo e ocasional dos signos.

Este conjunto de experiências é o que Schutz considera como dizendo respeito às “transcendências imanentes”, na medida em que cada uma delas permanece enquanto parte do mundo circundante, constituindo o lugar do actor nesse mundo. Porém, há experiências da transcendências que não integram a realidade da vida quotidiana, na medida em que transcendem não apenas o meu Aqui e Agora mas também o mundo circundante. Não podem ser controladas pelo conhecimento típico do mundo da vida quotidiana e conduzem, consequentemente, a um choque ou crise. A experiência vivida das surpresas radicais conduz à substituição da atitude prática da vida quotidiana numa atitude de dúvida, espanto e reflexão. Neste caso, o carácter tido por adquirido do mundo da vida torna-se questionável

como um todo e é observado essencialmente como não sendo susceptível de ser conhecido ou transparente. É pelo meio da referência apresentacional de símbolos que tais formas de transcendência se expressam. Sabemos que a Natureza e a Sociedade representam alguma espécie de ordem; porém a essência dessa ordem enquanto tal permanece como inatingível para nós. Revela-se apenas por imagens através de uma apreensão por analogia (Schutz, CP I: 331). O símbolo é uma referência apresentacional de ordem mais elevada baseada sobre marcas, indicações e signos previamente estabelecidas em que o membro representativo é um elemento do mundo da vida quotidiana, enquanto o membro apresentado refere-se a uma ideia transcendente que integra uma ou mais províncias de significado finito fora do mundo da vida quotidiana (Schutz, CP I: 331 e 343). É importante compreender que, enquanto o símbolo seja um elemento da vida quotidiana, o significado do símbolo – uma ideia transcendente pertencente a outra província de significado finito - - não pode ser apreendida (apropriada) pelo conhecimento familiar da vida quotidiana. Assim, a compreensão de um símbolo não pode ser compreendida como uma objectividade ou de uma forma directa como é característico da compreensão levada a efeito dentro da vida quotidiana. Em suma, o significado de um símbolo só pode ser apreendido de um modo vago através de outros símbolos e é desnecessário e pode mesmo ser prejudicial tentar compreender o símbolo como um elemento dentro do mundo da vida quotidiano (Schutz, CP I: 341). No mundo da vida quotidiana regida pela atitude prática , não há motivo para tentar compreender o pesado lastro do mundo social que transportamos connosco para resolver os nossos problemas típicos. Todavia, através da experiência da erupção do radicalmente transcendente, no qual o mundo da vida quotidiana tido por adquirido é radicalmente posto em questão e visto como fundamentalmente marcado pela sua opacidade, emerge um motivo para interpretar esse mundo. A simbolização é o processo de interpretação deste mundo tido adquirido e, com base nesse processo, é

obtido um conhecimento mais elevado acerca do mundo da vida quotidiano. Neste sentido, Schutz considera a simbolização como o processo de auto interpretação da sociedade pelos seus membros. Schutz, sustenta pois, que “ a sociedade é iluminada por um simbolismo elaborado (...) e este simbolismo ilumina-a com significado na medida em que tornam a estrutura interna deste cosmo, as relações entre os seus membros e grupos de membros, assim como a sua existência como um todo, transparente para o mistério da existência humana” (Schutz, CP I: 336). Na verdade, “o verdadeiro simbolismo é onde o particular representa o geral como uma revelação instantânea vivida daquilo que não pode ser explorado” (Schutz, CPI: 356). Com efeito, a partir daqui Schutz avança no sentido de considerar a sociedade no que diz respeito à teoria da simbolização (Schutz, CP I: 323-327). O desenvolvimento da sociedade é visto como um processo de articulação simbólica que evolui desde modos de articulação marcados pela opacidade a modos de articulação mais diferenciados. Nos modos mais «compactos» de articulação da sociedade, o homem experiencia a natureza, a sociedade e o próprio homem como determinados pela ordem mais geral do cosmos. Assim, o homem experiencia-se a si como parte de uma comunidade encantada no qual tudo quanto ele encontra faz parte da mesma “unidade incindível do mundo. Nestas formas de articulação, a sociedade e a sua ordem são simbolizadas em analogia com a ordem do cosmos. Pelo contrário na articulação simbólica diferenciada desenvolveram-se diversos sistemas de símbolos como a ciência, a arte, a religião, política, filosofia (Schutz, CPI: 332), nos quais se reconhece a existência de um processo de desintegração das relações entre as várias ordens simbólicas. Cada ordem simbólica tende a formar um sistema isolado e tende a desenvolver a sua particular interpretação da sociedade e da natureza. Apenas alguns elementos, e podemos mesmo interrogarmo-nos se alguns, numa ordem podem tornar-se um símbolo referindo-se apresentacionalmente a uma outra ordem. Desta perspectiva resulta que as relações entre indivíduos e as relações sociais como um todo só

podem ser apreendidas simbolicamente: a pura relação de nós connosco mesmos só pode ser considerada na própria transcendência da vida quotidiana e só pode ser transcendida simbolicamente (Schutz CP I 317-318).

Desta perspectiva resulta também a necessidade de relacionar a comunicação intersubjectiva simbólica com uma investigação acerca dos grupos envolvidos na comunicação com recurso a símbolos, colocando-se entre estes o problema de como lidar com a tensão entre o significado partilhado e tido por adquirido da linguagem vulgar e o significado transcendente do símbolo: ou seja, há que destacar os signos dos seus contextos linguísticos tidos por adquiridos da linguagem vulgar e o significado transcendente do símbolo.

Comunicação e sociabilidade

Comunicação e política

Comunicação e media de massa

Política, sociedade e comunicação

Ao longo deste capítulo analisam-se alguns dos o contributos que Schutz terá deixado para uma análise do fenómeno político. As abordagens explícitas sobre política de Alfred Schutz são relativamente escassas pelo que será muito mais interessante uma análise das implicações políticas da sua postura metodológica, da sua teoria da acção social e da sua interessantíssima concepção de mundo da vida. Com efeito, em qualquer destes itens encontramos um acervo de consequências inquietantes intuídas pelos seus sucessores de um modo que se limita a desenvolver potencialidades contidas nos escritos originais. Com efeito, as relações entre a política e a vida quotidiana são, nos próprios textos de A. Shutz, um tema bem mais estruturante do que uma leitura menos atenta possa fazer crer, autorizando uma descrição fenomenológica das relações entre mundo da vida e política

que, em última análise, remetem mesmo, para uma intuição da origem do fenómeno político. (Srubar, 1999: 23).

Considerando o facto que Alfred Schutz pretendia restabelecer as ciências sociais pela teoria da construção significativa do mundo social e, posteriormente, pela teoria do mundo da vida, descobre-se assim um problema específico. Se tal perspectiva deve englobar todas as ciências sociais, tem que se referir ao social em geral englobando o económico e o político. Porém, esta abordagem do tipo sistémico contradiz as intenções prioritárias de Schutz as quais passam pela análise da constituição da realidade social antes da intervenção teórica das Ciências Sociais. Assim, para restabelecer as ciências sociais nesta base, é necessário clarificar como é que as actividades humanas que se tornaram objecto das várias disciplinas sociais estão já incluídas na estrutura do mundo da vida (Srubar, 1999:23). Enquanto o económico, no sentido de reprodução primária da vida, pode ser subsumido nos sistemas de relevâncias e de tipificações debaixo da estrutura pragmaticamente motivada do mundo da vida, já o mesmo não pode ser tomado como uma evidência no caso da política (Srubar, 1999: 24). Na verdade, um dos momentos constitutivos do político consiste no seu poder de remover indivíduos do seu mundo natural e da sua atitude relativamente natural e transferi-los para um diferente e transcendente sistema de relevâncias e de tipificações (Srubar, 1999: 25). Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles esclarece como se procede para ir desde o *Bio Politikos*

a vida boa na polis. Nem a perseguição do bem no sentido da satisfação dos desejos nem a acção com vista à obtenção do reconhecimento constituem caminhos para esse percurso. Nem as máximas naturais da acção nem as resultantes do reconhecimento social nos podem conduzir automaticamente à acção política no sentido aristotélico. Para percebermos a política temos de perceber como é que as pessoas atribuem sentido às suas práticas quotidianas, como é que discutem os assuntos políticos e chegam a acordos, como definem o seu caminho por entre as informações provenientes dos mass media e os

raciocínios populares e do senso comum, como é que se envolvem ou não em acções colectivas. Ora, a solução schutziana para a origem do político passa, aos olhos de Srubar, por três questões: a) como é que são estabelecidos os esquemas de interpretação do mundo na atitude relativamente natural e as atitudes relativas à igualdade que lhe são inerentes; b) quais são os processos subjacentes às relações entre grupos internos e externos, especialmente quando um grupo pretende impor o seu esquema de interpretação a outro; c) quais as condições para a aceitação de um esquema de interpretação imposto a diversos grupos diferentes (Srubar, 1999: 36). Na verdade, para Schutz, os esquemas de interpretação pertencentes a um grupo são sistemas de tipificação e de relevância que são tidos por garantidos e que integram o seu mundo sócio cultural. A estrutura do mundo da vida como mundo cultural é inferida do acesso pragmático do homem ao mundo. Os sistemas de tipologias e de relevâncias implicados na interacção do actor social com os objectos e com os concidadãos, moldam as dimensões espaciais e temporais do agente, constituindo deste modo as diversidades culturais. As dimensões espaciais, temporais e sociais e os motivos para a determinação de tipologias e de relevâncias, têm todavia, as suas fundamentações ainda mais fundas, imbrincadas na própria natureza humana, resultando da reflexividade e temporalidade da consciência e da sociabilidade humana. Os esquemas de um mundo tido por válido e garantido são classificados em zonas de familiaridade / (in) familiaridade e originados a partir dos contactos com coisas e pessoas assim como da aprovação social obtida ou recusada. A constituição mundana de outrem é baseada na presunção da reciprocidade de expectativas. Se a reciprocidade de expectativas não existe efectivamente, por exemplo, através de meios de comunicação tem que ser construída através da presunção acerca de outros, sem as quais as relações com eles, ainda que equivocada, se tornaria impossível. Na atitude relativamente natural do mundo, tudo o que sabemos acerca do outro tem as características do preconceito. A realidade social e a estrutura significativa constituídas desta forma nunca estão, todavia,

limitados ao domínio quotidiano. Na sua relação com o mundo, os humanos são confrontados por diversas vezes com a sua transcendência a vários níveis: com a transcendência da realidade, que fica fora do seu domínio de acção: com a transcendência do outro que exige comunicação e até, coma transcendência do mundo na sua integralidade em face da nossa finitude. Schutz concebe a constituição dos diferentes grupos sob um pano de fundo de diferentes esquemas de familiaridade/(in) infamiliaridade e observa os mecanismos de inclusão e exclusão geradores de conflito inerentes a esse processo. Schutz analisa o problema das relações recíprocas de inclusão e exclusão entre grupos internos e externos, construindo um, instrumento teórico que lhe permite estabelecer a distinção entre a pertença subjectiva e objectiva a um grupo. O significado subjectivo do grupo para os seus membros funda-se no sistema comumente partilhado de relevâncias e de tipificações, na sua visão relativamente natural do mundo graças à qual a posição social e o status são dados. O significado objectivo da pertença grupal emerge da perspectiva de alguém fora do grupo cujo esquema de tipificações não segue a homogeneidade da auto-tipificação do grupo interno. Neste caso, a auto-evidência das auto-tipificações e das hetero-tipificações será perturbada pelo confronto. A re-estabilização das relações sociais passa pela relativização por parte do grupo dominante do carácter adquirido e da validade total do seu próprio esquema de interpretação. A intuição da produção pragmática da realidade como «posso fazê-lo de novo» acompanhou a espécie humana desde a fabricação do primeiro utensílio e tem que ser cuidadosamente tida em conta no que respeita à definição do político. Podemos falar da emergência do político logo que as condições sociais de intersubjectividade, isto é a definição de reciprocidade entre actores sociais, se torna objecto da sua construção e reflexão. O trabalho de Schutz demonstra que isto acontece quando o significado subjectivo da pertença ao grupo é perturbada pela confrontação com outros e quando o carácter tido por garantido é posto em causa. Nesta situação surge a necessidade de redefinir as condições sob as quais os actores

reconhecem (ou não) a si próprio s como concidadãos, isto é a profundidade da reciprocidade das expectativas. Porém, se concebemos o político como a redifinação da reciprocidade das expectativas do actor, então quer a inclusão quer a exclusão surgem claramente como momentos constitutivo de um modo em que ainclusão se torna visível como o pano de fundo para a relação amigo/ inimigo. Sempre que o carácter tido po por garantido das auto e heretotipificações é questionado e redefinido, o problema emerge do restabelecimento e da legitimação de uma nova definição. O poder de definir já não pertence ao esquema de interpretação que é tido por garantido, mas resulta antes do conflito entre grupos que competem entre si. Nesse sentido, Schutz propõe-se distinguir entre amizade e inimizade na atitude relativamente natural e a definição de amizade/inimizade que resulta da ruptura das auto e heterotipificações originais, da introdução de uma certa reflexividade e da qual podemos falar no sentido schmidtiano.

Porém, o facto de que o político é constituído por uma relativização da reciprocidade de expectativas definida a partir do que é adquirido na atitude relativamente natural tem mais consequências. Em termos da análise desenvolvida em “Realidades Múltiplas” que a realidade construída na atitude relativamente natural se transforma em oevento no interior de um enquadramento caracterizado por um estilo cognitivo novo que transcende a esfera quotidiana e modifica a sua realidade. A legitimação do político por referência a um esquema de interpretação que transcenda a particularidade da atitude relativamente natural torna-se mais necessária e assim abre-se a oportunidade para que a reciprocidade de expectativas entre agentes baseada nesse enquadramento exceda a a particularidade da relação amigo/inimigo relativamente natural, provendo um enquadramento mais geral em que o político possa – pelo menos nalguns aspectos – ser considerado como a igualdade dos diferentes outros. Ao mesmo tempo, efectiva-se a oportunidade para que o poder de cada agente possa ser limitado pela expansão e generalização do reconhecimento mútuo de forma a que a

alteridade se não traduza numa relação agressiva amigo /inimigo. Assim, emergência do político relacionado com o carácter construtivo das condições sociais de intersubjectividade, com a generalização de esquemas de interpretação legitimadores e à auto-limitação do poder dos agentes. Aonde a relação amigo-inimigo se politiza relaciona-se com o esquema geral de interpretação que transcende a naturalidade e a oposição tal como ela se dá na atitude natural e implica o reconhecimento no oponente de pelo menos algumas características de reciprocidade e de igualdade que limita o domínio do poder. Neste sentido, o político resulta de interrelações conflituais, assimétricas e controversas de dois grupos diversos dos quais tais esquemas de interpretação emergem.

Assim, torna-se cada vez mais importante aos pesquisadores sociais compreender a dimensão da recepção de significado, apropriação e aplicação das mensagens dos media nos mundos da vida dos espectadores ou ouvintes. Referimo-nos aos estudos de William Gamson acerca de cidadãos vulgares construindo as suas opiniões no cruzamento de diferentes acervos de conhecimentos e quadros de relevância, resultantes da espumante combinação de informação radiofónica e televisiva, experiência pessoal em primeira mão e juízos popularmente partilhados. De facto, apesar da sofisticação e da omnipresença dos mass media, os cidadãos vulgares permanecem prontos para metabolizar mensagens de rádio e televisão nos seus sistemas quotidianos de coordenadas existenciais e através dos seus processos de comunicação intersubjectiva. Mesmo quando são viciados na cultura de massa, os cidadãos ordinários têm diferentes formas de transformar e de interpretar as configurações de sentido que lhes impuseram. Nesse sentido, a questão em termos schutzianos pode ser colocada desta forma: que tipo de impacto têm os mass media na estrutura de relevâncias do cidadão vulgar? Como é que as pessoas lidam com os assuntos políticos nos seus contextos quotidianos, e como é que legitimam os poderes e as leis?

Uma segunda questão pode ser levantada: As acções colectivas como os movimentos cívicos visam abrir arenas públicas em contraponto com os poderes institucionais. Isto acontece todos os dias. Apesar de tal implicar o cálculo dos custos e benefícios ou questionar a rentabilidade dos investimentos simbólicos e materiais, eles simultaneamente inventam as culturas públicas eram que querem viver, reconfigurando o espaço de constituição das identidades. Em termos Schützianos, a questão pode ser a seguinte: como é que os cidadãos vulgares lidam com esquemas interpretativos om vista a partilharem esquemas definições de situações com vista à mobilização de elementos constitutivos da acção, podendo abrir mundos de potencialidade social e política. Como é que os cidadãos vulgares entram em processos de cooperação e de conflito com vista a alinhar os seus esquemas de experiência, tornando-os compatíveis de modo numa tentativa de partilhar uma ordem comum. Os quadros de relevância estão envolvidos com a publicitação de pretensões de validade e de justiça, na configuração de culturas de identidades. Contribuem para a instituição de possíveis mundos e para a definição de actores individuais e colectivos; têm o poder de tematização, motivação e interpretação no processo de estabelecimento de problemas na agenda pública. Dão a estrutura semântica para as operações de construção de universos políticos e de desempenho e de realização de acções políticas, contribuindo assim para a realização de uma cidadania activa.

Nesse sentido, Cefai (1999), refere-se ao termo framing para se referir aos esquemas de interpretação que permitem às pessoas localizar, interpretar e classificar um número infinito de ocorrências, contribuindo para tematizar e focalizar. Por outro lado, reconhecendo a sua paternidade a Goffman, reconhece que os sistemas de relevâncias quoptidianas configuraram uma abordagem que pré-figura a de Goffman. Nesse sentido, “as interrelações tipificações concretas, classificações pré-lógicas, raciocínios práticos e inferências predicativas dão coerência a muitas situações da vida quotidiana” (Cefäi, 1999:140). Os sistemas de relevância são redes de tipificações ,

significações e simbolizações que permeiam o mundo da vida. Com efeito, as estruturas de relevância são permeadas por acervo de conhecimentos biográficos, em larga parte historicamente herdados e socialmente sancionados. Nesse sentido, os agentes não são totalmente livres para fantasiarem outras províncias de significado, a imaginação colectiva relaciona-se com a estrutura da “paramount reality, a qual inclui constrangimentos económicos e ecológicos, relações de força políticas, distribuição social de conhecimento, estruturas simbólicas e de imaginário, etc. Um dos problemas que encontramos na análise empírica do sistema de relevâncias é o problema da escala. A compreensão do sistema de relevâncias políticas depende do enfoque prioritário em estruturas de larga escala e processos de longo termo e lida com macro –conceitos de estado, sociedade, cultura, classe, organização, ou se pelo contrário tenta fundar a análise social em micro-eventos, micro experiências e micro actividades. Uma perspectiva micro chama a atenção para as operações mentais subjectivas, , encontros face-a-face , usos expressivos de signos em contextos de co-presença.

Nesse sentido, uma possível abordagem da política schutziana conduz a uma outra noção de espaço público, onde os actores sociais modelam os problemas públicos através de interacções públicas, erguem um mundo dramático onde coexistem agressores, vítimas , testemunhas e peritos que se confrontam em diversas arenas públicas : comícios políticos e tribunais, colunas dos jornais e ecrãs de televisão. Contam histórias através das quais relatam factos, apresentam justificações e atribuem responsabilidades. (Cefai, 1999: 146); aprendem novo vocabulário disponível de motivações a dar conta das suas motivações; constroem mundos narrativos etc.

Pelo menos nos regimes democráticos os espaços públicos são espaço de luta pela definição de situações mais do que locais de confronto pelos meios de violência. Os espaços públicos são então concebidos como campo de forças em batalha , ou como mercados de produtores e de consumidores, nos quais os actores tentam ser os mais

ricos e poderosos. O significado das políticas, acções e eventos torna-se um recurso simbólico para a “construção de espectáculos políticos”, com vista à produção do consenso, para impor dominação e produzir resignação, para enquadrar situações de ausência de responsabilidade do governo, para naturalizar situações de ausência de equidade e de justiça. Simultaneamente, através de conflitos de interesse de opinião, os debates públicos iniciam-se acerca do que é justo e injusto, certo ou errado, legal ou proibido, sendo que o respeito pelas leis e o consentimento para com os poderes depende de uma razoável satisfação depende do adequado preenchimento das expectativas por parte dos cidadãos que também exigem coerência política e moral por parte dos seus líderes. Ou seja, o problema do consentimento não pode ser resolvido com os argumentos clássicos do medo da punição e do cálculo do custo e do benefício. Os cidadãos vulgares não são alvos passivos de manipulação política. Mesmo em situações usuais de interacção entre governantes e governados, a obediência está sempre sujeita ao debate e ao protesto e o segredo à denúncia e à agitação. Um político que infringe as regras de civilidade na televisão nacional e ignora o julgamento moral dos seus eleitores, perde o favor deles. Um governo que constantemente quebra as suas promessas e falha em dar justificações credíveis cria um clima de cinismo e de rebelião entre os cidadãos. O poder e a democracia é o produto da tensão entre o princípio da liberdade colectiva e o princípio da responsabilidade e o princípio da soberania do estado. A cidadania não é definida apenas por critérios formais de direitos civis, políticos e sociais. É incorporada na vida quotidiana dos cidadãos vulgares que lidam com assuntos quotidianos. Longe de serem condenados à incapacidade cívica, os cidadãos vulgares têm as suas próprias maneiras de raciocinarem, de deliberarem e de avaliarem, de construir universos políticos combinando o juízo popular, o discurso mediático e o conhecimento fundado na experiência. Eles extrapolam das situações quotidianas para problemas sociais e políticos (metáfora da família para pensar no corpo político); eles invocam regras do senso comum através de ditados e de

máximas, comentam as figuras públicas como se fossem suas conhecidas, usando esquemas interpretativos e pragmáticos fazendo a sua própria cidadania (Cefäi, 1999:50).

Os cidadãos passivos não são burros nem cidadãos passivos. Têm o seu «ponto de vista relativamente natural» acerca do mundo social e político, os quais se relacionam com os seus planos de vida, com a s suas situações biográficas determinadas, como os seus sistemas de interesses contextuais (cfr. Cefäi, 1999: 151). Os seus mundos da vida têm domínios específicos de relevância, hierarquias de objectivos, agendas de prioridades. O homem da rua não é um perito e o espaço público não é um espaço homogéneo de circulação e de informação, sendo estruturado por diferentes distribuições de conhecimento. Schutz menciona uma série de mediadores cuja função é modelar e enquadrar as visões do mundo para aqueles que a eles se dirigem: a testemunha que tem um conhecimento em primeira mão dos acontecimentos que viveu; o insider que está familiarizado com os contextos da experiência à qual não teve acesso; o comentador e o anbalista , que colecionam dados de de vários origens, realizando tipificações e comparações, verificações e inferências com base neste material; finalmente, o historiador, o repórter, o propagandista, o editorialista que são figuras ideal-típicas de mediadores, cujo dever profissional é transmitir conhecimento ao público (Cefai:1999: 151).

Os mass media são instituições centrais neste processo. Eles organizam quadros de relevância os elementos factuais e ideias são agrupados por sectores. Histórias exemplares, imagens, slogans ideológicos, piadas irónicas e apelos à moralidade são produzidos todos os dias pelos media.

