

NOTAS SOBRE A FENOMENOLOGIA SOCIAL DESCHUTZ

Considerações acerca de alguns pressupostos filosóficos

Maria da Assunção Calderano

RESUMO

Trata-se de um estudo sobre a fenomenologia social, tendo como ponto de partida a indagação sobre a gênese do conhecimento e as relações entre seus componentes. Correntes de pensamento social e filosófica são revisitadas com o fim de situar a perspectiva fenomenológica dentro deste contexto. Buscando apreender as bases da pesquisa em ciências sociais, este trabalho focaliza alguns princípios filosóficos sobre os quais assentam-se abordagens metodológicas importantes tais como a etnometodologia.

Palavras-chave

Teoria Social - Metodologia -
Teoria do Conhecimento - Filosofia -
Sociologia - Fenomenologia.

APRESENTAÇÃO

Ao focalizar a Fenomenologia Social de Schutz, este estudo foi realizado com o objetivo de buscar seus fundamentos filosóficos dentro do contexto da disciplina Metodologia das Ciências Sociais. Trata-se não de uma interpretação original de Schutz, mas de uma abordagem que busca identificar os problemas centrais que estão envolvidos na Fenomenologia e que, muitas vezes, constituem obstáculos para os estudantes que pretendem relacionar-se, em ciências sociais, com esta perspectiva teórico-metodológica em suas pesquisas etnometodológicas.¹ Estes problemas, a meu ver, estão estritamente ligados ao desafio de estabelecer adequadamente as bases de relação entre filosofia e sociologia. À medida que a primeira fundamenta a segunda,

1 _ A sociologia fenomenológica da vida diária, que tem afinidades com a tradição pragmatista do interacionalismo simbólico foi continuada e desenvolvida por Garfinkel e outros, na etnometodologia e sociologia cognitiva. (Outhwaite, 1994:24).

torna-se necessário identificar e compreender as questões filosóficas que sustentam a Fenomenologia, para que esta, por sua vez, possa ser compreendida em seus propósitos dentro das ciências sociais. Nesse sentido é que correntes de pensamento social e filosófica são aqui esboçadas de forma a contextualizar e fundamentar a perspectiva fenomenológica. Este estudo, portanto, através da bibliografia citada, pretende organizar e sintetizar as reflexões nela contidas, de forma que seja possível mapear os pontos de passagem necessários a quem se interessar a enveredar-se nesta abordagem.

INTRODUÇÃO

Se é possível dizer que o conhecimento representa uma relação entre um sujeito e um objeto, então um dos principais problemas do conhecimento consiste na relação entre estes dois elementos. Seria algum deles o fator determinante no conhecimento humano? Tem este último o seu *centro de gravidade* no sujeito, no objeto ou acima deles? No objeto real, no objeto ideal, ou na combinação deles?

De acordo com Hessen, (1987), na questão da origem do conhecimento encontram-se frente a frente com todo rigor o racionalismo e o empirismo; na questão da essência do conhecimento, o realismo e o idealismo. (pp. 87-108)

Algumas correntes de pensamento

Na história do pensamento social e filosófico, várias correntes foram se formando.

O ceticismo diz-nos que não há nenhuma verdade. O subjetivismo e o relativismo não chegam a tanto, mas, de certa forma, assemelham-se ao ceticismo quando afirmam que há uma verdade; mas esta verdade tem uma validade limitada. Não há qualquer verdade universalmente válida. O subjetivismo limita a validade da verdade ao sujeito que conhece e julga.

O subjetivismo geral é, assim, idêntico ao psicologismo, de acordo com Hessen. Por sua vez, o relativismo está próximo ao subjetivismo. Segundo ele, não há também qualquer verdade absoluta, qualquer verdade universalmente válida; toda a verdade é relativa, possuindo apenas uma validade limitada. Mas enquanto que o "subjetivismo faz depender o conhecimento humano de fatores que residem no sujeito cognoscente", o relativismo sublinha a "dependência de fatores externos".

O subjetivismo e o relativismo incorrem numa contradição análoga à do ceticismo. Este julga que não há verdade e contradiz-se a si mesmo. O subjetivismo e o relativismo julgam que não há nenhuma verdade

universalmente válida; mas também há uma contradição. Na visão de Hessen, "uma verdade que não seja universalmente válida representa um contra-senso". A realidade universal da verdade funda-se na sua própria essência. A verdade significa a concordância do juízo com a realidade objetiva. Se existe essa concordância, não tem sentido limitá-la a um número determinado de indivíduos. Se existe, existe para todos. O dilema é: "ou o juízo é falso, e então não é válido para ninguém, ou é verdadeiro, e então é válido para todos, é universalmente válido". (idem, 46-48)

O subjetivismo e o relativismo aproximam-se bastante do ceticismo. Pois eles também negam a verdade, se não diretamente, como o ceticismo, indiretamente, quando atacam a sua validade universal.