Um dos problemas que os movimentos sociais têm que enfrentar é a fragmentação e indiferença da audiência potencial. O mundo comum intersubjectivo dos cidadãos vulgares é partilhado intersubjectivamente e estabilizado de modo objectivo, tipo por garantido até evidência em contrário. Os activistas tem de (des) naturalizar “o ponto de vista relativamente natural” do mundo comum,

propondo versões alternativas do que está a acontecer, tornando as situações não problemáticas em problemáticas. Nesse sentido, pode-se falar de uma competição entre quadros de relevância entre movimentos sociais que pretendem impor os seus sistemas de relevância contra outros movimentos ou contra o governo. Nesse sentido, repare-se que a definição de actores sociais aponta para uma noção de nós, agregando um “Nós” que é objecto de uma construção que desafia constricções anteriores. A tipificação de “Nós”, “Vós”, “Eles” joga-se no plano de uma apresentação simbólica de actores colectivos através da auto-organização e da auto-identificação dos grupos por eles próprios e através de uma interacção simbólica entre grupos internos e externos (cfr. Cefai, 1999: 155).

Enquanto dois ou mais grupos persistirem em existir simplesmente lado a lado, não resultarão problemas da diferença de estruturas das suas visões do mundo relativamente naturais. Todavia, os problemas podem surgir logo que esses grupos comecem a competir uns com outros pelo *defining power* ou tentarem impor um esquema de interpretação a outro ou outros.

Designadamente, no plano da análise sociológica, o individualismo metodológico e a sua abertura à subjectividade e à pluralidade de modos de conhecer no seio do mundo da vida originaram uma concepção de acção social incompatível com o determinismo normativo e altamente consistente com as condições de exercício da modernidade tardia, onde o lugar dos significados tradicionalmente fixados é aberto a uma revisão comunicativa. Podemos, pois parafrasear Beatriz Cipriani Thorne no que diz respeito a consequências ético políticas que é legítimo extrair a partir de muitas das posições defendidas por Schutz: a crítica aos sistemas especulativos que aspiram a dar explicações totalizantes do agir humano; a consciência acrescida de que a praxis individual é a base a partir do qual certos fenómenos da vida em sociedade adquirem sentido; o reconhecimento da identidade reclamado por grupos étnicos que

apresentam pretensões de validade conflituais perante atitudes e opiniões homogeneizantes; a maior liberdade de expressão e criatividade que os homens reclamam para si são elementos claramente detectáveis no pensamento deste autor e configuram razões que reforçam a actualidade do contributo de Schutz para a teoria da acção social (cfr. Thorne: 1991: 13)

Nesse sentido, é possível encontrar em Schutz uma perspectiva à luz da qual o uso de metáforas biológicas (o sangue, o solo, a raiz) para demonstrar o enraizamento da sociedade e da cultura num território de pertença está ligado a formas pré-modernas que conheceram a sua realização mais radical e extrema nas sucessivas limpezas étnicas do século. É noutro registo que a pertença ao mundo da vida é analisada por Schutz. Num sentido profundamente Husserliano, Schutz mantém uma reflexividade atenta ao mundo, em que o mundo se não mantém encerrado em auto-evidências reificantes. Esta reflexividade resulta de uma análise do mundo da vida que recusa encerrar-se na sua auto-evidência e que, pelo contrário, surge marcado pelas estranhezas recíprocas sentidas, a diversos níveis, pelos agentes sociais. Desde logo, devem referir-se nesta matéria textos fundamentais de Schutz como «The homecomer» (cfr.Schutz, 1976:106-119) aonde se procede à descrição da estranheza da situação sentida quando do regresso a casa vindo da frente de guerra; «On multiple realities» (cfr. Schutz, 1975 a: 207-259) «Don Quijote and the problem of reality» (Schutz, 1976: 135-158) e até «The well informed citizen» (Schutz, 1976. 120-134), onde o carácter fluído e susceptível de ser sobreposto e alterado do sistema de relevâncias é demonstrado exaustivamente.

Para a Fenomenologia social, como está abundantemente demonstrado, a atitude natural tem uma premissa de confiança na permanência das estruturas do mundo que ganha especial sentido quando pensado em relação à sociabilidade: “Eu confio que o mundo tal como tem sido conhecido por mim permanecerá e que conseqüentemente o acervo de conhecimentos obtidos dos meus sucessores e formado pelas minhas próprias experiências continuará a

preservar a sua validade fundamental”(Schutz e Luckmann, 1973:7)
Neste sentido é admissível concluir pela existência na atitude natural – pragmática, realista e carente de reflexividade – de uma certa forma de conhecimento que implica uma aceitação que é susceptível de ser equacionado à luz daquilo que uma certa tradição do pensamento considerou como sendo a reificação. A atitude natural e o conhecimento do senso comum implicam que “o processo constitutivo é inteiramente ignorado, enquanto que a objectividade constituída é perfeitamente tida por adquirida”(Schutz, 1967:82). Ora esta implicação articula-se bem com uma noção construtivista de reificação, termo que, embora não usado por Schutz, se pode aplicar com propriedade a uma certa forma de passividade colectiva em que as comunidades e os agentes sociais tomam a objectividade por garantida, descartando a intervenção desses processos subjectivos. Pode-se deste modo afirmar a atitude natural implica uma espécie de «congelamento» do qual depende o esquecimento do papel activo das consciências dos agentes sociais na construção do sentido. Esta análise não implica uma condenação pois o esquecimento dos processos activos de constituição é indispensável para uma integração social bem sucedida. Sem esta dose de interpretação que implica um certo grau de inautenticidade, os actores sociais perderiam o contacto com um mundo partilhado de significados que tornam possível a sociabilidade. Deixariam de tipificar e de construir uma visão relativamente natural do mundo que assegurasse a coesão das comunidades sociais. De certa forma, como constituintes os actores sociais são potencialmente intérpretes. Porém, sem a partilha de significados comuns, o mundo social ganharia um estado de devir permanente e a diversidade da vida seria uma porta aberta para uma entropia dificilmente suportável. Neste contexto, toda a actividade da consciência é uma actividade tipificadora no qual cada experiência do actor ocorre dentro dum horizonte de familiaridade e pré-conhecimento. A percepção própria do senso comum é efectuada com base em tipos. “Estruturamos o mundo de acordo com tipos e relações típicas entre tipos”(Schutz, 1975 b:94-95).

Nesse sentido, Maurice Natanson chamará a atenção para o radical afastamento em relação a Heidegger (Jung: 1999).

Porém, se a reificação não é condenada do mesmo modo que acontece no marxismo – sendo antes encarada como uma constante antropológica presente em toda a integração social- isso não implica que Schutz faça uma apologia do conformismo. O modo de olhar de Schutz é descritivo e por isso não encontramos na sua obra nenhum apelo explícito a uma qualquer forma de intervenção social ou política que transforme as condições constitutivas da sociabilidade. Porém, da mesma forma que Schutz chama a atenção para este aspecto passivo do estilo cognitivo do mundo da vida e da atitude natural, também chamou a atenção para a dimensão subjectiva da constituição e para uma dimensão possível de reflexividade crítica sobre os processos de constituição do sentido, introduzindo uma larga margem para abrir as portas à contingência social e à constituição activa.

Este reconhecimento da dimensão activa da constituição torna-se particularmente claro quando constatamos que toda a evidência emergente no mundo da vida tem por correlata uma estranheza. O reconhecimento dessa estranheza emerge logo ao nível individual quando somos confrontados com a relatividade da constância das nossas tipificações. Esta é descrita por Schutz com a simplicidade que usualmente mantém mesmo quando enceta percursos que carecem de elevado refinamento conceptual “quando eu passo por um objecto tomado como garantido como um cogumelo, a sua parte de trás entra como uma evidência no meu campo de visão. Vamos agora supor que a parte de trás do cogumelo se revela como incapaz de ser inserida em qualquer experiência típica prévia A classificação rotineira que ocorreu num esquema de referência habitual encontra-se com oposição. (...) Ora, se os aspectos presentes de um objecto (isto é, fases antecipadas da minha consciência) quando chegam à sua própria auto-apresentação, são incongruentes com a minha experiência prévia, podemos dizer que a natureza tida por garantida explode (...) a realidade do mundo da vida exige de mim, por assim dizer, a re-explicação da minha experiência e

interrompe o curso da cadeia da auto-evidência” (Schutz & Luckmann, 1973: 11).

Um segundo ponto da análise schutziana onde se reflecte a emergência de uma estranheza que torna possível reconhecer a dimensão activa da constituição é a tese já exustivamente analisada, das realidades múltiplas. Reconhecendo que o mundo da vida traz, em si, mais do que a realidade quotidiana, Schutz analisa diversas províncias de significado finito, a cada uma das quais corresponde um particular estilo cognitivo (cfr. Schutz e Luckmann, 1973: 21-22). Com o termo províncias de significado finito Schutz está a definir horizontes de significação plurais onde determinadas proposições são aceites enquanto não entrarem em conflito com outras pensadas ao mesmo tempo. Mesmo no universo da fantasia ou da demência (o caso de Don Quijote analisado num ensaio que é uma das obras primas), Schutz abstém-se de formular qualquer argumento ontológico sustentando o mundo da realidade quotidiana contra o mundo da alegre demência de Quixote como o mundo autenticamente real (Thomason, 1982: 110). Com efeito, na descrição de Schutz, a loucura do cavaleiro da Mancha não é senão uma província finita de significado resultante de uma particular relação da consciência com a realidade, no interior da qual é possível encontrar premissas harmónicas e coerentes entre si. Afinal: “o que é a loucura, o que é o juízo num universo que é a soma de todos os nossos sub-universos?” (Schutz, 1976:57-58) Nem o senso comum de Sancho nem a loucura de Quixote merecem aprovação ou rejeição. Schutz permanece numa atitude de circumspecta descrição, limitando-se a demonstrar que as realidades múltiplas possuem a sua validade própria enquanto não forem contrariadas. Afinal, Quixote constrói um sub-universo fechado, detalhadamente descrito - e como tal comprovado - nos livros de cavalaria cuja obsessiva leitura o levaram ao ensandecer. Nessa medida, recorre a argumentos semelhantes aqueles que nós usamos na atitude natural: documentos, monumentos, relatos actualizados e tornados presentes pela tradição. O mundo da cavalaria tem o seu universo epistemológico, moral, histórico, o seu

sistema económico e legal. O que o diferencia do plácido universo do sensato Sancho é «apenas» o esquema de interpretação prevalecente (cfr. Schutz, 1976. 135-139). No universo de Quixote, nada permanece paradoxal, ou contraditório desde que as actividades dos encantadores sejam aceites como reais explicando como plausíveis alguma debilidades de perspectiva cometidas por Quixote. Com efeito, como alega Dom Quixote, foram os mágicos que o levaram a acreditar que os moinhos eram gigantes. Dentro da província de significado finito que constitui o seu universo da cavalaria, as premissas mantêm a sua coerência e harmonia internas.

Se, como demonstra este exemplo a realidade é, pois, objecto de uma construção, a diversidade destas experiências faz-se sentir no mundo da vida e pode ser expressamente aplicada, numa deriva particularmente antropológica da análise da estranheza, às comunidades concretas em função da ideia de pertença e de distância em relação a cada grupo. Trata-se de um eventual terceiro nível de reconhecimento de uma estranheza constitutiva do mundo da vida. Esta abordagem revela-se particularmente adequada quando recorremos aos exemplos que dizem respeito a todas as situações típicas nas quais um estranho desempenha uma tentativa para interpretar o padrão cultural do grupo social em que se pretende integrar ou ao qual se pretende dirigir. Nesta pluralidade de experiências, o mundo surge ao actor como estratificado em diversas camadas de relevância, cada uma das quais exigindo um grau diferente de conhecimento. O imigrante, o que busca juntar-se a um grupo restrito, o pretendente que procura ser bem recebido pela família da noiva, o cidadão que é deslocado para uma região rural todos estes são passíveis de serem sujeitos à crise que resulta de verem o seu sistema de relevâncias – aquilo que lhes interessa – e o seu modo de ascender ao mundo de forma familiar – a tipificação – serem postos em causa (cfr. Schutz, 1976: 91). Não será por acaso que Voegelin com quem manteve uma correspondência abundante descobre em Schutz um relativista (Barber, 1999: 224). Esta abordagem parece-nos, por exemplo, particularmente frutuosa para os problemas dos imigrantes de

segunda geração que têm experiências diversas numa escola onde predomina um sistema de relevâncias diferente daquele que predomina na sua família, a qual por sua vez pode participar num grupo étnico com um sistema de relevâncias e um acervo de tipificações completamente diverso daquele que predomina no país onde escolheram viver. Neste sentido, a problemática do consenso social só pode ser analisada em toda a sua extensão olhando para as estranhezas, improbabilidades e possibilidades eminentes de diferendo e de incompreensão que pairam sobre o mundo da vida.

Assim, ao contrário do que pode sugerir a evidência que geralmente se associa ao mundo quotidiano, nada em Schutz aponta para um elogio do conformismo normativo. Pelo contrário, tudo em Schutz aponta para uma análise arguta sobre a forma como o conformismo se constitui, e de como, afinal, cada província de significado outra coisa não é senão um domínio de crenças válidas enquanto os sujeitos as partilharem. A atenção dedicada ao papel do outro, do estrangeiro e do marginal ganham mesmo o estatuto de elementos centrais do seu pensamento, contribuindo para a possibilidade de compreensão reflexiva dos mecanismos de formação do estilo cognitivo interior de cada grupo. Por isso, a concepção relativamente natural do mundo assente em evidências só é válida para quem as partilha, o que desde logo suscita a presença eminente de uma estranheza.

A afirmação do indivíduo faz-se no interior de comunidades, formas de vida e jogos de linguagem que nunca são definitivos nem absolutos. Schutz insiste nas raízes sociais mostrando, ao mesmo tempo, a sua fragilidade relativa o que permite ao mundo da vida uma «porosidade» que nunca aceita qualquer pronunciamento que autoriza a sua absolutização. A nossa presença na realidade tida por evidente é simultaneamente marcada pela possibilidade de um questionamento eminente. Como afirma Schutz, “o que é tido por garantido não forma uma província fechada, articulada inequivocamente e claramente arranjada. O que é tido por garantido dentro da situação predominante

no mundo da vida está rodeado de incerteza” (Schutz & Luckmann, 1973: 9).

A transposição deste raciocínio para o universo da sociedade contemporânea é uma tentação difícil de resistir. Para usar a linguagem de Gianni Vattimo (1992), a sociedade contemporânea é a sociedade dos dialectos e das comunidades diferenciadas. Os media são os responsáveis por esta transformação estrutural da sociedade em que as perspectivas diferenciadas são mais importantes do que os pontos de vista centrais. O mundo da vida pressupõe a instabilidade e a sua porosidade. Porém, também implica a atitude natural e o aceitação de uma “visão relativamente natural do mundo” inerente a cada comunidade para usar uma expressão de Max Scheler lembrada por Schutz. É arriscado supor, como faz Vattimo, que a multiplicação de dialectos e de visões do mundo e o enfraquecimento do princípio da verdade e da objectividade se traduz ou se traduz apenas na emancipação. A verdade é que a integração social é, por vezes, demasiado bem sucedida, tão bem sucedida que por vezes se morre por uma qualquer concepção relativamente natural do mundo. Na abordagem que aqui se ensaia, a grande vantagem do pensamento de Schutz em relação a qualquer forma de perspectivismo que se reclame de pós-moderno é o de olhar a identidade e a diferença de um modo descritivo, que impede qualquer idealização normativa, seja do mundo da vida ou das realidades múltiplas em que este se fragmenta. Para Schutz, o mundo da vida – as comunidades efectivamente existentes – e as diferentes realidades em que cada mundo da vida se fragmenta limitam-se a «estar lá» com os seus códigos próprios, o que parece bastante sensato e promissor quanto às possibilidades de uma atitude crítica. É na manutenção das estranhezas mútuas e das desconfianças recíprocas que pode assentar uma reciprocidade de expectativas que não se confunda com a idealização do entendimento.

Por isso, esta estranheza pode ganhar um sentido positivo permitindo relativizar o preconceitos e tipificações e a emergência de

um «espírito público», i.e. uma consciência da cidadania que não se restrinja a homogeneizar todos os diferentes como iguais. É nesse sentido que caminham algumas análises sobre fenomenologia da política que se baseiam nas teses schutzianas.

Desde logo, é legítimo encontrar em Schutz uma possibilidade de explicação da origem da política, numa deriva que implica ecos da obra de Carl Schmitt e de Plessner : esta análise implica o reconhecimento de um pólo “proximidade/familiaridade” em que assentam a relação entre grupo externo e grupo externo no mundo da vida introduzindo uma reflexividade que implicaria a evolução para uma oposição explicitamente política baseada no par amigo/adversário. (Srubar, 1999: 31). Alguns autores que partilham uma linhagem e uma genealogia semelhantes analisam, com base em Schutz a polarização entre o isolamento e a confrontação (Lanigan, 1988: 106-108) Como cada visão relativamente natural só o é para os participantes efectivos de uma comunidade dada, tal desfazamento origina fenómenos como a exclusão, a estranheza, a tipificação abusiva do outro e a generalização do preconceito, aquilo a que de um modo mais ácido um autor como Goffman classifica como o estigma. Ou ignoramos o outro ou confrontamo-lo. No segundo caso a erradicação do outro é mais importante do que a promoção de si, e no primeiro, verifica-se o contrário. Naturalmente que existem várias composições possíveis destas duas atitudes bi-polares. O fanatismo surge quando os membros de um grupo estão muito mais vocacionados para o extermínio /erradicação do outro do que com a defesa de si (Lanigan, 1988: 138), o que acontece na estratégia da confrontação ou então quando se considera que a segunda implica uma estratégia identitária que passa pela erradicação necessária do outro convocado já não como vítima mas como inimigo exterior , como bode expiatório que dá consistência às relações inter-comunitárias. Esta análise do mundo quotidiano como a origem da presença do político – no seu sentido mais profundo – implica assim a necessidade de uma reciprocidade de expectativas: de

uma consideração do Outro como algo que não pode ser colonizado pelo nosso olhar. Se isto é válido para todos os modos de colonialismo ou para as abordagens multi-culturais também o é para todas as formas de intervenção que implicam um contacto com a exclusão. Neste sentido, o multiculturalismo apenas chamou a atenção para uma lógica racionalista que passa por uma ignorância utilitária da diferença: é mais eficaz transpor valores do que colocarmo-nos no ponto de vista de outros.

Num sentido semelhante e complementar ao anterior haverá a reconhecer as interpretações que aceitam a inclusão de uma dialéctica de reconhecimento mútuo, que não se traduza numa vitória de qualquer uma das partes mas, pelo contrário, na manutenção de um campo de tensão. Aqui, torna-se mais evidente falar de um certo perspectivismo susceptível de ser articulada com o político na medida em que se considere que “o poder, os múltiplos centros de onde irradia, é sempre por definição um equilíbrio instável, ou melhor uma definição de equilíbrios instáveis” (Marques, 1993: 41). Nesse caso, a estranheza é o fundamento de uma prática democrática eminentemente moderna que passa por um reconhecimento da uma tensão conflitual como campo de reconhecimento recíproco das identidades e das diferenças.

Um terceiro caminho explicitamente percorrido por Schutz noutra contexto constitui o corolário natural das análises atrás efectuadas. Tal caminho implica a tese geral da idealização das expectativas, segundo as quais a manutenção da sociabilidade implica que cada agente social aja e fale partindo do princípio de que se o Outro estivesse no seu lugar falaria e agiria do mesmo modo. Com esta noção dá-se um passo mais claro para a reflexividade dos agentes sociais e das comunidades concretas, de modo a que não fiquem uns e outros prisioneiros das suas próprias auto-tipificações. Esta perspectiva não implica, de modo algum, qualquer ambição imperial de compreensão integral de outrem (que Schutz nega veementemente) mas antes uma certa convencionalidade sem a qual a própria sociabilidade,

já de si ameaçada, ruiria. A justiça política implica, assim, um certo cepticismo em relação às nossas capacidades de compreensão. importando desistir de qualquer ousada tentativa de compreender absolutamente o Outro. A responsabilidade recíproca não é imputada como uma categoria ontológica nem por referência a um transcendental exterior às relações humanas. É reconhecida como uma convenção semelhante à presunção de inocência que acompanha os arguidos até prova em contrário. (cfr. Ferry, 2002: 39-45). A reciprocidade de expectativas têm a sua origem na improbabilidade da comunicação e na própria incerteza e por isso não culmina numa espécie de entendimento monológico. Da mesma forma que tem que se pensar num distanciamento que tenha por correlato a pertença a comunicação é o correlato dialético do dissenso. Nesse sentido, a tese geral da reciprocidade de expectativas implica uma idealização mas nunca implica a subordinação metafísica ideias reguladoras como sejam o conhecimento absoluto, a perfeição moral ou a absoluta transparência comunicacional.

Neste plano o conjunto de preocupações desenvolve parecem ter muito em comum com Habermas embora a insistência na tensão conflitual e a recusa em conferir ao mundo da vida um carácter reflexivo a prior esbata os traços de uma racionalidade idealizada.

Política e igualdade

De um modo que parece coerente com a preocupação com a estranheza afinal inerente ao mundo da vida, a questão da igualdade teria que ser objecto de uma preocupação genuinamente filosófica. Num contexto de realidades múltiplas, a igualdade torna-se um tema politicamente particularmente sensível pela sua preocupação em confrontar-se com uma eventual incomensurabilidade dos valores partilhados pelas diferentes comunidades. Não nos parece pois estranho que Schutz se interrogue: “mas o que é afinal a igualdade?” Para responder a estes problemas Schutz, antecipando Michael Waltzer,

construiria uma teoria da igualdade complexa relacionada com a análise das relevâncias, onde a problemática política ganharia especial interesse. A tese principal que Schutz pretende demonstrar é a de que o significado que a igualdade tem para um grupo social é um elemento do sistema de relevâncias e de tipificações por ele aprovado, e assim da situação sócio-cultural tomada por adquirida pelo grupo num dado momento da sua história. (cfr. Schutz, 1976 a: 226). O seu ensaio “The Well-Informed Citizen” lida expressamente não apenas com a cidadania mas com a relação entre cidadania e distribuição social de conhecimento, de acordo com constructos ideal típicos que dizem respeito ao perigo, ao homem da rua e ao cidadão bem informado. Schutz delinea várias zonas de interesse ou, melhor dito, de relevâncias, que desde aquelas que estão no nosso alcance às que são completamente destituídas de irrelevância, chama a atenção para a constante mudança de configurações de relevância e para as diferenças entre as relevâncias escolhidas e impostas..De uma forma que se revela arguta e que aponta para a recuperação das potencialidades democráticas do senso comum Schutz sugere uma solução em que os cidadãos devem poussuir um grau de informação que ultrapasse o dogmatismo estreito do homem da rua e a especialização não menos estreita e por vezes cura de vistas dos peritos.

Schutz aproxima-se neste sentido do conceito de Aristóteles na Política quando este se interroga: igualdade ou desigualdade de quê? A ideia é bastante bem expressa numa passagem de Aristóteles citada por Schutz: “quando um certo número de tocadores de flauta são iguais na sua arte, não há razão para que os melhor nascidos devessem receber melhores flautas; eles não tocarão melhor flauta e o instrumento superior deve ser reservado aquele de entre eles que for considerado melhor artista”. Traduzindo as palavras de Aristóteles, Schutz comenta que o sistema de relevâncias à luz dos quais se deve definir a igualdade entre os tocadores é a sua virtuosidade musical e não a sua bem-nascença. E por outro lado, a sua bem nascença não deve ser justificativa de um tratamento diferenciado, uma vez que o único

domínio de relevância à luz do qual é possível definir critérios não inclui a origem. Ou seja a desigualdade na origem não deve influenciar a desigualdade de oportunidades para produzir melhor música. Fica assim claro que mesmo que a origem seja considerada como um bem superior à arte de tocar flauta, a excelência nesta arte tem de ser determinada em termos do domínio de relevância ao qual esta actividade artística permanece (cfr. Schutz, 1976: 243).