O subjetivismo contradiz-se também quando pretende de fato uma validade mais subjetiva para o seu juízo: "toda a verdade é subjetiva". Quando formula esse juízo, por certo não pensa que: "só é válido para mim, para os outros não tem validade". Se alguém dissesse: "com o mesmo direito com que tu dizes que toda a verdade é subjetiva, digo eu que toda a verdade é universalmente válida", certamente não estaria em acordo com isto. Isto prova que atribui efetivamente ao seu juízo uma validade universal. E procede assim porque está convencido de que o seu juízo reproduz uma situação objetiva. Deste modo, *supõe praticamente* a validade universal da verdade que

nega em teoria. (idem, 48-9)

Como o ceticismo, o pragmatismo também abandona o conceito da verdade no sentido da concordância entre o pensamento e o ser. Porém o pragmatismo não se detém nesta negação, mas substitui o conceito abandonado por um novo conceito de verdade. Segundo ele, verdadeiro significa útil, valioso, fomentador da vida.

Pragmatismo é uma concepção filosófica, mantida em diferentes versões, defendendo o empirismo no campo da teoria do conhecimento e o utilitarismo no campo da moral. Ele questiona a significação da dúvida cartesiana, não a fim de defender as autoridades indiscutíveis contra a "pretensão emancipadora do ego pensante", mas para argumentar em favor de uma dúvida mais substancial, ou seja, o "assentamento da cognição em situações problemáticas reais". A teoria pragmática da verdade mantém que o critério de verdade deve ser encontrado nos efeitos e conseqüências de uma idéia, em sua eficácia, em seu sucesso. A validade de uma idéia está na concretização dos resultados que se propõe obter. (Bottomore & Outhwaite (1996); Japiassu & Marcondes (1993))

O erro fundamental do pragmatismo consiste em não ver a esfera lógica, em desconhecer o valor próprio, a autonomia do pensamento humano. O pensamento e o conhecimento estão certamente na mais estreita conexão com a vida,

porque estão inseridos na totalidade da vida psíquica humana; o acerto e valor do pragmatismo radicam-se justamente na contínua referência a esta conexão. Mas esta estreita relação entre o conhecimento e a vida não pode pressupor a negação da autonomia do primeiro, tornando-o uma simples "função da vida".

O empirismo (de Locke e de Hume) demonstra que não há outra fonte de conhecimento senão a experiência e a sensação. Seu grande argumento: "nada se encontra no espírito que não tenha, antes, estado nos sentidos". O empirismo opõe à tese do racionalismo a antítese que diz: "a única fonte do conhecimento humano é a experiência". No empirismo, não há *qualquer patrimônio* a priori da razão. A consciência cognoscente não tira os seus conteúdos da razão; tira-os exclusivamente da experiência. (Hessen, 1987: 68; Japiassu & Marcondes, 1993)

O racionalismo, por sua vez, privilegia a razão dentre as faculdades humanas - que é o fundamento de todo o conhecimento possível. O pensamento, a razão, são a verdadeira fonte de conhecimento.

O significado do empirismo para a história do problema do conhecimento consiste em ter assinalado a importância da

experiência perante o desdém do racionalismo por este fator do conhecimento. Mas o empirismo substitui um extremo pelo outro, fazendo da experiência a única fonte do conhecimento.

O apriorismo é uma tentativa da mediação entre racionalismo e o empirismo. Considera a experiência e o pensamento como fontes do conhecimento. Mas o apriorismo define a relação entre experiência e o pensamento num sentido diretamente oposto ao intelectualismo. Tanto quanto o racionalismo, o apriorismo - no sentido desta corrente - indica que o conhecimento apresenta elementos a priori, independentes da experiência. Para o apriorismo estes fatores são de natureza formal - não são conteúdos, mas formas de conhecimento. Estas formas recebem o seu conteúdo da experiência e é nisto que o apriorismo se afasta do racionalismo e se aproxima do empirismo. Os fatores a priori assemelham-se, em certo sentido, a recipientes vazios, que a experiência enche com conteúdos concretos.

Quanto ao *centro da gravidade do conhecimento*, que estão inicialmente levantada sobre a possível primazia do sujeito ou do objeto, dois caminhos se nos apresentam cuja diferença básica, segundo Hessen é o fato de se levar em conta ou não o caráter ontológico

do sujeito e do objeto. A não consideração do caráter ontológico², consiste numa solução pré-metafísica do problema. Esta solução pode resultar favorável tanto ao objeto como ao sujeito. No primeiro caso tem-se o *objetivismo*, no segundo, o *subjctivismo*.

De acordo com o objetivismo, o objeto é o elemento decisivo entre os dois membros da relação cognitiva. O objeto determina o sujeito. Este tem de reger-se por aquele. O sujeito toma sobre si, de certo modo, as propriedades do objeto, reproduzindo-as. Segundo o objetivismo, os objetos são algo dado, algo que representa uma estrutura totalmente definida, estrutura que é redefinida pela consciência cognoscente. Platão foi o primeiro que defendeu o objetivismo neste sentido descrito aqui. A sua teoria das Idéias é a primeira formulação clássica da idéia fundamental do objetivismo. As idéias são, segundo Platão, realidades objetivas - formam uma ordem substantiva, um reino objetivo. (Hessen, 87- 89)

Se se faz intervir na questão o caráter ontológico do objeto, é possível dar-se uma dupla solução. Ou se admite que todos os objetos

possuem um ser ideal, mental - esta é a tese do *idealismo* - ou se afirma que além dos objetos ideais há objetos reais, independentes do pensamento - esta é a tese do *realismo*. Dentro destas duas concepções fundamentais, são possíveis, ainda, distintas posições.

Para o idealismo, o mais importante nas ações humanas são as idéias (realizáveis ou não). Ele parte não das coisas exteriores, mas do *eu*, o sujeito ou a consciência, a subjetividade. Para o idealismo, o ser é dado na consciência. É um modo de entender o ser.

Em Japiassu & Marcondes (1993) encontramos cinco distinções no idealismo:

a) "Idealismo" de Platão: "a teoria das idéias de Platão, é, por vezes, impropriamente chamada de idealismo. Na verdade deve ser considerada um 'realismo das idéias' já que, para Platão, as idéias constituem uma realidade autônoma - o mundo inteligível - existente por si mesmo, independente de nosso conhecimento ou pensamento".

b) "Idealismo imaterialista": "a realidade do mundo dos objetos materiais está apenas na existência destes enquanto idéias". Nesta

² Observando, porém a aproximação intrínseca entre epistemologia, ontologia e metodologia, a suspensão do caráter ontológico consiste, *a meu ver*, num risco de artificialização do processo de conhecimento que só é aceite numa circunscrição, de caráter provisório.

concepção, "ser é ser percebido".

c) "Idealismo transcendental": "doutrina Kantiana, também conhecida como idealismo crítico que considera os objetos de nossa experiência, enquanto dados no espaço e no tempo, como fenômenos, isto é, aparências, devendo distinguir-se da coisa-em-si - a realidade enquanto tal - que é para nós incognoscível".

d) "Idealismo alemão pós-Kantiano": trata-se de uma interpretação mais subjetiva e menos crítica da doutrina Kantiana, feita, sobretudo, por Fichte e Schelling. Prescinde da noção de coisa-em-si e considera o real como "constituído pela consciência".

e) "Idealismo absoluto": "termo empregado por Hegel para caracterizar sua metafísica, segundo a qual o real é a idéia, entendida contudo não em um sentido subjetivo, mas absoluto". Opõe-se aos vários tipos de idealismo subjetivista e "constitui-se uma forma de monismo".

Pode-se falar em "idealismo fenomenológico" como o de Husserl. (FGV, 1987) que se aproxima da teoria platônica das idéias. O que Platão denomina idéia chama-se em Husserl essência. E assim, como as idéias representam em Platão um mundo existente por si, as essências formam em Husserl uma esfera própria, um reino independente. O acesso a esse reino reside, numa intuição não sensível. Se esta foi caracterizada por Platão como a intuição das idéias, é designada por Husserl como uma "intuição das

essências". Husserl emprega também o termo "ideação", o que faz ressaltar, ainda mais claramente, o parentesco com a teoria platônica. (Hessén, 1987: 89)

O objetivismo fenomenológico alia-se em Husserl com o idealismo epistemológico. Husserl nega, com efeito, o caráter de realidade aos sustentáculos concretos das essências. O objeto que sustenta a essência não possui um ser real, independente do pensamento. Para o objetivismo, o centro de gravidade do conhecimento reside no objeto; o reino objetivo das idéias ou essências, desta forma, é por assim dizer, o fundamento sobre o qual se faz o conhecimento. O subjetivismo, ao contrário, procura fundamentar o conhecimento humano no sujeito. Para isto, coloca o mundo das Idéias, o conjunto dos princípios do conhecimento, no sujeito - "não o sujeito concreto, individual, do pensamento, mas sim um sujeito superior, transcendente". Este apresenta-se como o ponto de que depende, por assim dizer, a verdade do conhecimento humano.