Como a igualdade depende do sistema de relevâncias que domina num determinado grupo e este por sua vez é incluído na concepção relativamente natural do mundo ao qual o grupo se vincula. Resulta daqui que, muitas das vezes, certos preconceitos ou tipificações grosseiras resultam da interferência entre sistemas de relevância diversos e da oposição de mal entendidos e de equívocos, resultantes nomeadamente da solidariedade de resistência contra o criticismo proveniente do grupo exterior o qual é olhado com desgosto, repugnância, antipatia, ódio ou medo. Deste modo, geram-se olhares estranhos recíprocos que resultam de um círculo vicioso O grupo externo em face da reacção do grupo interno, reforça a ideia altamente detestável que tem do grupo interno e vice-versa.

O preconceito começa precisamente quando um grupo pretende impor um sistema de relevâncias e tipificações graças às quais os particularismos nacionais ou étnicos ou qualquer outra forma de diferença se transformam como relevantes para um sistema de relevâncias diverso: é o caso da cor da pele em relação à capacidade intelectual ou da riqueza em relação ao mérito. A tipificação imposta por outrem é assim uma forma de comparar o que é desigual. O cúmulo do sentimento de degradação resulta, aos olhos de Schutz desta circunstância em que um indivíduo se sente tipificado por um olhar alheio à luz de relevâncias que não são as suas nem são susceptíveis de serem invocadas a propósito do que está em análise. (cfr. Schutz, 1976: 256-257) Neste caso, Schutz considera que o preconceito tem uma dimensão objectiva que tem por correlata um sentimento subjectivo de associação e de culpa por aquele que é tipificado. O preconceito resulta

afinal da imposição objectiva de um sistema de relevâncias inadequado e manipulado pelo criador do tipo. Porém, implica uma «adesão» do estereotipado – isto é uma vivência subjectiva do próprio estereótipo dominador.

Schutz composed “Equality and the Meaning Structure of the Social World” at the time of the legal decision of *Brown v. Board of Education* that ended racially segregated education in the United States. With typical dispassion, Schutz explains how the meaning of the term “equality” depends on the domain of relevances to which it pertains (e.g., economic equality, equality of civil rights, etc.) and on the in-group or out-group utilizing it -- and here he conceives interpretation in terms of groups rather than individuals. He spends most of the essay contrasting subjective and objective interpretations of group membership, equality, and equality of opportunity, construing “subjective” and “objective” in terms of in-group and out-group interpretations. As regards group membership, he illustrates that the mere categorization of another as a member of a group need not be discriminatory, but depends upon an appropriate evaluation of the category from the viewpoint of the categorized individual. In-groups and out-groups differ in whether they understand equality merely as “formal,” i.e., as nondiscrimination, or “real,” calling for special rights and services. Similarly groups think of equality of opportunity from an out-group perspective as “the career open to all” without appreciating how in-group members might subjectively experience insuperable obstacles in trying to avail themselves of opportunities supposedly objectively equal. In this essay, Schutz is concerned not to present a final definition of equality, but to highlight the differences between in-group and out-group understandings that serve as the preconditions of any discussion about it. Some recently published texts that Schutz authored during an ethics institute in 1956 make possible an even richer awareness of his views on politics. In these documents, he recognizes the complex, unforeseen consequences resulting from social change,

urges active engagement with others as crucial for developing social and civil judgment, and examines the barriers to sound civil judgment created by government, political parties, pressure organizations, mass media, and educational, familial, religious, and professional institutions. At one point, he even criticizes views that limit democracy to mere majoritarian rule insofar as they neglect the importance of the single individual's ability "to make his personal opinion be heard and appreciated," preferably in smaller publics, such as families, schools, local communities (cited in L. Embree 1999, 271). One could take Schutz's thoughts here to converge with political theories favoring what is today known as deliberative democracy. Moreover, his normative judgment against implementations of democracy that increase the anonymity of citizens suggests that a parallel normative, even ethical, dimension informs his many theoretic endeavors to retrieve from anonymity the neglected subjective viewpoint of actors, whether strangers, homecomers, victims of discrimination, or the "forgotten man" of social sciences.

Poderão estar neste caso as diferentes minorias e identidades que lutam pelo seu reconhecimento e que vivem a experiência de uma complexidade crescente nas sociedades pluralistas contemporâneas podendo, também aí, sentir a diferença de sistema de relevâncias que predominam respectivamente na escola, na família e no grupo onde se encontram com aqueles com os quais convivem sendo seus iguais.

Se a familiaridade é a forma típica de relacionamento com o mundo da vida é preciso admitir que esta se confronta com uma transformação ininterrupta das linhas de relevância. O seu conhecimento insistentemente desejado como adquirido e imutável acaba por revelar uma incongruência interna não necessariamente falaciosa mas dependente das numerosas situações em que eles podem encontrar no mundo da vida. (cfr. Schutz, 1975 a: 94-95).

A manutenção de uma concepção relativamente natural do grupo exige um pensar como sempre que implica determinadas

assunções: a) que a vida e especialmente, a vida social continuará a ser como até aqui ou seja, que idênticos problemas proporcionarão idênticas soluções, pelo que a nossa experiência servirá, de certo modo, para lidar com situações futuras; b) que podemos confiar no conhecimento dos nossos pais, predecessores, pais governantes, hábitos e tradições; c) que o curso de vida quotidiano é suficiente para saber algo do tipo geral de acontecimentos que podemos vir a encontrar na nossa vida quotidiana, d) e finalmente que estes pressupostos são tidos como admitidos e partilhados pelos nossos concidadãos. Ora, o problema surge quando uma crise emerge, interrompe o fluxo dos hábitos adquiridos e dá origem à mutação das condições de pensar e de agir. Neste caso, o sistema de relevâncias que amorosamente cultivamos como nosso e no qual confiamos para conferir familiaridade ao nosso mundo pode ruir com estrépito.

Parece-nos legítimo sustentar que as condições de generalização do risco e de incerteza são mais uma vez problemas da modernidade tardia que convirá convocar. Um dos domínios onde as tensões conflituais, de modo crescente, se fazem sentir é ao nível das chamadas políticas da vida ligadas às novas concepções de vivência individual.

Vive-se, justamente, uma época em que o que parecia sentir-se como adquirido – ou seja, o que era objecto de uma certa ordenação consensual – se vê sujeito a pressões e tensões da mais variada ordem, com a emergência de novas normas e significados. Nessa medida, pôde verificar-se ao longo das últimas décadas um criticismo crescente no que respeita às instituições, práticas e discursos. De repente descobre-se uma fragilidade no cerne da própria existência, até mesmo naqueles aspectos que nos são mais familiares, aparentemente mais sólidos e mais intimamente relacionados com os nossos corpos e com a nossa experiência íntima. A identidade em geral parece emergir como algo de profundamente contingente, que está permanente sujeito a uma revisão radical. Sedimentou-se uma concepção mais sociológica na qual indivíduo e identidade se assumem como criações da sociedade. Finalmente, mais recentemente, assistimos à substituição de uma

identidade concebida de uma forma clara e homogénea por um alegado descentramento do sujeito definindo a sua subjectividade através da crença numa narrativa pessoal. Numa sociedade moderna e complexa, os mapas de orientação são cada vez mais ambíguos, tortuosos e contraditórios. A construção da identidade e a elaboração de projectos individuais são feitas num contexto em que diferentes “mundos”, ou esferas da vida social, se misturam e entram muitas vezes em conflito. A possibilidade de formação de grupos de indivíduos com um projecto social que englobe, sintetize ou incorpore os diferentes projectos individuais depende de uma percepção de vivências de interesses comuns que podem ser os mais variados.

No caso concreto das experiências dos nossos estranhos, podemos admitir que utilizando linguagens diferentes - por vezes em casa e na Escola - compartilhando diferentes valores e crenças, reforçando traços, por vezes contraditórios da sua identidade cultural, cada uma das comunidades pode partilhar experiências completamente diferentes durante a sua socialização, pelo que as práticas dominantes aparecerão aos seus membros de um modo crítico e fragmentado. Este problema existe e tem que ser confrontado nas sociedades pluralistas, multiétnicas ou multireligiosas, onde as crianças praticando uma religião específica ou compartilhando contextos de interpretação específicos relacionados com assuntos que afectam directamente a construção da personalidade (como o conceito de família, a fruição da sexualidade ou o papel distribuído à mulher) adquirem modos de conduta e de comportamento em situações típicas totalmente diversas daqueles a que se convencionou chamar “pessoas comuns”- os membros da maioria.

Desenhou-se, deste modo, uma tensão forte entre o que é tido como garantido e pertence ao universo do que se supõe consensual e as novas propostas identitárias, de vivência e fruição da individualidade que se fazem sentir nas sociedades modernas, aonde é cada vez mais visível a luta pelo reconhecimento de novos referentes que, por vezes, trazem atrás de si, diversas concepções do mundo, diversas formas de

vida e novas orientações socializadoras. A multiplicação de experiências, bem como a possibilidade de as observar de uma outra perspectiva demonstra que os consensos sobre a realidade social estabelecidos em cada grupo interno são, cada um por si, afinal um entre outros possíveis. Neste contexto, onde os mecanismos da sociedade de risco parecem exponenciados pela reflexividade, as zonas de relevância de tipificação alteram-se com mais rapidez, as experiências de transição são mais frequentes, a consciência do desenraizamento é mais visível, a dificuldade de partilhar sistemas de relevâncias comuns torna-se mais instável. Ora, ênfase da diferença não questiona o universo schutziano em nada de essencial. “A descoberta de que as coisas no novo ambiente parecem bastante diferentes daquilo que se esperava delas quando olhadas a partir do lar é frequentemente o primeiro shock que o estrangeiro sofre no que respeita à confiança na validade do seu pensar como sempre” (Schutz, 1978: 99). Na verdade, a experiência da conformidade com o mundo, com uma realidade socialmente construída em Schutz convive de modo intenso com a fragmentação e a pluralidade desse mundo. É a descrição da normalidade que nos permite compreender de maneira mais segura a estranheza o seu sentido mais radical: a estranheza como experiência cada vez mais renovada de ser estrangeiro, isto é de ser o outro. É por isso que o esquema de interpretação do outro, formulado na familiaridade e tipicidade do grupo que abandonou se torna inadequado para o novo, apesar dos esforços que os imigrantes por vezes fazem para uma espécie de transplantação de elementos do seu mundo da vida anterior.

O reconhecimento explícito de uma certa contingência inerente aos mundos da vida deixa em aberto o caminho da reflexividade como um elemento essencial de superação do seu carácter coercivo. É nessa medida que Schutz não hesitará mesmo em afirmar que “o que está para além de qualquer questionamento até agora pode ser sempre posto em questão”(Schutz, 1975 b:231). Com efeito, “o que é tido por garantido não forma uma província fechada, articulada inequivocamente e claramente arranjada. O que é tido por garantido

dentro da situação predominante no mundo da vida está rodeado de incerteza”(Schutz e Luckmann, 1973:9) Os actores sociais agem com base nos saberes adquiridos nas suas histórias efectivas, ou seja, de acordo com as suas situações biográficas determinadas. Estas sempre enfatizam determinadas possibilidades de acção em detrimento de outras, tornando os actores e intérpretes cegos para outros possíveis que podiam preencher as suas vidas. Porém, se a realidade é como é não é porque tem de ser assim _ porque dispõe de uma qualquer propriedade ontológica – mas sim graças a um consenso que se estabelece na vida quotidiana.

A partir desta interpretação Schutz pode ser visto como um autor que, à semelhança de Simmel, se confronta com as questões que advém da dialéctica entre a cultura objectiva e a cultura subjectiva – de um modo especial que aponta para a hipótese de que estamos perante uma teoria particularmente posicionada para compreender fenómenos da modernidade tardia: o individualismo, o risco, a contingência e o desenraizamento. Nesse sentido, apontam os esforços desenvolvidos num notabilíssimo texto por Peter Berger para estabelecer as semelhanças entre Musil – O Homem sem Qualidades – e Schutz, à luz do seu texto “On Multiple realities”. Nessas semelhanças, Berger encontra dois traços fundamentais: uma abertura essencial a todos os modos possíveis de experiência e uma reflexividade persistente na observação do mundo. Apesar dos riscos que uma visão deste género implique, a descrição do mundo da vida de Schutz permite o seu questionamento de uma forma que transcende qualquer idealização. Porém, apenas nos deixa no limar de um caminho que será uma passagem para um outro domínio de relevâncias: o da atitude crítica que implica que o homem se assuma como cidadão. Nessa medida, Schutz aponta o caminho da análise do mundo da vida e da praxis no mundo da vida de uma forma predominantemente analítica. Apesar de ele não ter percorrido esse caminho, a sua análise pode fundar uma teoria crítica sensível à multiplicidade dos enunciados que atravessam o mundo social. (cfr. Berger, 1970: 213-233).

Nessa medida, o estranho ou o estrangeiro – parece-nos que Schutz joga com a ambiguidade implícita no título do ensaio “The Stranger” - constrói um mundo de pseudo- intimidade e pseudo-typicalidade que a todo o tempo se faz sentir como instável. A experiência fragmentadora poder-se-á, assim, sentir em dois níveis :a)viver numa África idealizada em casa, na Europa possível na Escola, em terra de ninguém no grupo de amigos tornado «gang»; b) consciência traumática de que a incoerência deste conhecimento só lhe permite ascender aos extractos inferiores do mundo da vida, participando por isso numa situação periférica em que os seus sistemas de relevância são sistematicamente tidos como «irrelevantes» quando não desprezíveis.

Cada indivíduo permanece na intersecção de diferentes grupos sociais, cujo número aliás tenderá a aumentar quanto mais diversificada for a sua personalidade individual. Cada grupo é formado por um processo no qual muitos indivíduos unem partes das suas personalidades – impulsos específicos, interesses forças – enquanto aquilo que cada personalidade realmente é fica de fora desta área comum. Os grupos são caracteristicamente diferentes de acordo com a parte das suas personalidades com as quais participam em cada grupo.

Finalmente, o indivíduo torna-se profundamente consciente da degradação e da opressão que resulta quando se verifica a sua impotência para alcançar as camadas superiores da estrutura social. (cfr.. Schutz, 1976 a: 253). Ora, esta impotência pode resultar de uma incoerência entre os sistemas de relevância e de tipificação que estão presentes em cada estrato do mundo da vida, incoerência esta que conduz, em simultâneo, à liberdade e ao desenraizamento, à consciência de uma ordem que lhe é estranha e à imposição de uma certa «estrutura caótica», onde se mistura a consciência da desigualdade do seu sistema de relevâncias, e o sentimento de culpa por não ser «igual». De um lado, pode surgir uma imputação discriminatória que conduz, por exemplo, à manipulação de um sistema de relevâncias de modo a provocar a visão de uma pessoa como um

todo; do outro surge a humilhação de quem é visto como integralmente tipificado por uma única das suas características, a qual serve de justificação para a discriminação: é o que acontece quando se nega a um negro a possibilidade de cantar numa sala de concertos por ser negro e não por cantar mal.

A igualdade em Schutz

Fenomenologia social, jornalismo e comunicação de massa

Por razões que, segundo espero, se tenham tornado relativamente óbvias ao longo da exposição já longa que vimos fazendo, defendemos que este particular empreendimento fenomenológico comporta um poderoso corpus teórico que merece ser utilizado e desenvolvido no âmbito da comunicação de massa e do jornalismo em particular.

Há vários motivos que contribuem para justificar este empreendimento:

Desde logo, Alfred Schutz construiu uma sociologia do conhecimento em torno do conceito de relevância do qual não se cansa aliás de dizer tratar-se do conceito mais importante da sociologia. Se a relevância constitui no fundo um sistema pelo qual se elege o que é importante para um grupo ou sistema social, é impossível, enquanto estudiosos de comunicação passar ao lado desse conceito sem nos interrogarmos qual é o papel dos media no estabelecimento das relevâncias. Ao penetrar no sistema de relevâncias que se reflecte numa notícia estamos afinal a perguntar “porque é que as notícias são como são?”, uma pergunta insistentemente referida pelo Professor Nelson Traquina em sucessivos artigos, livros e em toda uma produção científica sobejamente conhecida. (Traquina, 1988; Traquina, 2002: 18). Definir um tema como relevante pressupõe critérios. Nesse sentido, urge perguntar: até que ponto os jornalistas usam o sistema de relevâncias do seu próprio mundo da vida enquanto comunidade interpretativa para decidirem o que deve merecer dignidade de notícia? Será que os valores-notícia – isto é os critérios pelos quais um determinado evento é considerado digno de ser elevado a notícia não são sócio historicamente determinados? Nesse caso é o seu sistema de relevâncias que determina a escolha ou é o sistema de relevâncias que se tornou dominante na comunidade em que escreve e para a qual escreve? Mais ainda será que as rotinas do grupo social a que pertence não acabam por determinar um sistema de relevâncias que reflecte as interacções sociais desenvolvidas nessa comunidade interpretativa que dá pelo nome de redacção ou até de tribo jornalística?

No âmbito desta sociologia do conhecimento, o conceito de tipificação surgiu como o modo pelo qual o actor na sua vida quotidiana se apercebe dos objectos do mundo social. Graças à experiência vivida, constroem-se generalizações chamados tipos que permitem a qualificação de determinadas porções do mundo da vida.

No contexto de elevado criticismo a que é a linguagem dos media, a sua propensão para a utilização de convenções e de regras de precedentes, a sua alegada tendência para se conformar a uma linguagem minutada (cfr. Mendes, 1975:79) não remetem, no fundo para a utilização do tipo?

Simultaneamente, Schutz levou a cabo uma construção teórica intensa para tentar perceber o modo como se relacionava o observador desinteressado com o resto dos aços sociais. A leitura de alguns ensaios sobre Enfermagem e Medicina revelaram-nos as razões, até hoje envoltas em mistério, da popularidade de Schutz na análise sociológica destas profissões e sobre a relevância prática que podia levar estudiosos destas áreas a debruçarem-se sobre um heterodoxo fenomenólogo austríaco. Tivemos ocasião de constatar que a preocupação principal que juntava sociólogos, antropólogos, médicos e enfermeiros era a mesma : como construir uma atitude para lidar com o ponto de vista do outro.

Neste caso, o jornalista encontra-se numa posição especialmente interessante de ser estudada. Sendo um especialista no tratamento de informação, ele é todavia um observador de agentes que protagonizam determinados acontecimentos no mundo da vida. A mitologia dominante na profissão jornalística faz questão de desenvolver a defesa daquilo que Schutz chamava a atitude desinteressada através de um conjunto de dispositivos e de técnicas chamadas «objectividade». Com efeito, “o fenómeno mais impressionante no jornalismo ocidental, tanto na praxis como na teoria, é a fé metafísica, obstinada e conservadora de que a linguagem é transparente. Ou de outra forma: o erro assenta na recusa dos jornalistas, mas também dos estudantes de jornalismo, em situar a profissão onde esta pertence, isto é no contexto da expressão humana da actividade expressiva. É a recusa em lidar com a escrita das notícias por aquilo que é a sua essência – contar estórias” (Roeh apud Traquina, 2002: 96). Porém, a verdade é que sabemos que o jornalista tal como o sociólogo, é um observador que partilha o mesmo mundo

que o observado. Como será possível construir um relato objectivo sobre um determinado número de acções que são todas elas revestidas de um significado subjectivo?

Finalmente, Alfred Schutz é um fenomenólogo da atitude natural. Como já tivemos ocasião de recordar numerosas vezes a atitude natural é uma atitude pragmática e realista que aponta para uma certa ingenuidade que se funda na suspensão de dúvidas sobre o mundo. Por seu lado, é conhecida a forma como os jornalistas tentam criar um universos de tipificações para se aproximarem do ponto de vista da atitude natural do homem médio que reúne em si as visões típicas de uma certa ordem social. Neste caso, grande parte dos jornalistas, especialmente, dos generalistas, vêm-se confrontados com o facto de serem especialistas no tratamento de informação, de tal modo que essa informação não sofra um desvio excessivo em relação aos padrões típicos do cidadão médio. Chegados a este ponto, o jornalismo surge-nos como uma profissão paradoxal: é o único especialista que se treina em retratar e aplicar os sistemas de relevância dos cidadãos médios. Pensamos que este conjunto de justificações só por si legitima o pequeno atrevimento a que nos acometemos como despedida desta

Num dos seus ensaios Schutz dá um exemplo bem claro da formulação de tipos, apresentando com esse ensaio uma oportunidade para nos referirmos às relações e entre Sociedade e Comunicação, aos olhos deste ponto de vista fenomenológico e sociológico. 'The Well-informed Citizen' é uma contribuição para a sociologia do conhecimento tal como seu título sugere: - 'an essay on the social distribution of knowledge'. Discutindo o conceito de conhecimento desenvolvido na Teoria Marxista que apresentava o conhecimento como um produto das condições materiais de produção, Schutz pretende demonstrar por seu lado que o conhecimento é derivado da experiência prática que as pessoas têm do mundo. O ensaio desenvolve-se através da construção dos tipos ideais do "homem da rua", "o cidadão que deseja ser bem informado" e o perito. O conhecimento é

socialmente distribuído de acordo com estes tipos e de acordo com o que é tido por adquirido por cada um deles, segundo o respectivo sistema de relevâncias. Assim, o homem da rua opera de acordo com as suas relevâncias ingénuas. Ele apenas necessita de respirar não precisa de conhecer a química e a física bem como outros aspectos científicos do aparelho respiratório..

Porém, à medida que existe uma qualquer situação mais ou menos crítica que afecte o seu sistema de relevâncias - aproximam-se as eleições ou uma revolução - o “homem da rua” procure tornar-se um cidadão bem informado acerca das escolhas que são relevantes para si seja como cidadão, com responsabilidades cívicas seja como pessoa privada com necessidades em relação a cuja satisfação os partidos políticos apresentam formas de satisfação diversas. O facto de tomar a decisão nessa altura sugere que a zona de relevância para a sua actividade de selecção de informação não é constante mas varia de acordo com os seus interesses.

Finalmente, o jornalista como perito na circulação de informação encontra-se na necessidade de apresentar e produzir informação relevante para que os homens da rua possam ascender a alguns domínios pelo menos do sistema de relevâncias do cidadão bem informado assim como tem de atender às necessidades do sistema de relevância destes. Como tivemos ocasião de demonstrar ao longo deste trabalho Schutz é um metodólogo profundamente envolvido na formulação de uma pergunta: como é que é possível proceder a um tratamento objectivo de fenómenos sociais dotados de significado subjectivo? O sociólogo, na perspectiva de Schutz, constrói constructos de segundo grau sobre os constructos do senso comum dos cidadãos vulgares, entre os quais se encontram os chamados tipos ideais. Ora, as notícias também são constructos de segundo grau baseados em constructos apreendidos na realidade e que reflectem o significado subjectivo que os agentes atribuem a acções praticadas nos eventos em que se encontram envolvidos. O problema principal é que os

responsáveis pela produção desse constructos são, desde o início colocados entre dois fogos: a objectividade no sentido da adopção da postura de um observador desinteressado; e a proximidade em relação à atitude natural de cidadãos típicos, a fim de alcançar agradabilidade junto das audiências. Muitos dos dilemas dos sociólogos serão sentidos pelos jornalistas. Porém, serão agravados no caso particular do jornalista: faz parte da mitologia desta espécie de particular de observador social e do conjunto de normas que aprende produzir um "Knowledge of" e não "Knowledge about". Enquanto o primeiro se define como "formal e analítico, sistemático e científico, cumulativo e exaustivo", o segundo de que faz parte a notícia, define-se como "não sistemático, fragmentado e enraizado no senso comum partilhado por uma comunidade" (Saperas, 1993: 23). Nesse sentido, a objectividade convive partilhada com um enraizamento no mundo da vida. Ou seja, as notícias como acções comunicativas são acções sociais.