Hessén (1987:102) distingue dois sentidos no idealismo: metafísico e epistemológico.

Idealismo metafísico é a convicção de que a realidade tem por fundamento forças espirituais, potências ideais.

Idealismo epistemológico sustenta a tese de que não há coisas reais, independentes da consciência. Suprimidas as coisas reais, só ficam duas classes de objetos, os de

consciência (as representações, os sentimentos, etc.) e os ideais (os objetos da lógica e da matemática). Assim, o idealismo tem de considerar necessariamente os pretensos objetos reais como objetos da consciência - *o subjetivo ou psicológico* - ou como objetos ideais - *objetivo ou lógico*.

Entre ambas as formas de idealismo - subjetivo ou psicológico e objetivo ou lógico - **existe** uma diferença essencial. Mas estas diversidades movimentam-se dentro de uma concepção fundamental. Esta é justamente a tese idealista de que o objeto do conhecimento **não** é real, mas ideal.

O idealismo contrapõe-se ao realismo - doutrina ou atitude segundo a qual **são** as realidades e os fatos que devem reger as ações humanas. Para o realismo, **existe** uma realidade exterior, determinada, autônoma, independente do conhecimento que se pode ter sobre ela. O conhecimento verdadeiro, na perspectiva realista, seria, **então** a coincidência ou correspondência entre nossos juízos e **essa** realidade. As principais dificuldades relacionadas ao realismo dizem respeito precisamente à possibilidade de acesso a essa realidade autônoma e predeterminada e a justificação dessa correspondência entre mente e real. (Japiassu & Marcondes, 1993)

Tanto na definição do sujeito e do objeto, bem como a busca de sua relação com o conhecimento, fizera-

se tentativas de combinação dos pares. Kant procurou conciliar o realismo com o idealismo bem como o racionalismo e o empirismo. A sua filosofia apresenta-se-nos, sob o ponto de vista desta antítese, como um apriorismo ou transcendentalismo; na perspectiva daquela manifesta-se como fenomenalismo - teoria segundo a qual **não** conhecemos as coisas como **são** em si, mas como se nos apresentam.

Para o fenomenalismo há coisas reais, mas **não** podemos conhecer a sua **essência**. Só podemos saber "que" as coisas **são**, mas **não** "o que" **são**. O fenomenalismo coincide com o realismo quando admite coisas reais; mas também coincide com o idealismo quando limita o conhecimento à consciência, ao mundo da aparência, do que resulta imediatamente a impossibilidade de conhecer as coisas em si.

A teoria do fenomenalismo em Kant, tem como conteúdo essencial três proposições:

1 - a consciência em si é incognoscível;

2 - o nosso conhecimento permanece limitado ao mundo fenomênico;

3 - este surge na nossa consciência porque ordenamos e elaboramos o material sensível em relação às formas a priori da intuição e do entendimento. (Hessen, 1987: 108-111)

Fenomenologia Social

Fortemente influenciado por Kant, Husserl funda a fenomenologia uma forma de idealismo transcendental, uma tentativa de descrição fenomenológica da subjetividade transcendental, dos modos de operar a consciência. (Japiassu & Marcondes, 1993). Falar de fenomenologia não é falar de um corpo de pensamento simples e unificado. (Giddens, 1996: 37). Visando estabelecer um método de fundamentação da ciência e da constituição da filosofia como ciência rigorosa, ela se define como uma "volta às coisas mesmas", isto é, aos fenômenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como seu objeto intencional. O conceito de *intencionalidade* ocupa um lugar central na fenomenologia, definindo a própria consciência como intencional, como voltada para o mundo: "toda consciência é consciência de alguma coisa". Dessa forma, a fenomenologia pretende ao mesmo tempo combater o *empirismo* e o *psicologismo* e superar a oposição tradicional entre *realismo* e *idealismo*. (Japiassu & Marcondes, 1993)

Em Sociologia, particularmente através dos textos de Schutz, Fenomenologia Social é o estudo dos modos como as pessoas vivenciam diretamente o *cotidiano* e imbuem de significado as suas atividades. Em oposição ao realismo científico, todos os fenomenólogos têm dado prioridade à descrição da experiência de vida humana cotidiana. As

pesquisas fenomenológicas, em geral, não tem a intenção de produzir afirmações factuais, mas sim, reflexões filosóficas não-empíricas ou transcendentais sobre o conhecimento e percepção e sobre atividades humanas como a ciência e a cultura. (Bottomore & Outhwaite, 1996)

Se, de um lado, "Husserl esperava demonstrar que era possível atingir uma esfera de consciência purificada, ou 'subjetividade transcendental', tida como sendo uma esfera auto-suficiente de experiência fora do tempo e do espaço", por outro lado, a fenomenologia de Schutz abandona o projeto de uma filosofia sem pressupostos e "evita o resultante problema husserliano de como o 'Ego transcendental' se constitui no 'Ego empírico' individual" (Bottomore & Outhwaite, 1996). As preocupações de Schutz recaem, assim, sobre a "atitude natural", invertendo a *epoché* de Husserl. Schutz pressupõe que as pessoas se defrontam umas com as outras em um *LEBENSWELT* já constituído, significativo e intersubjetivo, que é a *realidade suprema* para os seres humanos e defende o estudo dos modos como as pessoas vivenciam esse *LEBENSWELT* cotidiano. A postura característica de senso comum que as pessoas assumem nesta esfera é chamada por Schutz de *atitude natural*. A "atitude natural" não presunle a suspensão da crença na realidade material e social, mas antes o oposto, a suspensão da dúvida de que algo é uma coisa diferente daquela que aparenta ser. Isto é a "*epoché* da

Notas Sobre a Fenomenologia Social de Schutz

atitude natura". (Giddens, 1996:42)

Se a crítica de Schutz a Husserl resultou em refutação parcial de alguns de seus postulados básicos, o mesmo não aconteceu em relação a Weber. Ao contrário, Schutz buscou esclarecer *significados obscuros*, bem como desenvolver certos conceitos Weberianos à luz dos conhecimentos provindos da Psicologia Fenomenológica: *ação subjetivamente significativa, compreensão atrativa e de observação e motivação, interpretação subjetiva e objetiva*. (Schutz, 1979:12). Schutz começa pela análise de Weber da noção de "ação significativa" procurando demonstrar que, sendo em alguns aspectos uma noção correta, precisa de ser complementada e alargada por um estudo da atitude natural, ou daquilo a que Schutz também chama diversamente "mundo do senso comum" ou "mundo do dia a dia". (Giddens, 1996:42)

A partir de uma perspectiva determinada, cada um organiza o mundo em um sistema de coordenadas do qual este indivíduo é o centro. O mesmo ocorre com os demais indivíduos. O mundo social se organiza através do intercâmbio entre os sistemas de coordenadas - é isto o que Schutz denomina de *idealização de pontos de vista*.

Esta idealização não é apenas da situação física e espacial. O conceito de 'situação' é mais rico do que o de 'pontos de vista' pois ele envolve o lugar que o indivíduo ocupa na sociedade. o papel que

desempenha, as suas posturas intelectuais, políticas, éticas e religiosas. (Capalbo, 1979:37)

Esta - *idealização de pontos de vista* - é uma tentativa de Schutz na busca de superar o solipsismo.

A existência de outros é dada como certa na vida cotidiana, uma vez que assumimos uma 'reciprocidade de perspectivas'. O conceito de 'simultaneidade' descreve a idéia de que nossa experiência do 'outro' ocorre no mesmo presente que o 'outro' está usando a experiência de nós. As pessoas orientam-se usando 'tipificações' (...) através das quais se efetua uma interação significativa. (Bottomore & Outhwaite. l.vvô)

Schutz disse que se deviam observar ações e eventos significativos típicos e coordená-los com modelos construídos de agentes típicos. Em ciência social, era assim possível construir sistemas conceituais analíticos baseados em experiências reais e, por meio do diálogo de ida e volta, mantendo laços com a singularidade dos indivíduos comuns.