O ensaio sobre 'well-informed citizen' demonstra, penso, o poder do tipo ideal e, nessa medida, como iremos ver mais adiante, constitui uma reflexão extremamente válida sobre pesquisa e divulgação de informação. Um número de questões pertinentes pode ser abordadas acerca deste estudo que podem ser apontadas:

Como é que o homem da rua descobre e tem acesso ao conhecimento de que necessita enquanto alguém que geralmente adopta uma atitude natural? Quais são os canais de informação que ele pode usar? Qual é a importância dos media para a canalização de informação? Que tipo de conhecimento é que ele procura? Será que o homem da rua vai alterar o seu sistema de relevâncias? Como cativa a sua tenção? Que usos é que ele faz da informação buscada? Quais são as fronteiras em termos de comportamento na pesquisa da informação entre os representantes dos tipos ideais descritos no ensaio? Será que o jornalista é um perito? E enquanto perito como é que ele procura aproximar-se da atitude natural e do mundo da vida? Será ele a figura

ideal para compreendermos a permeabilidade entre a atitude natural e outras formas de atitude?

Comunicação de massa e sistema de relevância

Com o surgimento dos meios de comunicação social, tal como os entendemos hoje, aquilo a que assistimos é à própria profissionalização da actividade mediadora que se instaura e consolida como uma dimensão constituinte e estruturante da sociabilidade. Depois da reavaliação produzida ao longo dos anos 60 e 70 relativa à Teoria dos efeitos limitados e que percorre quer a sociologia americana quer a teoria crítica europeia (cfr. Saperas, 1993: 25) conclui-se que a suposta impotência dos meios de comunicação de massa se traduzia afinal num erro fundamental que consistia em ver estes efeitos apenas sobre o ponto de vista da sua capacidade persuasiva a curto prazo. Através do estudo da relação existente entre a comunicação de massa e os processos de formação da opinião pública, observou-se a existência de um conjunto de efeitos que não podiam ser avaliados enquanto integrados nos processos de persuasão, mas que são decisivos ao nível da distribuição social do conhecimento e da construção social da realidade. Nessa medida tomou-se por adquirido que os media influem decisivamente nos “processos pelos quais qualquer corpo de conhecimentos chega a ser estabelecido como realidade” (Berger e Luckmann, 1973: 13-14). Poderá dizer-se que frente ao sempre estreito conjunto de experiências que qualquer pessoa poderá ter, os media dispõem de um amplo leque de experiências que são definidas de acordo com uma lógica institucional, organizativa e profissional que lhes é própria. Logo, a constituição da visão relativamente natural do grupo – hoje paradoxalmente mais fragmentada, instável e globalizada do que no tempo de Schutz – passa pela comunicação de massa a qual ajuda a consolidar as tipificações e relevâncias em que se fundam o conhecimento que os actores sociais têm do seu mundo partilhado.

Graças a esta inflexão decisiva nos estudos comunicacionais e jornalísticos foi finalmente, reconhecida a sua dimensão

importantíssima no que respeita ao estabelecimento de um significado comum e intersubjectivo acerca da vida quotidiana “A intersubjectividade, génese do sentido comum dos actos sociais exige, na sociedade contemporânea, o reconhecimento da acção dos media” (Saperas, 1993: 138). Deste modo, a notícia como construção social da realidade – influenciada directamente por Schutz e pelos discípulos Berger e Luckmann- passa a ser um dos poderosos elementos teóricos de um novo paradigma de efeitos cognitivos. Na linha de Schutz, Berger e Luckman e das teorias que se colocam do ponto de vista da construção social da realidade, o homem é um animal que não desenvolveu capacidades instintivas e físicas para se adaptar ao meio ambiente: A instituição cultural surge precisamente como um órgão regulador, que canaliza as acções humanas quase da mesma forma como os instintos canalizam o comportamento animal. (cfr. Berger, 1994: 101) Segundo Berger e Luckmann “o homem ocupa uma posição peculiar no reino animal. Ao contrário dos outros mamíferos não possui uma ambiente específico da sua espécie, um ambiente firmemente estruturado pela sua própria organização instintiva. Não existe um mundo do homem no sentido em que se pode falar do mundo do cão e do cavalo.(...) A organização instintiva do homem pode ser descrita como subdesenvolvida, comparada com a de outros mamíferos superiores (...) O organismo humano ainda está desenvolvendo-se biologicamente quando se acha em relação com seu ambiente. Esta afirmativa adquire significação se reflectirmos no facto de este ambiente ser ao mesmo tempo um ambiente natural e humano. Isto é, o ser humano no seu desenvolvimento não se correlaciona com seu ambiente natural particular, mas também com uma ordem cultural e social específica, que é mediatizada para ele por outros significativos que o têm a seu cargo.” (Berger e Luckmann, 1973: 71.).

Para Schutz, a comunicação surge como uma actividade orientada para a construção social, objectivando-se institucionalmente através das práticas quotidianas de representação do acontecido. Segundo este paradigma, o processo de construção da realidade trata-se

de um processo de objectivação regido por práticas institucionais (tipificação, rotinas) em que intervém o sistema de relevâncias do próprio observador.

Esta corrente aduzirá novos e sofisticados argumentos no que diz respeito ao nível da capacidade de influenciar quer ao nível da relevância relativa dos temas em debate, quer ainda no que respeita ao próprio tratamento dos diversos temas considerados relevantes. A corrente construcionista inaugurada por Alfred Schutz permite toda uma frutuosa abordagem das notícias como construção social da realidade: “As notícias como forma de cultura incorporam as suposições acerca do que importa, do que faz sentido, em que tempo e em que lugar vivemos, qual a extensão das considerações que devemos tomar em consideração” (Schudson apud Traquina, 2002: 97). Não haverá talvez forma expressiva de dizer que as notícias determinam relevâncias.

Esta questão é particularmente importante porque o jornalista é convocado exactamente para saber o que é relevante. Um dos elementos para o qual ele é especialmente treinado e que faz parte do conjunto de competências que ele tem de possuir é o saber de reconhecimento. Porém, o problema, tal como é colocado em termos deste empreendimento teórico não é a pura determinação ex-nihilo de uma especial capacidade para escolher notícias. Se assim fosse estaríamos perante uma versão sofisticada da velha teoria da notícia como espelho da realidade (cfr. Traquina 2002: 94-95). O sistema de relevância dos jornalistas faz parte da província de significado finito que é a comunidade de jornalistas a qual por sua vez se intersecta com outros âmbitos de significado finito onde existem sistemas de relevância próprios. A produção do sistema de relevâncias do jornalista é resultado das interacções entre si nas rotinas organizacionais e das interacções com outros sistemas de relevâncias. Este ponto de vista é da opinião que “os media noticiosos estruturam inevitavelmente a sua apresentação dos acontecimentos, devido a diversos factores, incluindo

os diversos aspectos organizativos do trabalho jornalístico (Altheide, 1996), as limitações orçamentais (Epstein, 1973)” (Traquina, 2002: 95).

Encontramo-nos assim numa situação em que existe um papel activo dos media e das pessoas que trabalham nesses media na construção de um sistema de relevâncias que reflecte os âmbitos de significado finito envolvidas. A questão é que este sistema de relevâncias com o seu eixo nas situações de interesse próprias do mundo da vida do jornalista vai estar conjuntamente como o seu sistema de tipificações e as escolhas que este influenciou e juntamente ainda com as intersecções com outros âmbitos de significado finito (Redacção, administração, etc.) presentes na produção informativa. Por outro lado, os resultados dessa produção informativa vai entrar em contacto com agendas públicas e vai interferir com outros sistemas de relevância. A verdade é que se Schutz considera que a comunicação, e inclusivamente a comunicação à distância, é determinante para a percepção da intersubjectividade do mundo da vida, então a construção do grupo – a construção social da sua realidade e a formação da sua concepção relativamente natural – é também um processo eminentemente simbólico e num universo mediatizado isto tornar-se-á ainda mais visível. Os seres humanos agem cada vez mais em relação à realidade com base no significado que lhe atribuem. A partilha desse significado provém em primeira instância de mediação simbólica. Tais processos permitem a ultrapassagem das diversas subjectividades individuais e orientam os actores sociais ao nível de uma dimensão cognitiva - sustentam as representações sociais da realidade social e natural - e de uma dimensão prescritiva - indicam os objectivos e as normas de acordo com as quais os indivíduos e as colectividades devem comportar-se. De acordo com esta visão, de certa forma, a comunicação desempenha um papel fundamental na constituição da experiência que temos do mundo.

Hoje, tem-se por adquirido que o conhecimento público, partilhado pelos actores sociais se identifica, assim em grande parte em grande parte com o espaço mediático, sendo a selecção dos conteúdos

oferecida à tematização pública pelo lado da produção e difusão: é o chamado efeito de agendamento, um efeito que se traduz muito sensivelmente em acreditar que os media não nos dizem que pensar mas sobre o que pensar – e sobre o que incidir a nossa atenção. Nessa medida, os jornalistas e os mediadores públicos – num sentido mais amplo – chamaram a si o poder ou a função de definirem, valorizarem e canalizarem os assuntos e circunstâncias que podem merecer interesse e notoriedade para o conjunto da colectividade, tanto no plano individual, como na intervenção das suas instituições. Esta perspectiva teórica manifesta-se no quadro das pesquisas empíricas pelo paradigma do “agenda- setting”, de acordo com a qual são os meios de comunicação social que, de modo decisivo, apresentam à comunidade os temas e as pessoas sobre os quais irá incidir o debate, existindo deste modo uma relação entre a agenda dos media e a agenda pública.

Com esta abordagem, reitera-se que uma grande parte das mensagens de actualidade chegam aos receptores através do contacto com os mass media e aceita-se que os debates carecem de reconhecimento geral a não ser que os media lhes disponibilizem uma arena pública, configurando os temas que são objecto de controvérsia em itens dotados de «noticiabilidade». Não é possível deixar de associar também estas teorias recentes, ao conceito schutziano de relevância, entendida esta como a importância atribuída pelo actante a diversas zonas do conhecimento social, em função dos seus projectos e planos de vida. O que os media fazem ao produzirem um efeito de agendamento é alterar sistemas de relevância, ou seja dar conhecimento público do que se entende ser importante discutir. Nesta abordagem teórica, relação dos actores com o horizonte social é organizada em termos de “zonas de relevância”, um termo que diz respeito à maior ou menor proximidade em relação ao aqui e agora da esfera imediata de actividade dos indivíduos. Com efeito, é o nosso interesse mais imediato que motiva todo o nosso pensar, projectar e agir e que, portanto, estabelece os problemas a serem seleccionados pelo nosso pensamento e os objectivos a serem atingidos pelas nossas acções. Esse

interesse é despertado num contexto de economia da atenção no qual os media que utilizamos desempenham um papel fundamental, na medida em que introduzem, amplificam e tornam generalizáveis as tipificações em que se fundam os interesses relativos comuns dos actores sociais que agem no mundo da vida.(cfr. Schutz, 1976:122).

Desta forma, “os fenómenos em si são tomados como pressupostos. O ser humano, simplesmente, é considerado um ser social, a língua e outros sistemas de comunicações existem, a vida consciente dos outros é acessível a mim – enfim, posso entender o outro e seus actos e ele pode entender-me e aos meus feitos. E o mesmo é verdade para os chamados objectos sociais e culturais, criados pelo ser humano. São pressupostos e tem o seu significado e modos de ser específicos”(Schutz, 1978:56). O trabalho de Schutz deixou aberto o caminho para um conjunto de possibilidades no seio da análise dos processos de mediação. A teoria da comunicação na vida quotidiana prolonga-se na análise da importância dos media na formação da atitude natural e do conhecimento intersubjectivamente partilhado, levantando questões que são de interesse central, como sejam a da sintonia dos media com as regularidades sociais, que constitui um elemento característico da sua discursividade sobre o mundo.

Linguagem jornalística e tipificação

A sociologia de inspiração fenomenológica transportou um outro conceito fundamental para a Teoria da Comunicação. É a tipificação – e o grau de institucionalização que a determina – que permite compreender as formas de acção social intersubjectivamente realizadas. A percepção do que é tido por noticiável implica o recurso a quadros de experiência. A descrição da realidade implica constructos susceptíveis de serem suficientemente gerais e abstractos para poderem «igualar» dentro de si, à luz de um sistema de relevâncias,

determinados traços de acontecimentos variados que consideramos como semelhantes ou iguais. Na verdade, o mundo social só pode ser percebido e experienciado como típico (cfr. Schutz, 1978: 115). Graças à operação intelectual que é a tipificação "aquilo que é vivido como novo já é conhecido, no sentido de que lembra coisas parecidas ou iguais anteriormente percebidas. Mas o que já foi captado uma vez em sua tipicidade, traz consigo, um horizonte de experiências possíveis, com as referências correspondentes à familiaridade, isto é, uma série de características típicas ainda não realmente vividas mas que se pensam que possam ser vividas " (Schutz, 1978: 115).

Finalmente, existem dois tipos de tipificações: as tipificações realizadas ao nível do senso comum que emergem no mundo quotidiano e as tipificações feitas pelos cientistas e, acrescentamos nós, por outras formas de observação social especializadas.

A actividade jornalística implica a utilização desta forma de constructos que permitem aos jornalistas aprender com a experiência, a localizar, perceber, identificar e classificar um número infinito de ocorrências chamem-se eles frames – um termo de Goffmann que é, por sinal, um autor a que não é estranho este tipo de sociologia - tipos ou precedentes. Trata-se em suma de uma operação intelectual que auxilia a escolher a acção mais adequada para o tipo de situação que enfrenta. Porém, estes constructos são híbridos. Não são constructos do senso comum uma vez que implicam uma elaboração mais ou menos sofisticada a posterior, e o que é mais importante, são elaborados por observadores. Porém também não são constructos científicos: não buscam a criação de leis, a detecção de regularidades, a formulação de um conhecimento sistemático. São knowledge of e nesse sentido a sua permeabilidade ao senso comum torna os seus actores particularmente susceptíveis de serem eles próprios participantes interessados de acordo com o seu sistema de relevâncias no carácter eminentemente prático das suas actividades. Nesse sentido, eles são, à semelhança dos restantes agentes sociais que praticam acções no mundo da vida, construtores do tipo particular de ordem social que insistem apenas em

observar. Recorrendo a uma anterior definição de Schutz abordada a propósito da comunicação recordaremos que as acções comunicativas não esgotam o seu significado no significado da mensagem. Elas também têm um significado que lhes é atribuído pelos agente que as pratica e também são dirigidas a outrem. Nesse sentido, são acções sociais.

Não é por caso que a linguagem dos jornalistas surge fortemente condicionada por convenções estilísticas, rotinas investigativas, plasmando na sua escrita um sem número de arquétipos, estereótipos e tipos estandardizados. Há histórias típicas de acidentes, de assassinatos, de tomadas de posse, de eleições, de intrigas e de intriguistas políticos, desportivos ou outros e que, de certo modo, remetem para uma narrativa marcada pela recorrência e pelo estereótipo. Por detrás do olhar do jornalista existe de certa forma uma grelha tipificadora que constitui o seu auxiliar precioso no seu esforço de conferir uma certa ordem e sentido à realidade. As normas e convenções jornalísticas e o seu uso por parte de trabalhadores especializados que as encaram como sendo uma marca do seu profissionalismo, contribuem de forma decisiva não apenas para a modulação do sistema de relevâncias como para a forma como se organiza a percepção dos assuntos considerados importantes. Os jornalistas são elementos essenciais na construção de imagens que só têm sentido inseridas numa história exemplar em que colaboram todas as formas institucionais de narradores e o próprio público. A estrutura subjacente acaba por percorrer formas diversas de relato de modo a proporcionar a adesão ou repulsa. As imagens funcionam como os arquétipos que se usam para criar este relato, inserindo-o de modo articulado no conjunto de narrativas dominantes numa dada cultura. De acordo com esta estratégia, a sociedade cria imagens negativas e positivas mas inscreve-as na concepção relativamente natural da comunidade. O risco, de que Schutz não se esquece como é possível de ser visto na sua análise da discriminação, é de que deste modo se desencadeie uma operação colectiva de naturalização do que é cultural que acentue a vocação alegadamente

universal dos valores e visões transmitidos, omitindo os elementos conflituais e contraditórios. Neste caso, o «assim foi e sempre assim será» que alimentam a atitude natural poderá tornar-se uma objectivação que ganha uma vida própria em relação ao indivíduo.

A figura da reificação pode, deste modo, emergir, novamente, no sentido em que anteriormente lhe foi dado, nomeadamente por Simmel e por Berger e Luckman, numa interpretação de Schutz: quando se evitam as possibilidades de um exame analítico da vida social, aquilo que deveria ser explicado é apresentado como algo assumido a priori. Procede-se a uma naturalização centrada naquilo que parece evidente. Jornalistas e organizações noticiosas desempenham um papel fundamental no processo de hegemonização e dotam a organização social com uma estrutura de valores partilhados e de imagens facilmente reconhecíveis. Porém, como toda a comunidade bem sucedida implica sempre uma reificação será que toda a comunicação – por deter dentro de si um certo congelamento da realidade e um certo afastamento da experiência não implica sempre um conceito de reificação?

Linguagem jornalística e atitude natural

Como já foi insistentemente referido, Schutz enfatizou ao longo da sua vida uma aproximação crescente aquilo que ele não hesitaria em classificar como uma Fenomenologia da atitude natural. Como também já foi insistentemente referido a atitude natural é a atitude típica dos agentes na sua participação no mundo da vida. Implica uma certa suspensão da dúvida e aponta para uma certa ingenuidade do conhecimento. Os agentes sociais não questionam o que vêem, nem a presença de outros, nem a presença dos objectos nem a finalidade prática com que estes foram construídos. Trata-se de uma atitude pragmática. No contexto de condicionantes sócio-culturais em que vive

o jornalista corre-se um risco acentuado: o jornalista é, potencialmente, uma espécie de profissional da atitude natural, no sentido que a Fenomenologia social dava ao termo, ou seja, uma atitude perante o mundo caracterizada por um interesse eminentemente prático, e pela fé ingénuo na realidade e na permanência do mundo percebido. A insistência na agradabilidade a preocupação evidenciada pelo estilo jornalístico em tornar as narrativas facilmente compreensíveis e reconhecíveis aos cidadãos típicos implica que o jornalista reflecta as tipificações e relevâncias consideradas dominantes. Pior ainda: recusar-se-á desde o seu teimoso ponto de vista em aceitar que faz isso. De acordo com esta postura, devesse-ia a realidade tentando adoptar, conscientemente, uma forma ingénuo, pré-reflexiva, independentemente de qualquer questionamento sobre a natureza dessa realidade. Esta atitude aproximar-se-ia do espírito de “Middle Town”, ou seja, do conformismo ingénuo, lançando-o para o centro da formação do consenso social, no seu sentido mais irreflexivo e menos contrafactual: aquele de que se fala quando nos referimos pejorativamente à «fabricação do consenso».

Evidentemente, esta interiorização pode não ser intencional, pode até manter-se dentro da sua mente uma feroz actividade crítica. Porém, enquanto o cientista procura observar como funciona a máquina, o jornalista corre demasiadas vezes o risco de se limitar a apontá-la: “Esta é a máquina”. Na verdade essa parece ser a exigência que lhe é feita: ao jornalista caberia dizer o que é e não o que deve ser. Esta distinção entre factos e opiniões é todavia extraordinariamente problemática. Nem sempre dizer o que é a máquina é diferente de dizer o que ela deve ser. O problema deste tipo de relação com a realidade é que o conhecimento de senso comum disponível pelas notícias não fornece instruções acerca de «como as coisas são» mas sim acerca de como elas se «encaixam» na ordem das coisas. Ao contar histórias acerca de como é a ordem das coisas, as instituições noticiosas oferecem, simultaneamente, uma avaliação moral, uma concepção de procedimento e uma percepção da hierarquia social que se torna visível

nos valores notícia representados nos livros de estilo. Nesse sentido, as notícias também constroem os arranjos institucionais e práticas sociais mais adequadas tornando-se operadores de uma ordem convergente.

A epistemologia jornalística tende a favorecer a experiência, o recurso às formas de tipificação previamente estabelecidas para reconhecer um acontecimento e proceder à sua classificação na grelha classificatória de cada medium. Esta grelha implica a intersecção entre os valores identificados como preferidos na comunidade em que o medium está inserido e à qual se dirige, a política editorial, as práticas sancionadas pela profissão e as respectivas rotinas organizacionais. Ou seja, as notícias são marcadas pela cultura dos membros da tribo e da sociedade onde estão inseridos, sendo necessário mobilizar um saber de narração que implica a aprendizagem da linguagem jornalística – o jornalês- baseada na experiência acumulada da profissão e o domínio de um inventário do discurso profissional e socialmente aceitável (cfr. Traquina, 2001: 100).

A própria objectivização que resulta dos processos de tipificação desencadeados pelos jornalistas podem redundar em estereótipos fundados em generalizações falsas. No limite, corre-se o risco que um esquema rígido de normas de especificação produtiva que permeia toda a indústria cultural, e o jornalismo em particular, designadamente no âmbito da formação de um estilo e de géneros que buscam a sua adequação ao “homem comum”, se torne o elemento que estrutura a positividade da linguagem mediática, pervertendo a possibilidade da inovação e da dissidência e contrariando as possibilidades de reforço do pluralismo. Nesta hipótese, a negação da diversidade faria parte da própria natureza da linguagem e práticas discursivas da instituição mediática e do jornalismo.

Nestas perspectivas, extremamente relacionadas com a sociologia do conhecimento encontraram-se sólidas fundamentações teóricas para a apreciação crítica da linguagem jornalística, alternativas ao tradicional criticismo marxista. O jornalismo pressupõe a existência

de um conhecimento prévio, de pré-conceitos sobre o que é a norma e o desvio no seio de uma comunidade. Generaliza a comunidade de interesses e a reciprocidade de expectativas que tornam o discurso inteligível e que suportam o próprio conceito de novidade . O próprio conceito de actualidade, cerne da narrativa noticiosa, pressupõe um poderoso sentimento de pertença na medida em que o que é actual tem sempre subjacente um discurso sobre as regularidades vigentes.

O jornalismo e a recepção das suas mensagens estão profundamente associados ao mundo da vida quotidiana, tentando-se mesmo que os profissionais conformem a sua linguagem de tal forma que ela obtenha o máximo de sintonia com os pressupostos culturais dos agentes sociais que se confrontam nesse mundo. Assim, graças à sua identificação com o sentido popular, o jornalista esforça-se em identificar quais os temas, pessoas e interesses que se revelam mais apelativos para os consumidores de informação. Simultaneamente, tenta descobrir as formas de tornar a sua mensagem mais acessível, mais conforme às próprias competências linguísticas e culturais dos membros da audiência, que funcionaria como menor denominador comum. Se esta hipótese estiver totalmente correcta, toda a actividade jornalística estaria invadida pela identificação do que é socialmente admissível e facilmente reconhecível. Faria, pois, todo o sentido recorrer a conceitos como os de rotina ou mapeamento da sociedade a fim de estabelecer a relação entre a interiorização dos valores profissionais e o reconhecimento das normas sociais vigentes.

Epistemologia e metodologia do jornalismo

Deduz-se do que atrás fica dito que o jornalista aprende o que Dennis McQuail chama de “teoria da operatividade”, referindo-se ao conjunto de ideias “que sustentam os profissionais de comunicação acerca dos objectivos e natureza do seu trabalho e acerca de como obter

determinados efeitos” (McQuail,1985: 18-19). Vê-se confrontado com perguntas como sejam “do que é que o público gostará?”, “que será eficaz?”, “o que tem interesse jornalístico?” Os jornalistas afirmam-se, pois, como “bricoleurs” que apreendem a realidade em pequenos pedaços, com recurso a saberes práticos, em contradição com os teóricos que se debruçam sobre as grandes regularidades, procurando discernir causas e efeitos. Se esta é uma condição intrínseca ao desempenho da sua actividade, importa que se pense sobre os riscos que ela acarreta.