De acordo com Schutz, a compreensão do comportamento de outros pode ser analisada fenomenologicamente como um processo de *tipificação* pelo qual o ator aplica esquemas interpretativos aprendidos para se aperceber o significado do que os outros fazem. O cerne da relação social reside na experiência direta do outro, ou seja, "o nosso relacionamento". Em qualquer encontro face a face o ator

traz para a relação uma bagagem de "conhecimentos em mão", ou "conhecimentos de senso comum", nos termos dos quais tipifica o outro e é capaz de calcular a provável reação dele às suas ações e de com ele sustentar uma comunicação. (Giddens, 1996:44)

Outhwaite identifica claramente o motivo pelo qual "a maior obra de Schutz" foi sub-intitulada "Uma introdução à sociologia compreensiva". Ela pode ser compreendida como resposta à questão de como uma sociologia do tipo defendido por Max Weber é possível. A resposta de Schutz é que os "tipos ideais" de ação humana usados pelo cientista social weberiano estão baseados em processos de tipificação levados em conta na vida social diária pelos membros ordinários da sociedade. (Outhwaite, 1994:24)

Para Schutz, todas as "ciências sociais", incluindo as "sociologias interpretativas esta-belecem como primeiro objetivo a maior clarificação possível sobre o que pensam do mundo social aqueles que neles vivem". (Giddens, 1996:45). Nesse sentido, Schutz avalia que Weber está enganado ao defender que por "observação direta" entendemos o significado daquilo que uma pessoa faz numa ação e considera que Weber não se apercebe da ambigüidade na noção de ação, que pode referir-se tanto à própria experiência subjetiva como ao ato efetivamente realizado. Giddens considera ser um equívoco supor que "ligamos" o significado à

ação que estamos a viver, já que "nos encontramos submersos na própria ação". A "ligação" do significado às experiências, que implica um olhar reflexivo frente ao ato, tanto por parte do autor, quanto de outros, é algo que apenas pode ser aplicado retrospectivamente, em relação a atos decorridos. Daí que, de acordo com Giddens, torna-se errado dizer que as experiências estão "intrinsecamente dotadas de significado" e "apenas o já experimentado é significativo, diferentemente daquilo que está a ser experimentado". (Schutz apud Giddens, 1996: 42-43)

Para Husserl, as ciências objetivas poderiam obter um fundamento verdadeiramente radical e científico somente se levassem em conta o *mundo da vida*. Segundo Husserl, nem mesmo a filosofia levou a sério o problema do *mundo da vida*. Com isto ele critica o pensamento filosófico de inspiração Kantiana e o modelo cientificista de descrição do mundo. "Falar do *mundo da vida* não é dizer algo preciso e determinado, porque ele não constitui um conceito que se deixe apanhar pelas redes das teorias e pelas análises da racionalidade instrumental". (Bombassaro, 1995:99). Para Husserl, o conceito de *mundo da vida* designa aquele *mundo circundante vital*, que a filosofia de Kant deu por pressuposto e do qual não se ocupou.

Husserl pretende responder à questão da subjetividade transcendental, com uma descrição detalhada (fenomenologia) do *mundo*

da vida, afirmando que o mundo da vida nunca é dado senão ao sujeito ou a uma comunidade de sujeitos. Ora,

... se essa apreensão do mundo é dependente da consciência, e se a consciência é sempre consciência de algo, há algo que está dado antes de qualquer investigação: (o horizonte sobre o qual opera a consciência). Aqui tem início o problema da subjetividade transcendental. o lugar da experiência originária enquanto condição última de toda e qualquer experiência. (Bommbassaro, 1995:105)

Por sua vez, a obra de Schutz revela-se antes de tudo como uma "produtiva reflexão filosófica sobre as condições do agir e do conhecimento humanos", elementos que constituem as estruturas básicas do mundo da vida. Schutz busca descobrir aquilo que considera como estruturas do mundo da vida, que se manifestam no conhecimento produzido socialmente. Para Schutz, "as ciências que buscam interpretar e explicar a ação e o pensamento humanos devem começar com uma descrição das estruturas fundamentais do pré-científico, da realidade que parece evidente aos homens que permanecem numa atitude natural. Esta realidade é o mundo da vida cotidiana." (idem.p.101-102)

Schutz não nega a possibilidade de conhecermos a realidade. Entretanto, o seu conhecimento não significa conhecimento do mundo da vida. Este não é alcançado através das ciências empírico-matemáticas, ou da simples experiência cotidiana.

O mundo da vida também comporta sonhos e fantasias que, mesmo vividos na vida cotidiana e explicados pela ciência, parecem mostrar-se mais significativos do que o suposto pelo conhecimento ordinário e pela ciência. Por isso ganha sentido a afirmação de que no mundo da vida existe algo mais que o empírico, algo mais que a cotidianidade. Schutz afirma: o mundo da vida nos é dado como pressuposto, como realidade primária.

Inicialmente Schutz afirma que o conhecimento tem como elemento fundamental a situação. O conhecimento produzido está sempre relacionado a uma determinada situação vivenciada. Daí, todo o conhecimento é sempre situacional.