Todavia este seria um trabalho incompleto se a vasta gama de hipóteses nele colocadas não fossem sujeitas a contraditório ou pelo menos a uma relativização que se suponha de alguma forma marcada pela suspeita.

O trabalho de Schutz seu trabalho pode, pela amplitude e finura das suas observações servir de fundamento ou pelo menos de complemento a uma Teoria Crítica dos Media, que não se restrinja à tradicional abordagem marxista bem como outras formas de determinismo que dão prioridade à acção política. Na verdade as sociologias de inspiração fenomenológica abriram caminho a um vastíssimo continente construtivista que questiona as teorias de acção política que apontam para uma distorção intencional das notícias (cfr. Traquina, 2002:99).

Os conceitos da sociologia do conhecimento têm é verdade uma capacidade operativa que resulta em grande parte da sua completa ausência de compromisso com uma visão particular da realidade. A leitura que se faça dos seus textos, nomeadamente no caso dos media, será sempre algo mais do que o Schutz disse e isto será legítimo desde que não o façamos contra Schutz, ou com o auxílio de uma qualquer forma de manipulação grosseira do seu pensamento.

A questão que aqui se põe é a do estatuto epistemológico do jornalista: será que a proximidade ao senso comum é fatalmente

indutora de uma prática discursiva com consequências conformistas?

Qual é a possibilidade da distância?

Na verdade, a proximidade ao senso comum não é em si mesma marcada por uma fatalidade conformista. Sem cair nos excessos de idealização do mundo da vida, esquecendo os processos de reificação que nele se formam por vezes de forma intolerável, Schutz introduziu nesse campo a constituição de âmbitos de significado finito dotado de sistemas de relevância próprios e de modos de problematização que são os seus. O mundo da vida é o âmbito de significado finito que se aproxima como arquétipo e padrão mas não é único.

A proximidade em relação a este mundo da vida se for consciente pode permitir aos jornalistas retirarem consequências sob o ponto epistemológico e metodológico extremamente interessantes:

Em primeiro lugar pode resultar a crítica ou o afastamento daquela forma de objectividade minutada que o jornalismo, disfarçadamente, sempre guardou dentro de si como herança da sua fundação – no sentido moderno – na época do positivismo. Da consciência desta proximidade e da sua participação na construção da realidade social pode resultar a assunção de que o jornalista, tal como todos os observadores sociais, está presente no mundo da vida, participa nele e na forma como ele é percebido. Saber que se fala de uma situação social, histórica e cultural determinada é mais frutífero e enriquecedor sobre o ponto de vista epistemológico do que acreditar que é um helicóptero que plana sobre a realidade sem a tocar ou do que acreditar que os seus enunciados são espelhos claros aonde a realidade se reflecte, clara e cristalina. Toda a sociologia de inspiração fenomenológica, designadamente a abordagem etnometodológica de Garfinkel profundamente ancorada em Schutz “permite ver a importância da dimensão transorganizacional no processo de produção das notícias , isto é todo networking informal entre os jornalistas e a conexão cultural que provém de ser-se membro de uma comunidade profissional (Traquina, 2002: 98). Por outro lado, permite vislumbrar o

jornalista como alguém que fala desde uma situação dada, que participa de um universo partilhado do qual é observador mas no qual é agente social.

Em segundo lugar, a proximidade do senso comum por parte do jornalista é compatível com mecanismos críticos. Desde que não se tenha a ilusão de que se habita no universo da objectividade ideal, o simples acto da escrita constitui uma forma de pensamento: infelizmente a indústria da informação não se compadece com o tempo da mediação, onde seria possível ver e rever os ângulos e descobrir novos possíveis. Muitas vezes, a escrita minutada também é um recurso de urgência face à tirania da hora do fecho. O sistema de relevâncias da comunidade jornalística não tem que ser uma espécie de mimetização – uma descrição pura – do sistema de relevâncias presente nas diferentes comunidades que os jornalistas são solicitados a observar.

Em terceiro lugar, a proximidade do senso comum e do mundo da vida é uma aproximação com potencialidades democráticas para o jornalista e para a totalidade da indústria mediática. A abordagem etnometodológica influenciou os métodos utilizados para compreender a comunidade jornalística e traduziu-se num conjunto famoso de estudos realizados por sociólogos que foram aos locais de produção noticiosa e observaram os membros da comunidade jornalística colocando em prática os pressupostos metodológicos das sociologias compreensivas e em especial das sociologias de inspiração Fenomenológica (cfr. Traquina, 2002: 98). Nada impede que a mesma abordagem seja aconselhável para os jornalistas tornando possível a busca de novos ângulos de outras formas de olhar de outros âmbitos de significado que não sejam apenas os dominantes na quotidianidade. As teorias do jornalismo cívico e de proximidade, apesar de merecerem algumas reservas relativamente à possibilidade de formular uma teoria apenas com base nas boas intenções , têm elementos de verdade que têm de ser testados. Na verdade, o que mobiliza o jornalismo de proximidade é uma tentativa de diversificar fontes e problemáticas, constituindo uma alternativa ao tipo de cobertura jornalística, levado a

efeito nomeadamente nas campanhas eleitorais, fortemente centrada nas sedes de campanha. Assim levam-se a efeito levantamento de temas através de fóruns, sondagens, painéis e entrevistas a fim de conseguir uma maior proximidade com os cidadãos. Na mesma linha surge o jornalismo público com a sua pretensão de um vínculo mais forte com os cidadãos. Assim, a ideia de uma agenda do cidadão seria uma quase revolução copernicana, implicando uma deslocação do ponto de vista da notícia enquanto produto e enquanto consumível para uma visão centrada no cidadão (cfr. Camponez, 2002: 160; 161- 166). A grande vantagem que se vê nestes alertas é o facto de que o jornalista, se e só se estiver consciente da sua condição de actor no mundo da vida, poder recolher novos pontos de vista, novos modos de chegar aos significados que os agentes observados atribuem às suas acções. Para isso importa deixar as fontes do costume e manter uma perspectiva crítica relativamente às rotinas institucionalizadas.

Com efeito, o processo de elaboração de constructos noticiosos não tem uma forma única de estar conectada no mundo da vida. Se o mundo da vida tem diversas províncias de significado aonde existem várias formas de epoché, os constructos noticiosos podem ter graus diferentes de compromisso, de envolvimento e de distanciação. Nada nos desautoriza, antes pelo contrário que os jornalistas como comunidade interpretativa constituam um âmbito de significado finito onde possam construir a sua própria maneira de serem desinteressados. Na verdade, apesar do que tudo o que atrás fica dito o jornalista é um especialista. Porém, ao ganhar consciência do seu estatuto de observador e de participante, o resultado, parece é que ele se tornará ainda mais observador, desenvolverá a desconfiança e a suspeita (num sentido positivo) mais atento à situação complicada que resulta do seu estatuto epistemológico. Este estatuto epistemológico é também um estatuto social: uma das mais influentes profissões intelectuais dos últimos cem anos é a única que não têm estabilizada uma forma de acesso à profissão que implique um corpo estandardizado de conhecimentos.

Haverá, pois margem para a objectividade no jornalismo? Não há com certeza margem para a «objectividade espelho» ou para a «objectividade planadora». Também não se pode esperar dos constructos noticiosos que originem um conhecimento sistemático como o dos constructos das ciências sociais: “o conhecimento do jornalismo será forçosamente menos rigoroso do que o de qualquer ciência formal mas, em compensação, será menos artificial e esotérico” (Meditsch, 2002: 15). Todavia, na investigação, na apreensão do significado subjectivo que os agentes conferem às suas acções, há margem para uma objectividade investigativa, um desapaixonamento que de certa forma se encontra no limiar daquele que é o entendimento partilhado pela prática da sociologia compreensiva. Esta suspensão de pressupostos é meramente orientadora mas pode dar ao jornalismo uma consistência que lhe permita ultrapassar pelo menos, algumas das amarras de que insiste em não ter consciência.

III Parte

A Fenomenologia social e outros paradigmas sociológicos

A teoria dos sistemas

A teoria dos sistemas será uma das primeiras grandes concepções teóricas com que se confronta Alfred Schutz de um modo que se revelará rica em equívocos e, especialmente, em desentendimentos que ficaram na história do pensamento social do século XX.

A Teoria dos sistemas parte de uma visão holística que tem como pressuposto essencial a ideia segundo o qual o todo é diferente e

superior da soma das partes. A análise do funcionalismo sociológico merece uma reflexão sobre os seus antecedentes teóricos: a preocupação hobbesiana com a ordem e a segurança, a reflexão hegeliana sobre a ultrapassagem dos conflitos inerentes à sociedade civil e, finalmente, a transposição destas preocupações para a Sociologia através de uma tradição que inclui Comte e Durkheim.

Trata-se de uma corrente da Teoria Social que, ao dar ênfase ao todo, retira prioridade epistemológica à consciência e à subjectividade pelo que parece afastar-se de todo da sociologia compreensiva e da sociologia de inspiração fenomenológica de Schutz.

O que desperta, nesta perspectiva, grande parte da reflexão contemporânea é o que Parsons chamaria o problema de Hobbes: perante uma modernidade individualista, que dá ênfase aos desejos do indivíduo, como se garante a ordem social?

A problemática hobbesiana

Muitos autores (Parsons, Durkheim, por exemplo) fazem remontar a Thomas Hobbes uma tradição baseada na ideia da importância de ultrapassar o conflito inerente ao estado de natureza. A constituição da sociedade está relacionada com a busca da ordem e do equilíbrio

Com Thomas Hobbes, a política deixa de ser encarada do ponto de vista de um prolongamento da moral para se centrar cada vez mais na emergência da ordem e da organização do Estado. O indivíduo, em Hobbes, é encarado como conceptualmente prioritário em relação não apenas à sociedade política mas a todas as formas de interacção social. Os seres humanos primeiro são indivíduos e só secundariamente, seres sociais. Humanidade e sociabilidade não coexistem: pensamentos, crenças e emoções são confinados aos limites de cada pessoa.

No estado de natureza pré-social os seres humanos gozam de

desejos naturais e de motivações que conduzem a um conflito extremo e contínuo entre eles. Se entramos em acções cooperativas com outras pessoas é apenas porque percebemos que essas acções são, de alguma forma, do nosso interesse: “Não procuramos por natureza a sociedade para seu benefício mas porque recebemos dela alguma honra ou proveito”(Hobbes, 1982: 32).

Desta análise resulta a fundamentação teórica de um percurso onde o poder é, acima de tudo, redução da incerteza e ultrapassagem do desvio e do diferendo. Em Hobbes, o homem é guiado acima de tudo pela pluralidade das suas paixões.

Em face da pluralidade de desejos humanos e em face do facto de que todos podem sentir iguais expectativas na obtenção dos mesmos bens, a ausência de limitações no uso dos meios, tenderá para uma luta ilimitada pelo poder. “É pois, contrário ao bem da paz, isto é à lei da natureza que cada um não queira ceder no seu desejo de posse sobre as coisas disponíveis. (Hobbes, 1982: 42). A integração social carece de uma força coactiva em que a vontade dos sujeitos se reduz à obtenção da paz, a qual passa por uma autorização que implica de certa forma uma abdicação de direitos.

O pacto social em que se funda o Estado Civil obedece. assim a necessidade de auto-preservação e funda-se no receio humano da guerra generalizada. O Estado liberta o homem da incessante e cruel luta pela existência.

O esforço hegeliano para teorizar a sociedade civil, plasmado sobretudo nos “Princípios da Filosofia do Direito”, encara-a como sociedade burguesa oposta à polis, dominada, predominantemente, pelo atomismo. É, assim, retratada como universo concreto de indivíduos autónomos que estabelecem relações com outros indivíduos independentes, com base no princípio da utilidade e dos interesses económicos. Na sociedade civil, os indivíduos “são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse” (Hegel, 1973: 206). A pessoa concreta, mista de apetite natural e de arbítrio, é um dos seus princípios. De modo a negar a multiplicação das patologias resultantes

da natureza egoísta dos indivíduos nesta instância, designadamente a multiplicação dos desejos, a desigualdade e a miséria, Hegel enfatizará a racionalidade do Estado contra a arbitrariedade e o particularismo vigentes no interior da sociedade civil.

Na afirmação do espírito, Hegel aponta a existência de três dimensões fundamentais: o direito, a moralidade e a eticidade. Na primeira, Hegel inclui os direitos referentes à propriedade e à realização dos contratos. A segunda, moralidade, abarca o conjunto de postulados morais dirigidos ao indivíduo. A terceira, eticidade ou moralidade objectiva, representa a unidade dos dois anteriores, pretendendo erguer o conteúdo normativo e a lógica das instituições e tradições a uma dimensão universal. Com efeito, apesar de reconhecer a emergência no mundo moderno da liberdade subjectiva, Hegel interpreta-a apenas em função da realização da totalidade ética. A plenitude da vida em comum e da integração só será alcançada no Estado ético, onde haverá identidade total da vontade racional do sujeito com as leis e instituições. No plano da vida ética, o Estado define-se como espírito objectivo, convertendo-se numa autoconsciência geral e racional. Nesse sentido, “é o racional em si e para si.” (Hegel, 1973: 251). No Estado, “a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.” (Hegel, 1973: 251).

As concepções que apontam para um estado de anarquia e de guerra de todos contra todos que será superado, para em, seu lugar, instaurarem o equilíbrio e o consenso social, têm a sua expressão, no plano sociológico, em Comte e Durkheim.

Comte e Durkheim

A sociologia é, para Comte no seu Cours de Philosophie positive, a "ciência natural da sociedade". O seu positivismo funda-se amplamente na associação entre ordem e progresso: Comte faz sua a tradição iluminista do fim do pensamento metafísico cujas brumas devem ser

definitivamente dissipadas pela Razão, ao mesmo tempo que reage contra os excessos e radicalismos "negativos" da Revolução.

A sociologia é concebida como uma instância racional de ordem superior com a qual deve ser possível, segundo uma conduta puramente científica e através de um determinado tipo de planeamento, dirigir a sociedade tendo em conta a relação de forças existentes, tal como se verificam na sociedade real (cfr. Adorno, 1996: 25).

A noção idealista de Razão ligada à ideia de liberdade é substituída por uma noção de Razão que almeja ao estudo da sociedade com o recurso aos mesmos métodos do estudo da natureza e com vista à obtenção de leis universais que assegurem uma planificação social geral. Com o positivismo, defende-se a subordinação da imaginação à observação (cfr. Comte, 1990: 90-91). A vontade de ordem é entendida como tendo uma base científica: a natureza das coisas interdita absolutamente a liberdade de escolha, mostrando sob vários pontos de vista distintos que a classe dos sábios é a única verdadeiramente própria e adequada para executar o trabalho social. Pretende-se, assim, estabelecer uma forma de política, denominada política científica, que tem como finalidade prática a de determinar a marcha da civilização. (Comte, 1986: 117).

Durkheim estará fortemente influenciado por Comte: i) a sociologia deverá erguer-se como ciência natural da sociedade tratando os factos sociais como coisas, ii) a secularização dos conceitos religiosos e metafísicos é a contrapartida do desenvolvimento científico, iii) a mudança social é progressivo e depende da ordem. Porém, à originalidade e da energia teórica que tem de comum ao seu predecessor, Durkheim adiciona uma espantosa sofisticação teórica.

Em Durkheim, detecta-se uma preocupação fundamental acerca dos mecanismos que permitem aos indivíduos integrarem-se na sociedade. Ou seja, como é que sociedades que prezam tanto o individualismo, se podem proteger contra as pretensões egoísticas dos seus membros e alcançar um mínimo de consenso? Ou, de outro modo, como é que a autonomia do indivíduo é compatível com a existência

social?

A intervenção da consciência colectiva, entendida como conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade, independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram (cfr. Durkheim 1977: 99) e a intervenção da acção moderadora da norma que emana dessa consciência constituem os contributos fundamentais de uma perspectiva que privilegia uma visão pacificante na qual as partes só têm sentido quando entendidas em simultâneo com o todo orgânico.

A consciência colectiva é distinta das consciências individuais. Ao agregarem-se, as almas individuais dão origem a uma individualidade psíquica de novo género (cfr. Durkheim, 1977: 102-103). As representações colectivas têm uma particularidade sinérgica que faz com que a interacção entre as partes seja muito mais do que a adição do todo “Se em determinados aspectos, podemos afirmar que as representações colectivas são exteriores às consciências individuais, é porque elas não derivam dos indivíduos considerados isoladamente, mas da sua cooperação o que é muito diferente. É certo que na elaboração de um resultado comum, cada qual contribui com a sua quota-parte. Mas os sentimentos privados só se transformam em sociais quando se combinam sob a acção de forças *sui generis* que a associação desenvolve. Na sequência destas combinações e das alterações recíprocas que delas resultam, eles transformam-se numa coisa diferente” (Durkheim, s/d: 198).

No decurso do enorme esforço de fundamentação do carácter apriorístico do colectivo surge bem visível no plano prático. “A sociedade é algo de bom, de desejável para o indivíduo que não pode existir fora dela, que não pode negá-la sem se negar (...) o indivíduo pelo facto de ela o transcender não pode querê-la e desejá-la sem de algum modo violentar a sua natureza de indivíduo; (...) a sociedade, sendo algo de bom, é uma autoridade moral que, quando se transmite a determinados preceitos de conduta que a tomam particularmente a peito lhe confere um carácter obrigatório.” (Durkheim, s/d: 212). Assim, no

domínio moral, “como nos restantes domínios da natureza, a razão do indivíduo não tem privilégios, enquanto razão do indivíduo. A única razão pela qual podeis legitimamente reivindicar, aqui como em qualquer parte, o direito de intervirdes e de vos elevar acerca da realidade moral histórica, tendo em vista reformulá-la não é a minha razão nem a vossa: é a razão humana, impessoal, que somente na ciência se realiza verdadeiramente (...) Mas esta intervenção da ciência tem por finalidade substituir o ideal colectivo do presente, não por um ideal individual, mas por um ideal igualmente colectivo, e que exprima não uma personalidade particular, mas a colectividade melhor compreendida (Durkheim, s/d: 242).

Por outro lado, a possibilidade de realização da felicidade humana é olhada, prioritariamente, sob o ponto de vista da integração social e da formação de um consenso. A sociedade é a própria condição de possibilidade da constituição da humanidade em si, do respeito pela pessoa humana e da sua realização integral. Durkheim acredita que se fosse retirado ao homem tudo o que da sociedade lhe advém, nada mais restaria do que um ser reduzido à sensação e mais ou menos indistinto do animal. Entregue a si próprio o indivíduo ficaria dependente das forças físicas. “Se este consegue escapar a essas forças, se ele conseguiu libertar-se, constituir uma personalidade, foi porque lhe foi possível colocar-se ao abrigo de uma força *sui generis*, força intensa, porquanto resulta de uma coalizão de todas as forças individuais, mas força inteligente e capaz, por conseguinte de neutralizar as energias ininteligentes e amorais da natureza: é a força colectiva” (Durkheim, s/d: 231). Resulta daqui que “não podemos querer sair da sociedade sem querermos deixar de ser homens” (Durkheim, s/d:231). É da sociedade que advém “o carácter sagrado de que se encontra investida a pessoa humana (...) essa espécie de auréola que envolve o homem e o protege contra as investidas sacrílegas não a possui o homem naturalmente: é a forma pela qual a sociedade o pensa, e a alta estima em que presentemente o tem, extravasada e objectivada” (Durkheim, s/d: 234).

O holismo durkheimiano não implica necessariamente uma negação dos direitos e liberdades do indivíduo, os quais se tratam de uma conquista feita graças à sociedade: “Esses direitos e liberdades não são coisas inerentes à natureza do indivíduo como tal. Analisai a constituição empírica do homem, e nela nada encontrareis desse carácter sagrado de que ele se encontra actualmente investido e que lhe confere direitos. Esse carácter foi-lhe acrescentado pela sociedade” (Durkheim, s/d: 248).

Prevê-se uma limitação do individualismo que, de certo modo, que passa pela relativização dos poderes que cada um tem de sujeitar outro. Na verdade cada homem não pode ser livre senão na medida em que outrem é impedido de beneficiar da superioridade física, económica ou outra de que dispõe para sujeitar a sua liberdade.

O equilíbrio entre os pólos social e individual é conseguido deste modo pela consideração dos indivíduos como funcionários da sociedade. Encontramo-nos perante uma visão organicista que privilegia apesar de tudo a existência de movimentos próprios dos indivíduos, o que coincide com a descrição de uma sociedade onde a individualidade do todo apenas aumenta com a das partes. “as sociedades onde a solidariedade orgânica é preponderante são constituídas não por uma repetição de segmentos similares e homogéneos, mas por um sistema de órgãos diferentes, cada um dos quais com um papel especial e que são, eles próprios, formados de partes diferenciadas” (Durkheim, 1977: 210). Assim, a solidariedade orgânica implica que os indivíduos difiram uns dos outros e não é possível senão quando cada um tem uma esfera de acção que lhe é própria e, conseqüentemente, uma personalidade.

Perspectiva-se a defesa de uma sociedade onde o indivíduo participará na energia colectiva pela realização da sua função: “o imperativo categórico da consciência moral está em vias de tomar a forma seguinte: põe-te em estado de desempenhar utilmente uma função determinada” (Durkheim, 1977: 56).

Coerente com a tentativa de encontrar uma forma lógica de

descrever a interpenetração entre indivíduo e sociedade, o seu modelo compreende uma dinâmica dos factos sociais que enaltece o sujeito apenas como plenamente realizável no todo. Deste modo, o indivíduo só pode conseguir a sua realização, aceitando o seu papel e a sua função no interior do sistema da divisão de trabalho. O consenso social imaginado por estas reflexões de linhagem hobbesiana privilegia a ordem como um ponto de partida, presentindo no conflito e na dissidência uma fonte de desprazer e de sofrimento que ameaçam a própria possibilidade de relações sociais estáveis.

Esta insistência na predominância no colectivo faz-se sentir na epistemologia: “Se existem formas de agir que se nos impõem pela autoridade colectiva, porque não existiram formas de pensar que se nos impusessem igualmente pela autoridade colectiva?”(Durkheim, s/d:168). Durkheim é inequivocamente um racionalista – é a única denominação que ele aceita – e, como tal, acredita na evidência cartesiana. Porém, enquanto o dogmatismo clássico vai buscar um pensamento único e impessoal fora da experiência, o racionalismo durkheimiano vai buscá-lo à sociedade: “Tudo o que for colectivo”, diz a propósito do conceito, “tende a fixar-se, a eliminar o que é mutável e contingente. Além disso, é por ser colectivo que o conceito se nos impõe, que nos é transmitido. Enfim, a palavra desempenha no conceito um papel capital. Ora, a palavra é coisa colectiva” (Durkheim, s/d: 171). Quando se afirma a prioridade do conceito pelo seu carácter colectivo, por ser produto de uma comunidade, entra-se num domínio que sugere claramente que a certeza teórica, aquela que explica o acto por meio de um conceito que exprime uma coisa dada, é mais disposta de certeza e menos disposta à contingência pelo seu carácter colectivo, por assentar em conceitos que provém da comunidade. Os conceitos forjados pela comunidade adquirem um carácter de impessoalidade e de objectividade que os tornam mais aptos para a compreensão do objecto da ciência social. Não apenas nos juízos de valor mas também nos juízos de realidade é possível demonstrar que os conceitos “são ideais colectivos, já que apenas se podem constituir na linguagem colectiva,

que é uma realidade colectiva no mais elevado grau” (Durkheim, s/d: 272).

Daqui resulta uma ruptura clara em relação à sociologia individualista: ela pretende explicar o complexo pelo simples, o todo pela parte quando aos sociólogos compete explicar os fenómenos que se produzem no todo por meio das suas principais características, o complexo pelo complexo, os factos sociais pela sociedade. “É o único caminho que a ciência pode seguir” (Durkheim, s/d: 202).

Talcott Parsons e a emergência da Teoria dos sistemas

Desde finais dos anos 30 Talcott Parsons passa a liderar o Instituto de Estudos Sociais de Harvard substituindo Sorokim. Por maiores que sejam as divergências em relação a T. Parsons, é impossível ignorar que lhe devemos a identificação da importância que teve a geração de pensadores que vai de Durkheim a Weber como fundadores da sociologia contemporânea. Parsons introduziu Weber no mundo anglo-saxónico, não apenas porque traduziu para Inglês a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* mas porque tentou efectivamente conciliar aquilo que ele designava pelo voluntarismo da abordagem metodológica weberiana com a ideia de valor que vincula o consenso cultural com as "disposições de necessidade" inerentes à personalidade.

Talcott Parsons introduziu, de modo muito consistente e conceptualmente fundamentado, um conjunto de novos problemas sociais com o seu livro *The Structure of Social Action*. O livro era preponderantemente uma apresentação de quatro grandes teóricos sociais (Weber, Durkheim, Pareto e o economista Marshall) com os quais o público americano estava escassamente familiarizado (cfr. Parsons, 1968: viii). Da leitura destes autores, empreendida com grande sofisticação intelectual resultavam dois pontos fundamentais que coincidem também com as áreas de reflexão em que será mais visível a sua incompatibilidade com a obra de Schutz.

Por um lado, constituía-se um certo entendimento epistemológico segundo o qual nenhuma ciência pode ser construída com base em puros dados empíricos, postulando deste modo um novo ênfase na reflexão teórica (cfr. Parsons, 1968: ix). Deste modo afirmava-se contra um empirismo ingénuo solidamente enraizado que considerava o progresso científico como uma simples acumulação de descobertas de factos afirmando que uma teoria científica era uma variável independente no desenvolvimento da ciência (cfr. Parsons: 1968:7).

Apesar da sua rejeição do positivismo na análise da acção social, Parsons, porém, nunca estendeu esta rejeição do positivismo aos métodos das ciências positivas, considerando mesmo em *Structure of Social Action* que existe um núcleo metodológico comum a todas as ciências empíricas, qualquer que seja o seu objecto de estudo. O conhecimento racional é um todo orgânico (cfr. Parsons, 1968:28). Nesse sentido, todas as ciências merecedoras desse nome procedem à integração das observações empíricas discretas em conceitos teóricos dotados de abstracção, expressando-se através de leis gerais analíticas. Por exemplo, a mecânica newtoniana tinha como ponto de partida a observação de corpos em queda ou bolas rolando em planos inclinados. Estas observações jamais poderiam ter fornecido as bases para a elaboração das leis sobre a gravitação universal, a não ser que se expressassem em termos de conceitos abstractos e analíticos como sejam massa, aceleração, etc. Ou seja, a abstracção conceptual em relação ao concreto é uma condição teórica essencial para a formulação de leis científicas. Embora as ciências sociais analisem fenómenos subjectivos, não se podem excluir deste padrão geral de desenvolvimento científico.

Deste modo, para Parsons não há conhecimento empírico que não seja num certo grau e num certo sentido conceptualmente formado. Toda a referência a dados puros dos sentidos, experiência pura ou a corrente de consciência não é apenas descritiva da experiência em si mas uma questão de abstracção metodológica, legítima e importante

para certos fins, mas de todos os modos, abstracção (cfr. 1968:28). Para se expressar como uma ciência capaz de formular resultados através de leis dotadas de generalidade, a sociologia tem de passar pela fase crucial de desenvolvimento conceptual em que os elementos analíticos sejam desenvolvidos como os meios de exprimir os resultados da observação sociológica. Na investigação sociológica, apenas se obterão, em primeira instância, colecções de observações discretas semelhantes às experiências isoladas que o físico vai anotando no seu diário. Com o fim de dar origem a leis gerais científicas é preciso decompor essas unidades discretas em componentes que as integram ou seja em elementos analíticos. Da mesma forma em que um corpo físico é descrito como tendo uma certa massa, velocidade, etc., um acto deve ser descrito como tendo um certo grau de racionalidade, desinteresse, etc. “É a estes atributos gerais de um fenómeno concreto relevantes dentro do enquadramento de um determinado quadro de referência descritivo, e a certas combinações deles, que se aplicará o termo elementos analíticos”(Parsons: 1968: 34). Verificar-se-á que cada observação compreenderá uma combinação específica dos valores de um ou mais elementos analíticos. Estes elementos analíticos não deixam de ser uma abstracção uma vez que se referem a uma propriedade geral: a massa de um corpo tal como a racionalidade de um acto nunca pode ser observados empiricamente como tais (cfr. Parsons, 1968:35). Por seu lado, é uma experiência universal da ciência que estes elementos analíticos, uma vez claramente definidos, apresentarão determinados modos uniformes de relação, os quais serão chamados leis analíticas (cfr. Parsons, 1968: 36).

A observação é fundamental mas a ciência sociológica só emerge quando as observações consideradas de per si forem decompostas em elementos constitutivos susceptíveis de integrarem leis universais. Este predomínio da concepção objectivista da ciência social não impedirá Parsons de apresentar uma leitura relativamente acolhedora do conceito de verstehen (compreensão) através do qual ele tenta introduzir na teoria da acção um elemento normativo. Porém, a

dimensão subjectiva fica largamente reduzida à interiorização das normas.

Por outro lado, havia uma certa concepção de Teoria da Acção que desempenhava um papel essencial ao longo da obra. Considera-se que ao longo dos autores estudados se encontrava um leque de problemas que confluíam naquilo que ele considerava ser a teoria voluntarista da acção. Assim, a conclusão central para que convergia a obra destes cientistas sociais consistia no estabelecimento da orientação normativa como uma estrutura indispensável e constitutiva da acção social.

Em *The structure of social action*, Parsons afirmou que as unidades básicas do sistema de acção social eram os actos, tal como as partículas eram as unidades do sistema mecânico clássico (cfr. Parsons, 1968: 43). Um acto era logicamente composto por um actor, agente do acto; um fim, ou seja, um futuro estado de coisas que se pretendia atingir com esse mesmo acto; a situação em que o actor age e que difere nalguns traços básicos do estado de coisas para o qual a acção é orientada, o fim (cfr. Parsons, 1968:44). Procurava-se deste modo construir um quadro de referência que remetia de forma analógica para as categorias do espaço e tempo com base nas quais Kant formulava a fundamentação básica da possibilidade da mecânica newtoniana.

Duas consequências provinham desta forma de pensamento: em primeiro lugar, resultava daqui que a acção implicava um determinado esforço, uma vez que um fim é sempre um estado de coisas futuro relativo à situação actual o qual só pode ser realizado graças à ultrapassagem de determinados obstáculos supervenientes. Por outro lado, uma acção assim considerada parecia só poder resultar, primordialmente, do ponto de vista subjectivo do autor. Trata-se de uma particularíssima análise do ponto de vista subjectivo do autor que jaz no próprio coração da teoria voluntarista parsoniana. A verdade, porém, é conforme se viria a verificar a importância conferida à norma matizava a importância dada ao actor.

Com efeito, para Parsons, entre os elementos constituintes dos actos estabelecia-se um certo modo de relação segundo a qual na escolha de meios alternativos para um, desde que a situação permita alternativas, há uma orientação normativa da acção (cfr. Parsons, 1968:44)..

Rebelando-se contra a concepção positivista-utilitarista, em que a acção é vista como uma adaptação ao meio ambiente, Parsons defende a acção como um esforço que implica uma tensão entre os planos normativo e condicional, isto é uma certa avaliação normativa que não esquece a necessidade de adequação dos meios com vista a fins às condições em que o actor se encontra. Enfatizando-se um ponto de vista puramente positivista, a acção seria completamente determinada pelas condições inerentes à situação, pelo que a distinção entre meios, dependentes do actor, e condições, independentes do autor e intrínsecas à situação em que este se encontra, fica de certo modo sem sentido, já que a acção acaba por se reduzir à adaptação racional às condições. O papel activo do actor é reduzido à compreensão da situação e à previsão do curso do seu devir. Para Parsons, torna-se, mesmo do ponto de vista estritamente positivista imaginar como é mesmo possível ao autor errar se não existe outra determinante além das condições. Qualquer falha na aplicação da norma racional só pode, assim, ser explicada através de duas possíveis palavras: «ignorância» ou «erro» (cfr. Parsons. 1968: 64-66).

Quanto ao ponto de vista idealista traduzir-se-ia no esquecimento das condições e na ênfase do que se considera ser a norma correcta. No idealismo, não há nada nas condições da acção que seja considerado em termos de prevenir o cientista ou o teórico contra o cometimento de um erro. Na medida em que as relações causais subsistissem entre elementos da situação o autor está condicionado na medida em que a sua realização do fim depende de tomar em conta e estas relações. Porém, no idealismo há lugar apenas para relações com o ideal para o qual a acção é orientada (cfr. Parsons, 1968: 483). “Enquanto o tipo de teoria voluntarista envolve um processo de

interacção entre elementos normativos e condicionais, no pólo idealista o papel dos elementos condicionais desaparece, da mesma forma que, em correspondência, no pólo positivista desaparece o elemento normativo”(Parsons, 1968: 82).

Neste sentido, Parsons argumenta no sentido que a sua teoria voluntarista da acção permite uma tensão entre a dimensão normativa e condicional que oferece uma ponte entre estas duas tradições irreconciliáveis (cfr. Parsons, 1968: 486).

Nesta linha, a normatividade ganha uma certa preponderância mitigada pelo reconhecimento das condições de acção. Ao nível da escolha dos fins a teoria voluntarista considera que o fim da acção é produto de um sistema de valores. Ao nível da escolha dos meios, a teoria voluntarista da acção considera que os padrões normativos mais do que outros expressos na aplicação racional do conhecimento cientificamente válido podem constituir a base em que o curso da acção é escolhido. Resulta daqui uma primeira ideia que conduziria Parsons no sentido da atenção particular que conferiria, ao longo da sua obra, em relação à integração normativa.

A ênfase do problema da ordem normativa, que emerge de *Structure of Social Action* e nas obras seguintes, conduz a um certo afastamento de Weber Aceitando a as influências provenientes da Biologia e da Antropologia (nomeadamente da leitura que Radcliff-Brown faz de Durkheim), o conceito de acção tornar-se-á, segundo o próprio Parsons, cada vez mais durkheimiano e menos weberiano (cfr. Parsons, 1986: xi). No fundo para Parsons o que permite a resolução do problema hobbesiano passa pela interiorização das normas – um processo em que intervém claramente as tutelas de Durkheim e Freud. A ideia hobbesiana segundo a qual as paixões humanas resultariam claramente num conflito social endémico leva Parsons a entender que a resposta a este problema não é solucionável no quadro da mera coordenação dos interesses dos indivíduos. A solução implica a interiorização das normas. Através deste processo, é possível aos actores sociais adoptar valores padrão que limitariam o domínio dos

fins a que poderiam aspirar e dos meios que poderiam empregar para atingir esses fins. Para definir os padrões de valor Parsons começa com uma situação idealizada:

a) Os actores partilham expectativas comuns quanto ao desempenho de papéis.

b) Estas expectativas estão integradas num sistema de valores mais vasto que também é partilhado;

C) Quer as expectativas quer os valores são interiorizados.

Neste contexto, os agentes cooperarão entre si num padrão coordenado de actividade por três razões básicas: a) encontram-se comprometidos com o curso de acção esperado ou prescrito porque cada um de per si o interiorizou como mais adequado ou apropriado; b) interiorizaram outros valores relacionados que podem ser ameaçados se existir uma falha em levar por diante em as exigências que a situação apresenta e c) finalmente têm receio que outros os punam por não agirem adequadamente frustrando expectativas ou perdendo estima, amor e aprovação. Nesse sentido, postula-se um teorema da acção institucionalizada graças ao qual qualquer padrão de actividade tenderá a cristalizar ao longo do tempo até porque qualquer tentativa de desvio em relação às expectativas padronizadas originará consequências desvantajosas. Este teorema providenciará no sentido de que o actor ficará positivamente motivado para cooperar com outros, agindo de acordo com as necessidades institucionais. É, pois, através da interiorização de valores comuns que um sistema de interacções sociais pode ser estabilizado.

Desde a Structure of social action seguem-se fases teóricas distintas, entre as quais se inclui o desenvolvimento do estrutural funcionalismo, onde ganha realce um modelo derivado primariamente da biologia e secundariamente da antropologia. Esta fase foi ainda marcada pelo encontro com duas disciplinas vizinhas, nomeadamente a psicologia, com especial referência à teoria da personalidade e à antropologia social. A primeira originou uma consideração séria das implicações do trabalho de Freud. Parsons acabou por atribuir uma

importância essencial à convergência de Durkheim e de Freud na compreensão da interiorização das normas culturais e dos objectos sociais como parte da personalidade – uma convergência que se estendeu a Weber, mas de uma forma muito importante aos psicólogos sociais americanos, especialmente G.H.Mead. Parsons enfatizará a relevância do derradeiro Durkheim em especial o respeitante à fase das Formas Elementares de Vida Religiosa para a construção de um sistema de integração sócio cultural. (cfr. Parsons, 1968:xi).

O conceito de sistema como um todo inseparável e coerente cujas partes estão inter-relacionadas de tal modo que uma mudança numa delas provoca uma mudança em todas as restantes só na fase estrutural funcionalista – ganha a sua completa configuração no universo de Talcott Parsons. De Durkheim, Parsons bebe a ideia de que a integração social resulta da subscrição de normas e de valores comuns, os quais podem ser interiorizados de modo a se tornarem constitutivos na formação dos objectos desejados.

Porém, com o aprofundamento da hipótese sistémica, emite-se um hipótese suplementar existe uma coesão objectiva no interior da qual as regularidades empíricas surgem como dotadas de significado. Os sistemas podem ser entendidos como unidades organizadas que a autoregulação mantém num estado definido, em ambientes variáveis. O comportamento adaptativo dois sistemas auto regulados oferece-se como uma regularidade que dispensa a atribuição de um sujeito de acção. Os indivíduos que, nesta forma de olhar, são as unidades essenciais, são ligados por uma série bem determinada de relações sociais de modo a formar um todo integral. A continuidade da estrutura social, tal como a da estrutura orgânica, não é destruída pelas mudanças verificadas pelas unidades. Os indivíduos podem abandonar a sociedade pela morte ou de uma outra forma; outros podem entrar e substituí-lo. A continuidade é mantida pelo processo contínuo da vida social. A vida social é apenas o funcionamento da estrutura social. Parsons compreende os sistemas sociais como a coesão funcional existente entre as instituições. Os valores culturais que penetram no

sistema são tornados obrigatórios para toda a actividade social. A validade normativa das regras e dos papéis definidos a partir de um fundamento que emerge da tradição cultural é assegurada por uma integração profunda das energias que se integram no sistema, assim como por uma socialização das personalidades. As instituições procedem à mediatização entre os valores que orientam a acção e as forças motivacionais inerentes à satisfação das necessidades.

O problema do conflito de interesses analisado por Hobbes remete em Parsons para a existência de um desajustamento entre os propósitos dos actores individuais e os interesses da sociedade colocando-se assim em continuidade com a perspectiva durkheimiana. Não será por acaso que Talcott Parsons começa a introdução ao primeiro capítulo de O sistema das sociedades modernas com uma espécie de declaração de filiação: “Este livro tem muitas raízes intelectuais. Talvez a mais influente seja o idealismo alemão que vai de Hegel a Marx e Weber. Embora hoje esteja em moda ridicularizar a glorificação que Hegel fez do Estado Prussiano, na verdade desenvolveu uma teoria complexa da evolução societária geral e a sua culminação no Ocidente moderno” (Parsons, 1974:11).

Assim a institucionalização de normas e de valores comuns e a sua interiorização pelos indivíduos membros de uma dada sociedade é a chave que se tornará determinante ao longo do seu trabalho para a compreensão da ordem social. O esforço teórico de Parsons traduz-se, em larga medida, na redução da acção social a um processo no interior do qual é garantido que as interacções tendem a restabelecer a harmonia e o consenso, proporcionando a integração no sistema. O problema da legitimidade é especialmente reduzido ao problema da transformação das expectativas sociais em exigências legítimas à luz dos padrões normativos vigentes. Um sistema “tem de ter uma aprovação suficiente dos seus actores adequadamente motivados para agir de acordo com as exigências dos seus papéis, positivamente na realização das suas expectativas e negativamente quanto à abstenção de comportamentos demasiado disruptivos, isto é,

desviantes”(Parsons,1964: 27). Devem-se evitar os compromissos com padrões culturais normativos que “não assegurem um mínimo de ordem” ou que dêem origem “ a exigências impossíveis por parte das pessoas, que gerem desvio e conflito a um nível incompatível com um mínimo de condições de estabilidade e de desenvolvimento ordenado”(Parsons, 1964:26-27). Toda a mudança, nesse sentido, é rapidamente catalogada como desvio. Todas as reclamações particulares são olhadas como uma ameaça clara à capacidade integradora do sistema e Talcott Parsons não hesita em classificar de fundamentalistas as posições teóricas que expressam uma “resistência à generalização de valores”(Parsons, 1974: 122). A falta de adequação dos indivíduos às normas morais integradoras, designada por anomia, é classificada como a antítese polar da institucionalização plena ou mesmo como “o colapso da ordem normativa”(Parsons, 1974:81).

. A comunidade societária “é considerada como um corpo corporativo de cidadãos que empreendem relações consensuais com a sua ordem normativa”(Parsons, 1974:24). A abordagem conceptual de Parsons em relação à comunidade societária centra-se na ideia de integração, promovendo a partilha de um sistema de crenças comuns entre os participantes da interação (cfr. Parsons, 1974:352-353). Assim, “a ordem normativa ao nível societário contém uma solução para o problema de Hobbes – isto é, impedir que todas as relações humanas degenerem até ao ponto de uma guerra de todos contra todos” (Parsons, 1974: 23). Considera-se, pois, que a teoria individualista tem enfatizado exageradamente “o interesse pessoal” pelo que o problema mais imediato para a maioria dos indivíduos no caso de conflito é o ajustamento das obrigações entre lealdades competitivas.

Virando as costas às possibilidades normativas que resultavam dos movimentos sociais, vislumbrando em todos o mesmo «delírio fundamentalista», esta teoria acaba por conduzir à ideia de que só a geração de novas formas de influência pode levar a um consenso normativo que provenha recursos capazes de integrarem a comunidade societária.

Finalmente, nos seus trabalhos mais recentes, Parsons recorre cada vez mais à cibernética. As variáveis de controlo definem o equilíbrio no qual um sistema se mantém e as condições internas definem o potencial motivacional que um sistema deve assimilar. Os mecanismos de regulação pelos quais os sistemas se mantêm em equilíbrio obedecem aos modelos dos reguladores cibernéticos. Os media simbolicamente regularizados como o poder, opinião pública ou o dinheiro regulam os processos institucionais e as mudanças nas instituições.

Este trabalho seria dificilmente compatível com o de Schutz sobretudo pela sua imensa oposição a uma concepção subjectivista e individualistas. Com efeito, as diferenças de concepção ao nível da Teoria Social e da metodologia das Ciências Sociais implicavam concepções acerca do papel do actor social que no caso de Schutz, possibilitavam uma aproximação à contingência e à entropia insuportáveis para uma visão funcionalista.

O debate Schutz –Parsons

Independentemente das suas próprias intenções, Alfred Schutz e Talcott Parsons podem apresentar-se, em meados do século passado como o verso e o reverso do devir da Teoria Social, prosseguindo modos de teorizar que viriam a repercutir-se em diversos seguidores (Ksassab, 1991). A história do encontro e do debate que ocorreu entre ambos no início da década de 40 está marcada por mal entendidos. Equivocados pelos elogios mútuos iniciais, a apreciação global das principais obras lidas agora à luz de um contexto em que se conhecem as consequências teóricas dos pressupostos que defenderam tornam clara a impossibilidade do entendimento que ainda buscaram. Em 1940 -apenas chegado de Áustria escreve um texto destinado a discutir com Parsons o seu livro.

Sob o ponto de vista metodológico e epistemológico, Schutz pretende estabelecer uma relação activa entre a percepção intersubjectiva do mundo quotidiano e as ciências sociais. Isto traduz-se, em relação ao seu oponente/interlocutor em substanciais diferenças de metodologia científica que não são facilmente compatíveis com ecletismo científico.

Na verdade, uma leitura de muitos dos ensaios schutzianos e da vasta obra de Parsons evidenciam uma mais do que provável fricção profunda entre o pensamento da sociologia de inspiração fenomenológica e a teoria parsoniana da acção. Referimo-nos, em primeiro lugar, a orientações metodológicas completamente divergentes sobre as relações entre a Ciência Social e o mundo do conhecimento vulgar fundamentais nas discussões que atravessaram o século passado entre as duas teorias e seus seguidores. Schutz dirá que Parsons tem uma intuição correcta segundo a qual uma teoria da acção ficaria sem significado sem a apreciação do ponto de vista subjectivo. Porém, acusa Parsons de não seguir esse ponto de vista até às suas últimas consequências. Nesse sentido, argumenta que Parsons substitui os eventos na mente do actor por uma observação desses eventos apenas acessível ao observador confundindo a observação objectiva dos fenómenos subjectivos com os próprios fenómenos objectivos (cfr. Grathoff, 1976: 36). Na resposta, Parsons não podia ser mais claro: “os fenómenos científicos só podem ser descritos quando descritos e analisados por um observador”(Parsons, 1968:88) Nesse sentido, o ponto de vista subjectivo ganha, em Parsons, uma dimensão puramente lógica.

Sob o ponto de vista prático e da teoria da acção o que Schutz pretendia tornar bem claro é que as normas e os valores não são um conjunto homogéneo que todos interiorizamos no processo de socialização e com as quais nos conformamos de modo mais ou menos automático. Tratam-se antes de um conjunto de práticas, usos e costumes que sofrem modificações e cuja aceitação é pragmática e

negociada Nesse sentido, pode-se admitir que Schutz rompe e rompe com a ingenuidade das análises sociológicas hegemónicas – cujo valor científico é incontestável – porque em vez de conceber as acções que se desviam dos comportamentos do sistema como uma conduta desviante, Schutz vê os diferentes graus de aceitação das convenções como produto da interacção e da negociabilidade intrínseca ao mundo quotidiano.

Schutz não aceita o teorema fundamental da interiorização de valores e das normas. Lança antes as bases para uma visão mais pragmática e negociada das normas que posteriormente – com Garfinkel – irá conhecer um desenvolvimento mais profundo. Há dimensão humana da sociabilidade que se desvanece na teoria da Acção de Parsons, na qual os actores parecem motivados para apenas agirem segundo disposições de necessidade, ou expectativas relacionadas com o desempenho dos respectivos papéis.

Apesar destas reservas bem conhecidas, Schutz sempre insistira com Parsons no sentido em que a sua obra terminava onde a dele começava. Chamou várias a atenção para a complementaridade entre ambos. Faz questão de sublinhar que nunca teve qualquer intenção crítica e falou sempre de um modo que parece muito diferente do mito divulgado entre as ciências sociais de um Schutz que fora essencialmente um sociólogo crítico do positivismo parsoniano. Ora, uma questão que pode ser investigada é a da insistência de Alfred Schutz junto de Parsons. Parece estranho atribuir esta insistência na busca de um porto seguro nas ondas revoltosas do exílio. As águas do exílio de Schutz eram calmas e Schutz tinha o hábito de manter uma insuspeitada independência intelectual. Se havia concordância ela tinha a ver com a especialmente com sinceridade e convicção intelectual. Será que o seu perspectivismo pode explicar o significado das palavras dirigidas a Parsons como uma espécie de intuição segundo a qual o ponto de vista do mundo da vida acabava onde começava o ponto de vista do sistema? Para já nada indica isso.