Se por um lado, o conhecimento se dá dentro da experiência da vida, dentro de um fluxo de vivências, por outro lado, também a experiência vivida depende do conhecimento. Neste sentido, toda situação é responsável pela produção de conhecimento, mas também ela depende do acervo de conhecimento existente. Mostra-se aqui a circularidade da relação entre conhecimento e mundo da vida. (...) Neste sentido, toda a ação depende do acervo de conhecimento, assim como todo o conhecimento depende da ação que o realiza. (Bommbassaro, 1995:103-4)

Schutz, ao falar sobre como acontece a aquisição de conhecimento, aponta momentos distintos.

1) O primeiro deles trata

das condições para a aquisição de conhecimento, indicando que ela é a sedimentação de experiências nas estruturas de sentido.

2) Num outro momento, que trata da estruturação do acervo de conhecimento, mediante as suas formas de aquisição, Schutz mostra que "devemos partir do fato de que o acervo de conhecimento do *mundo da vida* não é resultado dos acontecimentos cognoscitivos racionais da atitude teórica. Os elementos do acervo de conhecimento do *mundo da vida* não são proposições claras e isentas de contradição, sistematicamente ordenadas". (apud Bombassaro, 1995:104)

Nesta afirmação, Schutz antecipa as formulações sobre a intransparência do *mundo da vida*, como uma característica básica do *conhecimento nativo*, e também reforça sua posição sobre os limites do conhecimento do *mundo da vida*. De acordo com Schutz, não é possível acreditar que se possa ter um conhecimento total do mundo, porque o conhecimento do mundo não se esgota naquilo que se pode ser afirmado até o presente momento. Contudo, algo se sedimenta e sobre esta sedimentação é que pode ser construído um sistema.

Para Schutz, a história da aquisição do conhecimento revela que a experiência subjetiva daquele que conhece está remetida à opacidade relativa do *mundo da vida*. Ele

escreve:

"Todo aquele que adquiriu um conhecimento relativamente completo de A, B e C, sabe que isto somente foi possível porque, ao mesmo tempo, ele renunciou a um conhecimento mais completo de X, Y e Z". Mas, a decisão por A, B e C pode ser devida a interesses, necessidades circunstanciais, desejos, mas também pode ser por causa de uma limitação factual do próprio indivíduo de conhecimento. Para Schutz, esta situação revela a "opacidade relativa do mundo da vida". (apud Bombassaro, 1995:105)

Schutz revela que a produção de conhecimento é uma atividade própria do sujeito situado no mundo. O sujeito é quem se dá conta que suas experiências com o mundo estão ordenadas e limitadas. A ordenação e a limitação, tanto temporal como espacial e social, determinam o próprio conhecer. Deste modo o horizonte no qual se dão suas experiências sempre contém uma referência à opacidade do *mundo da vida*. Para Schutz, "toda a experiência que integra o acervo de conhecimento está limitada pela situação da aquisição de conhecimento". Uma vez que toda experiência tem horizontes internos e externos explicáveis, a princípio ilimitados, sempre se esboça algo não familiar por detrás do familiar, algo indeterminado por detrás do determinado

Isso anuncia a intransparência fundamental do *mundo da vida*, para cuja compreensão Schutz sugere que deveríamos levar em conta uma

Notas Sobre a Fenomenologia Social de Schutz

correlação entre a *atitude natural / opacidade relativa* e *atitude teórica / transparência ilndamcntal*. Enquanto na atitude natural, o homem é surpreendido por algo que não lhe é familiar, na atitude teórica, reflexiva, ele se dá conta que há algo indeterminado por detrás do determinado e que não se pode alcançar.

Neste segundo momento, o homem acredita poder ultrapassar, ir além do que está dado, dar um passo para o além do determinado. Mas a opacidade relativa mostra-se agora intransparência fundamental. Para além da atitude natural, o mundo só se manifesta fragmentariamente. Então, o conhecimento torna-se mais especializado, divide-se, fragmenta-se. Neste sentido, nosso conhecimento seria incompleto e parcial,

Schutz, (1979:16-7) focalizou esse mundo da vida de vários ângulos:

a) analisou a "atitude natural" que ajuda o homem a operar no mundo da vida: uma postura que reconhece os fatos objetivos, as condições para as ações de acordo com os objetos à sua volta, a vontade e as intenções dos costumes e as proibições da lei, e assim por diante. Essa postura é *essencialmente pragmática, acima de tudo utilitária e, supostamente realista*.

b) Estudou os principais fatores determinantes da conduta de qualquer indivíduo no mundo da vida. Qualquer momento da vida prática de um homem não se esgota numa

situação específica, contendo limitações, condições e oportunidades com relação a seus objetivos. O indivíduo se encontra (em qualquer momento) numa *situação biográfica determinada*. Assim, subjetivamente, duas pessoas jamais poderiam vivenciar a mesma situação da mesma forma.

c) Ocupou-se dos meios através dos quais um indivíduo se orienta nas situações da vida, da "experiência que armazenou" e do *estoque de conhecimento* que tem em mãos. Ele não pode interpretar suas experiências e observações, definir a situação em que se encontra, fazer planos (...) sem consultar seu próprio estoque de conhecimento.