Esta é uma possibilidade que os textos desmentem: a leitura de Schutz parece não autorizar esse caminho. Por outro lado, os esclarecimentos posteriores de uma teoria são válidos na medida em que nos encontramos de certo modo, perante um diálogo em que os autores não falam simplesmente desde o tempo que é o seu. No caso da Teoria dos Sistemas, o desenvolvimento efectuado por Niklas Luhmann pode indiciar uma resposta negativa. No caso de Schutz, serão os desenvolvimentos efectuados por Garfinkel que parecem dificilmente sustentar a ambicionada síntese.

A teoria dos sistemas e a Fenomenologia

É indubitável que a Teoria dos Sistemas Sociais deve muito a Parsons, cujo refinamento conceptual e influência intelectual seriam essenciais para desenvolvimentos futuros. Porém as acusações de cientismo e objectivismo ou até de alguma desumanização ou mesmo de uma franca desumanização lançadas sobre Parsons parecerão eventualmente exagerados quando lançamos um olhar comparativo sobre a finura arquitectónica do modelo de Niklas Luhmann, cujo perspectiva radicalmente anti-humanista pode bem correr o risco de ser indicada como um dos mais geniais empreendimentos sociológicos e filosóficos do século. Aparentemente, estamos no outro da Fenomenologia Social. Onde se dá a atenção ao mundo da vida e aos sujeitos que participam nas negociações das normas, encontramos apenas o sistema. Mesmo aí se encontram inesperadamente algumas presenças da Fenomenologia.

Com efeito, a sociologia de Luhmann parece local de convergência teórica da Fenomenologia transcendental de Husserl e o funcionalismo sistémico. De acordo com esta leitura relativamente divulgada o principal utensílio conceptual proposto por Luhmann na sua teoria da diferenciação dos sistemas é a diferença entre sistema e ambiente. Porém, nesta Teoria o sistema já não é um todo composto de partes, mas um lugar susceptível de ser pensado a partir da

interioridade e da exterioridade. Se os sistemas psíquicos individuais fossem meros conteúdos, eles conteriam objectos tidos como pensados ; se os sistemas sociais (as interacções, as organizações e a sociedade) fossem também eles conteúdos conteriam objectos que poderíamos chamar de indivíduos, emissores e receptores da comunicação. Ora, o sistema é apenas uma diferença, uma distinção tornada possível através da autoreferencialidade.

Luhmann serve-se da distinção sistema-ambiente para observar a produção de sentido nos sistemas psíquicos e nos sistemas sociais. Nesse sentido, ele faz abertamente apelo à Fenomenologia husserliana onde encontramos uma recusa semelhante de descrevermos o psiquismo em termos de uma relação conteúdo-contido de fazer da consciência um de dentro e do mundo um de fora. Prossegue-se esta aproximação à Fenomenologia a fim de aprofundar certos conceitos como auto e hetero-referencialidade e a oscilação dos sistemas entre dois valores de um código binário com exclusão do terceiro. O caminho aberto pela epoché em direcção à suspensão de todos os determinantes exteriores seria um equivalente ao caminho da autoreferencialidade do sistema e ao modo como esta configura os limites do próprio meio ambiente.

O problema que decididamente poderá surgir é que neste caso, a Teoria dos Sistemas terá atingido o grau de autoreferencialidade que a tornam o verdadeiro outro de Schutz, na exacta medida em que como nos recordamos não é a via da ascendência à subjectividade pura que se procura na Fenomenologia Social. Enquanto a Fenomenologia Social se aproxima do mundo da vida e do mundo da atitude natural, a Teoria dos Sistema admite a analogia em relação à autoreferencialidade como se esta implicasse colocar por entre parênteses tudo quanto diga respeito à exterioridade de um sistema.

Em Schutz, pretende-se a via de uma epoché chamada de atitude natural, que aponta para uma insistência na compreensão dos processos subjectivos de constituição de sentido vividos na dinâmica de um

mundo social quotidiano. Nessa medida, haverá a considerar que ante o Mundo da Vida, o sistema surge de certa forma como um seu antitético.

Sociologia fenomenológica e Etnometodologia

A Etnometodologia surgiu nos anos 50 na sequência dos trabalhos de Harold Garfinkel. Nela parece claro ser possível detectar as influências da Fenomenologia Social, nomeadamente as considerações sobre a problemática da interpretação na vida quotidiana e a ideia de intersubjectividade como fundamento da objectividade do mundo. Este trabalho parece apontar, portanto, para uma difícil conciliação com Parsons e uma mais fácil filiação em Schutz. Apesar de Garfinkel ter trabalhado sob a direcção de Parsons, deste ele terá sido sobretudo um beneficiário da abertura às abordagens teóricas e da crítica ao empirismo generalizado que este efectuou em *Structure of social action*. Na verdade, Parsons não perdeu o seu compromisso com o racionalismo de origem durkheimiana. Porém, simultaneamente o seu livro era uma ponte com a tradição europeia. A verdade é que embora o seu ponto de vista despertasse a curiosidade de Garfinkel, Parsons acabou por fazer uma abordagem da subjectividade do actor que insistia na interiorização das normas como proporcionando a disposição causal para a acção.

Garfinkel prestará uma homenagem explícita a Parsons reconhecendo a profundidade e a precisão do seu raciocínio sociológico mas a verdade é que percorreu a passos largos, caminhos que deram origem a desacordos fundamentais em relação à maioria das teorias parsonianas.

Desde logo, há uma questão central: em vez de ver na reflexividade dos actores um obstáculo à ordem social, Garfinkel considera que ela é fundamental para a manutenção da mesma. É, por isso na abordagem e no estilo schutziano, em especial na Fenomenologia da

atitude natural, nas suas preocupações metodológicas bem como na sua abordagem da intersubjectividade que encontramos muitas das pistas possíveis para a compreensão de Garfinkel.

Garfinkel encontrou em Harvard e nas Universidades da zona de Bóston um ambiente propício para o estudo da Fenomenologia. No Departamento de Psicologia de Harvard, existiam autores sensíveis a esta forma de abordagem. Por outro lado, tinha uma relação próxima com Gurwitsch, um companheiro e amigo de Schutz que estava em Bóston. Garfinkel testemunharia essa filiação: “o problema que Schutz apresenta é simples e poderoso: tem-se por adquirido um mundo que o actor e o observador podem conhecer em simultâneo, com quaisquer que sejam as tonalidades de duvida, incerteza, repetição e singularidade e com quais que sejam os acentos de transcendência ou de imanência na forma como se dá ao pensamento – mas tem-se por adquirido. Quais são as condições de estruturação de experiências e só de estruturação de experiências sob as quais um experimentador pode experienciar uma ordem que explicita todas essas facetas?” (Garfinkel: 1952: 113).

Para responder a esta pergunta era preciso empreender explicações inspiradas pelo enquadramento fenomenológico de Schutz dirigidos à questão de saber como é possível homens isolados entre si mas numa simultaneidade paritária podem empreender a tarefa de construir, testar, manter, validar, questionar uma ordem conjunta (cfr. Garfinkel, 1952: 114).

Com efeito, também encontramos em Garfinkel a distinção entre a racionalidade do cientista e a racionalidade do homem comum. Este configura a sua experiência mantendo o pressuposto de que o mundo é o que parece ser assumindo uma atitude que se assemelha muito à da atitude natural enquanto aquele suspende todos os pressupostos obedecendo a uma perspectiva analítica completamente diversa da atitude natural. O termo Etnometodologia serve sobretudo para designar o estudo de um assunto em particular: o domínio do conhecimento próprio do senso

comum e das considerações pelo qual os membros de uma sociedade constroem o seu sentido, procuram o caminho pelo qual agem nela (cfr. Garfinkel, 1967: 110; cfr. Heritage: 1984: 4).

Nesse sentido a Etnometodologia olha para o mundo social não como algo que se dá mas que implica antes um trabalho de elaboração contínua. Os factos sociais nunca são tratados como coisas considerando-se a antes a objectividade como um processo de realização social. O objecto principal são as actividades práticas da vida quotidiana tal como elas são empreendidas dia a dia nas interacções face-a-face. Nessas interacções as pessoas adoptam uma atitude e um modo de conhecer que podemos considerar como próxima da atitude natural.

Pode-se assim considerar a existência de um estilo epistemológico : de um lado, um caminho que enfatiza a tentativa de unificar e de racionalizar o sentido e os processos da vida humana e social e que parece apontar para a existência de uma verdade única, fundamental e objectiva. De outro lado, uma aproximação às numerosas possibilidades de realização quotidiana da ordem social, a qual implica uma atenção especial ao mundo da vida, em que se renega qualquer forma de absolutização do mesmo que implique um conhecimento reificado das suas estruturas. Neste segundo caso a realidade aparece consideravelmente mais desordenada e dotada de complexidade, incerteza, podendo pensar-se neste caso, na existência individual como uma espécie de «bricolage». O homem na vida quotidiana interpreta como pode e sabe, procedendo a uma reorganização constante e aos processos sucessivos de constituição e de atribuição de sentido. O senso comum é recuperado como um saber que se pode observar no seu funcionamento e analisar nas suas realizações.

A familiaridade com que os objectos do mundo social aparecem deve-se ao repertório de conhecimentos disponíveis assumido pelos actores sociais sem qualquer modo de questionamento. Adensa-se,

também aqui, uma distanciação em relação à versão parsoniana da Teoria dos Sistemas a qual avalia a acção social segundo a sua adequação a uma concepção científica de racionalidade estranha ao significado subjectivo que a acção adquire para os actores sociais.

Finalmente, Garfinkel postula uma indiferença em relação a qualquer versão privilegiada da estrutura social, dedicando-se antes a estudar o modo como os participantes produzem e reproduzem as mesmas estruturas. Também aqui ecoa a existência de uma postura metodológica próxima da Fenomenologia.

A Fenomenologia social e o agir comunicacional: Habermas, leitor de Schutz

Uma outra corrente de manifesta orientação holística e consensualista fez a sua aparição no terreno das grandes correntes da teoria social do século como tentativa de conciliar o ponto de vista do sistema e o ponto de vista do mundo da vida. Trata-se da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas que enfatiza a centralidade do entendimento entre sujeitos comunicativamente socializados. Só a comunicação linguisticamente fundada garante aos indivíduos a possibilidade de compreensão recíproca de das suas concepções e acções, que tornam possível a orientação social.

A formulação crítica de Jürgen Habermas surge, finalmente, como referência essencial onde confluem as inquietações e perplexidades desencadeadas pelas diversas correntes já nomeadas. O pensamento de Habermas posiciona-se entre a crítica da modernidade e a afirmação dessa modernidade como um projecto ainda susceptível de

ser cumprido. Esta tensão atravessa todo o seu trabalho, desde as primeiras obras sobre a esfera pública até ao recente desenvolvimento de uma teoria do discurso que tem implícita a aceitação do consenso argumentativamente fundado.

A aproximação entre uma teoria da acção (fundada nas sociologias interpretativas) e a filosofia da linguagem parece-nos ser o elemento fundamental da obra de Habermas, uma vez que abre o caminho da relevância política e ética das interacções sociais levadas a efeito no mundo da vida quotidiana. A insistência na força comunicacional e crítica da linguagem é um elemento essencial para a definição de um ponto de fuga à exaltação da ordem que se faz sentir na racionalidade do tipo sistémico, já que a linguagem dificilmente nega, unilateralmente, a vocação de reflexividade e de alteridade que persiste, de cada vez, no lugar onde ela própria parecia ter instaurado um novo ponto de fechamento. A obra de Habermas insiste, assim, na força crítica da linguagem em torno da categoria do acordo como modelo de coordenação das interacções sociais, e da racionalidade comunicacional como modelo alternativo à racionalidade instrumental (Habermas, 1987: 58).

Parte-se da ideia de que um sujeito solitário concebido na filosofia da consciência apenas pode conduzir a uma relação instrumental com o mundo. Pelo contrário, a compreensão do papel da linguagem é a trave mestra de uma teoria que visa identificar uma racionalidade que mantenha o interesse emancipatório, pois o uso da linguagem com vista ao entendimento com outrem é, ao contrário do carácter secundário do uso instrumental, o modo original do seu uso.

Habermas, mais recentemente, transpõe as questões filosóficas para o plano do funcionamento do Estado de Direito, procurando responder ao problema da legitimidade da lei e articulando-a com o modo de deliberação democrática. Nesse sentido, procura pensar as modernas normas legais como tendo uma base racional que torna possível às pessoas aceitá-las como legítimas e merecedoras de obediência (Habermas, 1996: xxv).

É preciso recorrer a uma concepção de Estado de Direito em que se considere que os indivíduos possam racionalmente assentar na existência de constrangimentos de natureza legal, desde que a própria lei assegure a autonomia dos que estão a ela sujeitos. Pelo menos uma parte das leis que regulam a actividade institucional do Estado é legitimada pelas práticas discursivas racionais dos seus destinatários e representantes, implicando mecanismos de formação de vontade e da opinião pública, que emergem do espaço público como instância autónoma de dinamização da sociedade civil. A lei é vista como o mecanismo que autoriza e possibilita a transformação do poder comunicativo em poder administrativo, desde que integre o assentimento racional formado pelo debate livre nas instâncias de formação de opinião. Há assim uma tentativa para construir uma fundamentação comunicacional para a política democrática, reconhecendo que esta se encontra, por um lado, sujeita a mecanismos burocráticos de decisão que escapam ao controlo democrático e, por outro, à força dos ideais democráticos de deliberação assumidos pelos destinatários como participantes comprometidos num exercício de cidadania.

A insistência na linguagem, ao possibilitar a construção de uma teoria centrada na ideia de um consenso racional fundado argumentativamente num debate onde todos possam participar em condições de igualdade e reciprocidade, gerou a suspeita de uma idealização da política. O corolário seria uma concepção formalista do Estado Constitucional onde o simples respeito pela norma encontrar-se-ia impotente para proceder à mobilização dos cidadãos.

Na análise da relação com Schutz intervém uma dupla operação: como Habermas permite e admite a existência de uma dimensão sistémica da vida social torna-o longínquo da indeterminação estrutural que recorre as correntes fenomenológicas que acentuam o significado subjectivo, nomeadamente Alfred Schutz. Porém, simultaneamente, Habermas incorpora a hermenêutica dos sujeitos interactuantes como factor dinâmico de reprodução social. Trata-se da área da acção comunicacional,

que diz respeito à leitura habermasiana que é feita do mundo da vida.

Ao longo da sua obra, Habermas irá diagnosticar a existência de dois domínios sociais _sistema e mundo da vida _que se diferenciam consoante a racionalidade que predomine em cada um deles seja comunicacional ou instrumental. Estabelece, deste modo, uma diferença entre: “1) o enquadramento institucional de uma sociedade ou mundo vital sócio-cultural, e 2) os subsistemas de acção racional relativa a fins que se incrustam nesse enquadramento. Na medida em que as acções são determinadas pelo marco institucional são ao mesmo tempo dirigidas e exigidas mediante expectativas de comportamento, sancionadas e recíprocas. Na medida em que são determinadas pelos subsistemas de acção racional-teleológica, regulam-se por modelos de acção instrumental ou estratégica.” (Habermas, 1987: 60). Esta distinção torna-se a base de um projecto emancipatório que tem o seu fundamento no universo da interacção e da comunicação livre de restrições. Acredita-se que a racionalização do enquadramento institucional só terá lugar por meio da interacção linguisticamente mediada, ou seja, pela destruição dos constrangimentos sobre a comunicação. A discussão pública, sem restrições e sem coacções, sobre princípios e normas orientadoras de acção, levada a efeito em todos os níveis dos processos políticos e de formação da vontade, é o único meio no qual é possível tal «racionalização».

Em “Ciência e Técnica como «Ideologia»”, Habermas verifica, de um lado, um intervencionismo crescente que se traduz no depauperamento da sociedade civil e do espaço público. Generaliza-se, por outro lado, a emergência do complexo tecnológico-científico de uma forma que permite a sua emergência como principal força produtiva. O enquadramento institucional da sociedade, que até agora foi sustentado numa forma de acção, será agora, cada vez mais e segundo esta ideia, absorvido pelos subsistemas de acção racional teleológica, pelo que “as sociedades industriais avançadas parecem aproximar-se de um tipo de controlo do comportamento dirigido mais por estímulos externos do que por normas”(Habermas, 1987: 75). Por

outro lado, urge detectar os locais de resistência, as esferas aonde existe uma outra lógica em nome da qual seja possível defender a utopia de uma sociedade sem restrições à comunicação. A resistência à penetração dos universos sistémicos desloca-se para o horizonte de interacção, e para o mundo da vida sócio-cultural: a racionalização ao nível do mundo da vida sócio-cultural implicaria a extensão da comunicação isenta, enquanto ao nível dos sistemas de acção racional implicaria o aumento das forças produtivas e a extensão do poder de disposição da técnica.

Na Teoria do agir comunicacional completa-se conceito de articulação social em dois planos: sistema e mundo da vida. As formas organizativas da razão instrumental levam a efeito uma colonização dos universos social que se encontraria na base da patologia da modernidade, mesmo coexistindo com um mundo da vida não colonizado e orientado por entendimentos linguísticos. Renunciando a uma ultrapassagem de toda a dimensão sistémica que Habermas considera irrealista reduz a sua crítica à constituição de um saber válido, de solidariedades colectivas, de princípios universalistas que necessita de um desenvolvimento e aprofundamento por meio da linguagem e da intercompreensão entre os actores.

Do ponto de vista do mundo da vida, focam-se os elementos da razão prática, enquanto o ponto de vista do sistema dá especial ênfase aos elementos relacionados com a acção teleológica e a razão instrumental. No mundo da vida prevalecem mecanismos de intercompreensão e de consenso, enquanto no sistema prevalecem os mecanismos de troca e de poder. A integração social mede-se por critérios de estabilização interna que têm a ver com a conservação da identidade do grupo e do indivíduo; a integração sistémica mede-se segundo o grau de estabilização externa, isto é, capacidade do sistema de manter os limites no que respeita ao seu ambiente. No primeiro caso, a falência da integração origina uma crise de identidade; no segundo, dá lugar à ingovernabilidade.

Nesse sentido, Habermas foi alvo de algum criticismo. O problema desta perspectiva é que as exigências conflituais incontornáveis ao mundo da vida parecem ser obliteradas a fim de dar lugar a uma nova idealização. Se, enquanto autor de um empreendimento fenomenológico, Schutz pretendia sobretudo proceder à descrição da vida quotidiana social como aparecia aos actores sociais, Habermas pretende introduzir o potencial reflexivo que resulta da vida moderna.

O problema sistematicamente levantado a propósito de Habermas é a forma demasiado estanque como é descrita a distinção entre sistema e mundo da vida: num a interacção é sistemicamente integrada e formalmente organizada e no outro, predomina a orientação para a intercompreensão e mútuo entendimento. Pensada deste modo, a descrição do sistema e do mundo da vida pode implicar uma perspectiva essencialista das duas estâncias, numa das quais se vislumbraria a existência de universos de consensualidade ideal e uma outra, de domínios completamente arredios a qualquer consideração normativa.

Se assim for, esta oposição dual e a rigidez desta dicotomia parece resultar do facto de Habermas, na “Teoria do Agir Comunicacional”, parecer acreditar que o mundo vivido não reproduz a violência simbólica intrínseca à pseudo _ comunicação dos aparelhos de produção cultural, ao mesmo tempo que sustenta a ideia que a integração sistémica é inteiramente indiferente a qualquer espécie de normas.

O mundo da vida, enquanto salvaguarda defensiva de uma instância de intercompreensão, é um momento indispensável para o esquema conceptual no qual Habermas faz basear a formulação de um pensamento crítico com uma fundamentação sociológica coerente: “Se a acção comunicativa não estivesse incorporada em contextos do mundo da vida que providenciassem um pano de fundo consensual, o uso da linguagem orientado para a compreensão social seria uma via improvável para a integração social”(Habermas, 1996:22). Se a época

presente está ameaçada por uma ideologia da ciência e da técnica, o que importa é enfatizar a existência de contratendências expressas numa prática discursiva tão próxima possível da situação linguística ideal.

Esta abordagem traz ainda maiores dificuldades do que se pensava especialmente quando é transportada para uma tentativa de recuperação desta realidade sociológica para a fundamentação de uma teoria crítica.

Desde logo, muitos dos teóricos que pretendem encontrar o fundamento para a defesa de um projecto moderno, confronta-se com a dificuldade de o mundo da vida parecer apresentado como uma idealidade. Num contexto de profunda atenção à diferença à fragmentação cultural, Habermas será sistematicamente acusado de omitir os processos de dominação biologicamente fundados (de todas as minorias que dão corpo às pretensões relativas à orientação sexual virão acusações desta natureza), de esquecer a dominação patriarcal e todas as formas de repressão que se ocultam na vida doméstica. Apesar de tudo, será junto da Fenomenologia – nomeadamente numa certa leitura que John O’Neill faz de Merleau-Ponty que é possível encontrar argumentos compagináveis com a tentativa de fundar a possibilidade de um consenso num consenso pré-existente “pugno pela inseparabilidade da vontade de consenso e da vontade de conflito dentro de uma coexistência primordial da humanidade, dada com o nosso nascimento e é por isso que eu desenvolvo os estudos de Merleau-Ponty sobre o corpo da criança” (O’Neill, 1989: 5). Tais conceitos encontram-se neste autor na capacidade corpórea para a linguagem e sociedade, identificada por Ponty e que é fonte de todas as instituições humanas (O’Neill, 1989: 3). A questão (absolutamente nada menor) que divide toda esta tradição de Habermas é o facto de ser no corpo e não na razão que ressoa esta sociabilidade primordial: um conceito acerca das instituições humanas fundada em primeiro lugar no corpo humano e só depois na mente humana. Habitamos o mundo através do nosso corpo e é só através de um corpo dotado de linguagem que atingimos uma textualidade e um sentido ideal da generalidade. É graças ao corpo que

é possível estar em casa no mundo (cfr. O'Neill, 1989: 12). Nesse sentido, ele é o instrumento geral da compreensão. O modo como O'Neill dá prioridade ao consenso sobre o conflito assenta numa concepção intersubjectiva da relação entre o self e o mundo que se funda não na linguagem ou apenas na linguagem mas no corpo. As consequências políticas que Habermas pretende retirar de uma espécie de a priori comunicacional situado na linguagem do mundo da vida, só podem ser pensadas a partir de um a priori comunicacional que assenta no corpo. Com efeito, a concepção de linguagem que Habermas e Schutz ainda manipulam padece de um certo instrumentalismo que advém de uma certa forma de relação doentia entre a linguagem e a razão. Não chegarmos, por esta via a compreender porque é que qualquer coisa permanece indistinta até encontrar palavras que a definam e acima de tudo porque é que começamos a falar e a escrever sem ainda saber o que é pretendemos significar mas com vista a saber o que é que pretendemos significar. Na verdade, o significado conceptual é precedido por uma espécie de significado gestual, do qual deduzimos o primeiro (O'Neill, 1989: 7). Com efeito, a compreensão do significado, a familiaridade, por exemplo, com o mundo da vida só se tingem plenamente quando não é preciso visualizar as palavras mas quando entramos num contexto linguístico, encontrando as palavras com a «naturalidade» mesma que teríamos se possuíssemos um corpo linguístico., que conhecesse tão visceralmente como o nosso corpo o que é necessário fazer ao escrever e ler. Neste sentido, a presença no mundo da vida é primordialmente corporal para este autor e, por isso, é preciso inaugurar um conceito de comunicação que derive mais da fenomenologia da expressão corporal do que do mecanismo das telecomunicações (cfr. O'Neill, 1989: 99.) O discurso é “apenas um dos poderes através do qual o corpo humano encontra expressão” Logicamente, O'Neill rejeita o modelo de uma consciência desenraizada comunicando sobre o modo de uma conversação da mente consigo própria anterior à escrita e ao discurso ou sob o modo de duas caixas negras cuja única relação seria sobre o modo de troca de

informação. A comunicação é antes uma relação histórica e geograficamente enraizada cuja figura são as questões antropomórficas. Quem sou eu? Quem és tu? O que eu estou a pretender dizer? O que estás tu a pretender dizer? Como é que nos compreendemos? Uma consciência assim concebida não pode ser orientada para a presença imediata de si a si mesma, a não ser na morte. A consciência transcendental, em Husserl, só comunicaria com um mundo colocado entre parênteses porque se pressupõe a si própria como uma espécie de falante sofisticadamente monológico. Husserl terá confundido a imediatez fónica com a intuição transcendental. Logo, Merleau-Ponty adopta a postura ontológica da primazia da percepção, isto é a tese ingénua de que habitamos o mundo através do “*language body*” que atingimos a idealidade ou a generalidade ideal. O corpo é o instrumento da compreensão, aquele que tal como os nossos olhos, nunca se vê mas permite ver todo o resto.

Nesse sentido, John O’Neill articula o mundo- da- vida com o corpo fazendo uma leitura desta relação que passa pelos hábitos do corpo e da prática gestuais.

Um segundo ponto desta concepção desta articulação – onde nunca a fenomenologia é deixada de lado, afirma-se que a consciência na atitude natural é já uma antecipação da consciência em si-e-para-si. O seu esquecimento de si é já um caminho pela qual ela chega ao auto-reconhecimento(Cfr. O,Neill, 1989:24). Este ponto de vista passa por uma especial análise do fenómeno da percepção: “um dado não é uma experiência imediata; o que é imediato é o significado da estrutura do objecto correlativa com a articulação e un idade melódica do meu comportamento (O’Neill, 1989: 32). Na verdade, a fisiologia não pode ser compreendida sem a biologia: “O estatuto do meu corpo é privilegiado. Eu não posso ser dele destacado nem sequer numa atitude objectividade(...) o meu corpo é o ponto privilegiado a partir do qual eu percebo todos os meus objectos possíveis. É o meu corpo que é o veículo da minha percepção e movimento no mundo”(O’Neill, 1989:38). Na verdade, para Ponty e, conseqüentemente, para O’Neill as

perspectivas combinam-se, as percepções confirmam-se uma às outras, um significado emerge, pelo que o mundo não é nunca uma superfície plana sobre o qual lançamos o nosso olhar especulativo (cfr. Ponty apud O’Neill, 1989: 41; O’Neill, 1989: 41). A partir daqui – e eis algo de consequências ético-políticas extremamente interessantes – as relações entre a atitude natural e a atitude transcendental são melhor descritas como circulares do que sequenciais ou paralelas. Há uma preparação para a fenomenologia na atitude natural. Ao mesmo tempo a atitude transcendental implica uma meditação sobre a relação entre a reflexão e o que implica a reflexão. Logicamente, a transcendência do mundo natural não é simplesmente a antítese da sua imanência transcendental na consciência reduzida (cfr. O’Neill, 1989: 43). Trata-se de um profundo ataque ao pensamento metafísico: “(...) a consciência nunca é a perfeita adequação do self consigo mesmo mas antes uma unidade intencional cuja infra-estrutura é a temporalidade e a historicidade precisamente porque é só na subjectividade que é encontrada a possibilidade do não-ser a partir do qual é delineado o passado e o futuro, cuja plenitude é demasiado solidária para que nela pudesse ser encontrada a temporalidade” (O’Neill, 1989:75). Logicamente, “o presente é a zona privilegiada onde o ser e a consciência coincidem, não no sentido em que o nosso ser seja reduzido à consciência que temos dele – porque a percepção revela apenas a nossa aliança primitiva com o mundo – mas no sentido em que a consciência não é nada mais do que pertença ao mundo(...) (O’Neill, 1989: 75).

O, Neel, sempre relacionado com Ponty, assinala cuidadosamente que a relação entre a fala e a estrutura da linguagem levanta a questão da dependência do mundo da sua divina ancoragem, de nós próprios e da variedade da história humana e da cultura. A preocupação com a linguagem, neste sentido e nesta análise, relaciona-se com a responsabilidade que temos para connosco mesmos e para com a natureza das coisas o que não significa uma subordinação à linguagem vulgar do senso comum mas antes à tentativa de

transformação do senso comum em bom senso. O'Neill, neste sentido, parece intuir as consequências políticas estéticas de uma domesticação da linguagem "(...)a criação de uma filosofia rigorosa depende de uma linguagem "matemática". A república do conhecimento construiu neste sentido, uma regra de método que concedeu aos futuros nativos com maior clareza de juízo do que os filósofos do passado. Este sonho Cartesiano de uma linguagem universal é, ao mesmo tempo, consequentemente, uma prescrição de ordem social, uma vez que a clareza da mente elimina a mortificação provocada pela controvérsia teológica e política, para não mencionar a ilusória vacuidade dos poetas. Os padrões de ciência e de tecnologia transportam os ideais do iluminismo filosófico para as práticas quotidianas do conhecimento público, saúde e segurança. A linguagem despida de ornamentos torna-se a ordem do dia. (...) A nova sociedade é uniforme e o seu ícone é uma linguagem à medida, a sublimação da ordem cívica e do determinismo técnico (...) " (O'Neill, 1989: 87). Nesse sentido, O'Neill exorcisa uma linguagem do facto, lembrando Agostinho "Quando ambos vemos que o que vês é verdade, quando ambos vemos que o que eu vejo é verdade- onde é que tal vemos, pergunto-te? Certamente, não é em mim nem em ti que tal vemos. Ambos vemos tal numa verdade imutável, que está diante das nossas mentes" (Agostinho. Confissões XII apud O'Neill, 1989: 88). "Todos os acordos de facto são assim acordos de princípio, isto é acordos acerca do valor que funda as regras da lógica"-conclui Oniell (Idem Ibid). A intersubjectividade que funda a linguagem, ou melhor, a relação entre comunicação e linguagem é objecto de uma análise cuidada por parte de O'Neill: "as palavras têm significado em si mesmas (...) mas também enquanto elementos de um todo que não é apenas a frase mas toda a "linguagem-mãe". Conhecer o significado de uma palavra não é apenas a aquisição de uma motivação fonética apropriada. Envolve a familiaridade com um universo integral de significado onde a linguagem ea sociedade se interpenetram no valor vivido das palavras.

As consequências políticas desta leitura são extraídas, de modo

vivo, por O'Neill: "Creio que temos que entender a paciente análise de Merleau-Ponty dos pontos de vista subjectivistas e naturalistas, idealistas e realistas acerca da percepção, da linguagem e da história como esforços para entender a própria história da filosofia como uma história de dominação do mundo cujas suestruturas são a ciência e a acumulação de capital" (O'Neill, 1989:90-91). A reflexão é sempre a possibilidade de uma estranheza e o estabelecimento de uma distância que implica a perda de familiaridade com o sistema de relevâncias vigente. Essa condição de estranheza implica uma distancia em relação ao mundo que só pode ser obtida no mundo. Nesse sentido, as ciências e as próprias ciências sociais fazem parte desta dialéctica irreductível. "A linguagem é ancorada sobre nós próprias, sobre a relação conosco próprios, com Deus e a Natureza; e sobre a história e as «estórias» que se acumulam na nossa comunidade" (O'Neill, 1989: 194).

Habermas escreveu frequentemente sobre Alfred Schutz,. Torna-se interessante verificar como é que estes dois teóricos do mundo da vida enfrentam e, eventualmente, complementam.

O mundo da vida quotidiano: abordagem comparativa

Habermas tem dificuldade em lidar com Alfred Schutz e com as características do mundo da vida tão como são apresentadas por este. Habermas considera que não é possível fazer uma abordagem do mundo da vida com base num ponto de vista fenomenológico (Schutz) ou com base em testes inspirados pela abordagem fenomenológica (Garfinkel). "Os fenomenólogos", diz Habermas, "partem sempre da experiência do seu mundo individual para chegarem graças à

abstracção e à generalização, ao desempenho da subjectividade atribuidora de sentido. Porém, não encontramos nenhum mundo vivido histórico e concreto, excepto aquele do próprio fenomenólogo” (Habermas, 1982: 148). Habermas acrescenta que será possível fazer uma descrição fenomenológica do facto de que não pode haver, de um modo geral, mundos da vida irredutivelmente individuais. “Porém”, continua, “essa abstracção não nos pode fazer transpor a barreira que separa uma descrição fenomenológica da estrutura do mundo da vida e a apreensão individual de todo mundo vivido possível, seja ele do indivíduo ou do mundo social” (Habermas, 1982: 148). Nessa medida, a introdução do discurso é essencial em Habermas para a compreensão da intersubjectividade: “a linguagem falada, por meio da qual fundamos a nossa identidade e a de outros, é o único medium no qual se realiza quotidianamente a dialéctica do universal e do particular. Nós não respondemos às condições metodológicas da experiência comunicacional suspendendo-a pela Fenomenologia. A menos que se queira fazer tábua rasa dessa experiência por uma objectivação aparente, ela requer o seu exercício no quadro já constituído da intersubjectividade dos sujeitos vivos e agindo uns sobre os outros: ela quer a aprendizagem de esquemas linguísticos concretos” (Habermas, 1982:14) Mais adiante acrescenta: “a estrutura dos mundos vividos individuais não pode ser apreendida senão através de comunicações fundadas no seu uso social; aprendem-se as regras pela participação sistemática no seu jogo e não como parece supor Schutz, por uma intuição fenomenológica” (Habermas, 1982: 149).

Habermas (1982: 425 e ss.) desenvolve a tese segundo a qual a Sociologia de inspiração fenomenológica de tradução schutziana não distingue com nitidez entre mundo e munda da vida: “O objecto da intercompreensão entre os participantes da interacção entre os participantes não se deve confundir como os recursos dos seus esforços exegeticos.” A actividade intercompreensiva tem uma carácter reflexivo e é por isso que as ordens institucionais aparecem duas vezes Enquanto elementos tematizáveis da situação de acção, eles podem ser

objecto de um saber explícito dos interessados; enquanto recursos geradores do processo de comunicação, eles ficam e não são apresentados senão como um saber implícito, à maneira de esquemas interpretativos de uma memória cultural. No caso da sociologia de inspiração fenomenológica, a elaboração comum dos temas ocupa o primeiro plano, de tal forma que, nos recursos, só subsiste o saber cultural e a ordem social dilui-se de algum modo nas conversações.

Esta apreciação crítica por parte de Habermas parece revelar alguns problemas e talvez algumas dúvidas.

Por um lado, Habermas parece apontar para o facto de que Schutz não pode ascender à experiência do mundo da vida pela intuição fenomenológica, como se Schutz fosse um fenomenólogo tradicional que se limitasse aplicar a redução no universo do senso comum e da acção quotidiana. A verdade é que, como já tivemos ocasião de expor Schutz maximizou na sua obra a importância conferida ao mundo da vida quotidiano e à epoché da atitude natural e minimizou, com graduações diversas, ao longo da sua obra a epoché fenomenológica e transcendental. Nesse sentido, alguns autores como Gurwitsch apontam a possibilidade que Schutz terá seguido, com as devidas reservas, um caminho que parece apontar mais para a pertença dos sujeitos ao mundo da sua sociabilidade do que para a análise do universo da subjectividade pura (Gurwitsch, 1985 b: xxx). A comprová-lo está a crescente distanciação em relação a Husserl, nomeadamente na questão específica da intersubjectividade e das dificuldades que o fundador da Fenomenologia teve na sua explicação. A concluir-se como tudo indica que Schutz se interessou em especial pelo último Husserl tendo-se tornado cada vez mais um estudioso da atitude natural, dificilmente se percebe a crítica de Habermas de uma alegada tentativa de chegar ao mundo da vida através da intuição fenomenológica. Seja como for, esta não colhe no universo da quotidianidade.

Em segundo lugar, parece ser difícil concordar com Habermas quando este afirma que Schutz pretende ascender às conduções

metodológicas da experiência comunicacional, suspendendo-a fenomenologicamente. Schutz é claro quando afirma que na atitude natural existe uma epoché específica que consiste na suspensão de qualquer dúvida sobre a existência do mundo. Por outro lado, em Schutz, desde logo, “as acções sociais pressupõem comunicação” (Schutz, 1996: 32). A esse nível ele parte da intersubjectividade do mundo das interacções quotidianas. Na obra de Schutz, nós encaramos os outros homens como sujeitos; não os encontramos como coisas naturais mas no seio de perspectivas interrelacionadas e em papéis definidos por expectativas recíprocas, no seio de um só e único contexto de comunicação, no interior do qual agimos e falamos uns com os outros. Finalmente, Schutz conferiu à linguagem um papel importante na estruturação de qualquer grupo considerando a linguagem como o meio tipificador por excelência através do qual o conhecimento pode ser transmitido (Schutz, 1976 a : 91- 1059).

Quanto à crítica de que na sociologia de inspiração fenomenológica – é difícil saber exactamente quando e onde se refere a Garfinkel e a Schutz, embora, talvez pela reduzida extensão do texto e pela densidade dos numerosos temas abordados (trata-se de uma apresentação da Teoria do Agir Comunicativo), se possa admitir a tendência para alguma generalização quando se utiliza a expressão «sociologia de inspiração fenomenológica» - a ordem social se dissolve devido à preferência pela tematização comum convirá talvez fazer uma certa ponderação da mesma. Em Schutz parece haver uma profunda consciência do papel da memória colectiva através das relações sociais indirectos com aqueles que não partilham o mundo da vida – os predecessores – e todavia continuam a contribuir para a sedimentação da visão natural interna do grupo. O que existe como algo que merece ser valorizado, é uma clara abertura à reflexividade no seio do mundo da vida, como uma abordagem clara que aponta para a análise da fragmentação e estratificação do mundo da vida em realidades múltiplas, que têm em conta os sistemas de relevância distintos que

podem surgir em mundos da vida diversos e que, de certo modo, se abstém sobre qualquer pronunciamento ontológico ou idealização do mesmo mundo da vida.

Ao invés em Habermas um dos problemas que conduziu ao criticismo que envolve a sua obra é a existência de uma alegada idealização do mundo da vida. O mundo da vida não é apenas o mundo tal e qual se nos apresenta. Ele é uma reserva de potencialidades emancipatórias, porque guarda em si a esfera dos actos comunicativos os quais podem-se alargar e aprofundar como uma instância de resistência contra a racionalidade sistémica. Na “Teoria do Agir Comunicacional”, «mundo da vida» e «sistema» tornam-se os conceitos básicos em torno dos quais se desenvolve o pensamento sociológico de Habermas. A esse nível talvez a reflexividade apresentada por Schutz como possível e desejável seja mais incisiva e eficaz. Ao deixar bem claro que nenhum mundo da vida é idealizável ele deixou claro que a todo o momento pode ser mudado e que novos sistemas de relevância podem ser adoptados. Ao invés, a idealização apesar de tudo indicar que tem subjacente uma questão metodológica, descai num essencialismo que é fonte de numerosos criticismos.

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Coleção: Media e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5

BIBLIOGRAFIA

AMBREE, L., ed., (1999), *Schutzian social science*, Dordrecht, Boston and London, Kluwvr Academic Publishers.

AMBREE, L, ed. (1998), Alfred Schutz's "Sociological aspects of literature": construction and complementary essays, Dordrecht, Boston and London, Kluwvr Academic Publishers.

BELL, David (1999), *Husserl*, Routledge.

BERGER, P.,(1970), «The problem of multiple realities: Alfred Schutz and Robert Musil» in Natason, Maurice, *Phenomenology and social reality: essays in memory of Alfred Schutz*, Hague, Martinus Nijhoff.

BERGSON, H.,(1970) *Les donées imediats de la conscience*, Paris, PUF.

BERGER, P. e LUCKMANN, T., (1973), *A construção social da realidade*, Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes.

BLIN, Thierry (1995), *Phénoménologie sociologie compréhensive*, Paris, L'Harmattan

CEFÄI, Daniel (1999), *Making sense of politics in publoc space*, in AMBREE, Lest

er Schutzian Social science, Dordrecht, London and Boston, Kluwer Academic Publishers.

DURKHEIM, E., (s/d), *Filosofia, pragmatismo e sociologia*, Porto, Rés.

DURKHEIM, E., (1977) *A divisão do trabalho social*,. 2 volumes, Lisboa, Presença.

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Coleção: Media e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5

EBERLE, Thomas, «La findazione metedologia dela ricerca sociale interpretativa tramite l'analisi del mondo de la vita de alfred Schutz» in PROTTI, Mauro (org.), QuotidianaMente: studi sull'intorno teorico di Alfred Schutz, Edizione PENSA MULTIMEDIA, 2001.

GARFINKEL, Harold (1952), The perception of the other: a study in: social order, Harvard University Press.

GARFINKEL, H., (1967), Studies in Ethnometodology, Cambride, Polity Press

GERTH, Hans e Mills, Wrigt (1963), Introdução a Max Weber, Ensaios de sociologia, Rio de Janeiro, Zahar.

GRATHOFF, Richard (1978) The theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons, Bloomington, Indiana University Press.

HABERMAS, J., (1982), Logique dès sciences sociales, Paris, PUF.

HABERMAS, J., (1987), Ciência e Técnica como ideologia, Lisboa , Edições 70.

HERITAGE, J., (1984), Garfinkel and Ethnometodology, Cambride, Polity Press.

HOBBES, T. (1982), The Cive, Greenwood Publishing Group.

HUSSERL, E. (1989), A Ideia de Fenomenologia, Lisboa Edições 70, 1989

HUSSERL E, (1967) La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendental, Paris, Gallimard..

HUSSERL E., (1989 b), La philospphie comme science rigoureuse, Paris, PUF:

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Coleção: Media e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5

HUSSERL, E. (s/d), *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés.

JUNG, Hwa Yol (1999), *Reading Natanson reading Schutz*, in AMBREE, Lester (1999), *Scutzian Social Science*, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers. KASSABM, E. S., (1991) *The Theory of Social Action in the Schutz- Parsons Debate*, Friburg, Editions Unjiversitaires.

KELKLER, Arion e SCHRÉBER, René (1982), *Husserl*, Lisboa, Edições 70.

Lanigan, Richard (1988), *Phenomenology of Communication*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

LHUMANN, N., (1982), *The differentiation of society*, New York, Columbia University Press.

Marques, A. (1993), Perspectivismo e modernidade, Lisboa, Veja.

McDuffie, Michael (1998), Literature, music and the mutual Tuning-in relationship in AMBREE, L, ed. (1998), *Alfred Schutz's "Sociological aspects of literature": construction and complementary essays*, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers

MERLEAU-PONTY, M. (s/d), «O Filósofo e a Sociologia» in Maurice Merleau Ponty, Signos, São Paulo, Martins Fontes.

MERLEAU-PONTY, M. (1995), La phenomenologie de la perception, Paris, Gallimard.

NASU, Hisashi, *Alfred Schutz's conception of Multiple realities sociologically interpreted*, in AMBREE, Lester (1999), *Scutzian*

Social Science, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.

O'NEILL, John (1989), The Communicative Body: studies in communicative philosophy, politics and sociology, Evanston, Northwestern University Press.

PARSONS, T., (1964), The social system, New York, The Free Press.

PARSONS, T., (1968), The structure of social action, New York, The Free Press, 1968.

PARSONS, T., (1974), O sistema das sociedades modernas, São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

SCHUTZ, A. (1967) The phenomenology of the social world. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967.

SCHUTZ, A (1975 a) Collected papers Vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff .

SCHUTZ, A, (1976) Collected Papers, II, The Hague, Martinus Nijhoff

SCHUTZ, A., (1975 b) Collected Papers III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

SCHUTZ, A., (1996), Collected Papers IV, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.

SCHUTZ, A. (1978), Fenomenologia e relações sociais - colectânea de textos de Alfred Schutz, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

SCHUTZ, A. (1982), Life-forms and meaning structures, Routledge and Keagan Paul.

SCHUTZ, A. (1975 a), «Common sense and scientific interpretations of human action» in Schutz, A., Collected Papers, volume 1, The Hague, Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1975 a), «Choosing among projects of action» in Schutz, A., Collected Papers, volume I, The Hague, Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A., (1975a), «Concept and theory formation in the social sciences» in Schutz, A., Collected Papers, volume I, The Hague, Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1976), The well-informed citizen. In: Collected papers. Vol. II. Studies in social theory. The Hague: Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1976) The stranger: an essay in social psychology. In: Collected papers. Vol. II. Studies in social theory. The Hague: Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A., (1976), «Dom Quijote and the problem of reality» in Collected Papers, II, The Hague, Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A. (1976) «The social world and the theory of social action » in Alfred Schutz, Collected Papers II: Studies in social theory, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976

SCHUTZ, A., (1975 b) «The problems of transcendental intersubjectivity in Husserl», in Collected papers, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

SCHUTZ, A., (1975 b) «Type and edos in Husserl's late philosophy» in Collected papers, vol. III, The Hague Martinus Nijhoff.

SCHUTZ, A., (1975b) «William James's concept of the stream of thought phenomenologically interpreted» in Collected papers, vol. III, Hague, Martinus Nijhoff.

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Coleção: Media e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5

SCHUTZ, A. (1996), «The problem of rationality of social world» in Collected Papers IV, Dordrecht, Bóston, London, Kluwer Academic Publishers.

SCHUTZ, A., (1996), «Realities from daily life to theoretical contemplation» in Collected Papers IV, Dordrecht, Bóston, London, Kluwer Academic Publishers, 1996

SCHUTZ, A., (1996), «Toward a viable sociology» in Collected Papers IV, Dordrecht, Bóston, London, Kluwer Academic Publishers, 1996

SCHUTZ, A., (1996), «Outline of a theory of relevance, in Collected Papers IV, Dordrecht, Bóston, London, Kluwer Academic Publishers, 1996

SRUBAR Ilja (1998), The construction of social realit and the structure of literary work in AMBREE, L, ed. (1998), Alfred Schutz's "Sociological aspects of literature": construction and complementary essays, Dordrecht, Bonston and London, Kluwer Academic Publishers

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Coleção: Média e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5

SRUBAR, Ilia (1999), The origin of political in AMBREE , Lester (Ed.), Schutzian Social Science, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.

THOMASON, B. (1982) Making sense of reification, Londres, McMillan Press.

THORNE , Betariz Cipriani(1991), Acción social y mundo de la Vida: estudio de Schutz y Weber, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra,

Wagner, Helmut (1979) Fenomenologia e relações sociais – Colectânea de textos de Alfred Schutz, Rio de Janeiro, Zahar Editora..

Weber, M. Conceitos sociológicos fundamentais (1921) in Economia e sociedade, vol 1 Brasília, UNB, 1991; A ética protestante..., op. cit.78

Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política histórica (1903/1906) in

Metodologia das ciências sociais , vol 1, Campinas, UNICAMP, 1992; Sobre algumas categorias da

sociologia compreensiva (1913) in Metodologia das ciências sociais, vol 2, op. cit.; Conceitos

(1964) Economía y sociedad, México, Fondo de Cultura Económica.

WERLEN, Benno (1999), «Regionality and political society», in Embree, Lester (Ed.), Schutzian social science, Dordrecht, Boston London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

Dados para citação: João Carlos Correia A Teoria da Comunicação de Alfred Schutz. Lisboa, Livros Horizonte, 2004. Colecção: Media e Jornalismo Número de Páginas: 160 ISBN: 972-24-1346-5