Algumas críticas

Bottomore & Outhwaite (1996) apresentam algumas controvérsias dentro e em torno da fenomenologia. Dois focos recorrentes de debate são os seguintes:

1) O status transcendental das reflexões fenomenológicas: "Nas versões sociológicas, existe uma relação ambígua entre as categorias transcendentais e o mundo real descrito pela ciência social empírica". Schutz estava "delineando apenas as condições para a pesquisa na ciência social humanista, e não tentando uma descrição empírica de qualquer sociedade nem fornecendo conceitos para uso direto em pesquisa social". Conforme Thomas Luckmann, a fenomenologia é uma

"proto-sociologia" que "revela as estruturas universais e invariáveis da existência humana em todos os tempos e lugares" (apud Bottomore & Outhwaite, 1996). Essa pretensão à universalidade, baseada unicamente no raciocínio filosófico, sempre foi contestável.

2) O Foco "egológico" da fenomenologia teve importantes repercussões tanto na filosofia quanto na sociologia. "O molde individualista em Husserl é evidente". Por sua vez, a visão de sociedade em Schutz indica também esse caráter solipsista: a sociedade consiste em "círculos concêntricos em torno de si próprio".

Segundo Habermas, Schutz permanece "encalhado" entre a análise fenomenológica do *mundo da vida* e a teoria sociológica da ação. Ele explica:

de um lado Schutz percebe que Husserl não resolveu o problema da intersubjetividade. Sob a influência do pragmatismo americano, particularmente de G. Mead, Schutz sente-se inclinado a deixar de lado a constituição do mundo da vida e partir de imediato, de um mundo da vida constituído intersubjetivamente. Por outro lado, Schutz não adere ao ponto de vista da teoria da comunicação, permanecendo preso ao modo intuitivo husserliano; assumindo até a estrutura da fenomenologia transcendental e, desta forma, concebendo a própria ação como uma ontologia regional da sociedade. (apud Bonssaro, 1995: 107)

Habermas afirma que a

explicação do *mundo da vida* só se torna possível se for compreendido como um conceito complementar ao conceito de agir comunicativo, embora reconheça que Schutz percebeu que o conhecimento e o mundo da vida se encontram profundamente entrelaçados. (idem, p. 108)

Giddens, ao apontar as limitações da fenomenologia de Schutz, observa que embora Schutz abandone o programa epistemológico de Husserl, ele mantém o cordão umbilical em relação à subjetividade do ego. Para Schutz, o mundo social é "estritamente falando, o meu mundo", ou o mundo "é apenas essencialmente algo que depende e se mantém na intencionalidade operativa de uma consciência do eu". Tendo adotado o ponto de partida da redução fenomenológica, Schutz é incapaz de reconstituir o mundo exterior como um mundo-objeto. Isto emerge claramente das suas noções imperfeitas de "contemporâneos" e de "antecessores", que têm um lugar na sua análise só idêntico àquele que ocupam na consciência do ator. Daí que "aquilo que à primeira vista possa parecer um relacionamento social entre mim próprio e um dos meus antecessores tornar-se-á sempre um caso de orientação de sentido único em relação aos outros por mim". (Giddens, 1996:46-48)

A distinção de Schutz entre os motivos "para" e "porquê" é uma tentativa para reformular a diferenciação de Weber acerca do

conhecimento direto e explanatório.' Todavia se Schutz consegue revelar alguns aspectos inadequados da análise de Weber, a sua explicação, no entanto, não consegue ser, em grande parte, mais satisfatória.

Referindo-se ao significado das sociologias interpretativas, incluindo aí a fenomenologia de Schutz, Giddens indica que o desenvolvimento de seus principais temas *vcrstchen*, *teorização da prática*, *compreensão científica*, *stocks de conhecimento*, *mundo social significantc* - está limitado por insuficiências características nos seus pontos de vista:

a) a ação é vista, entendida mas como significado do que enquanto praxis;

b) não existe o reconhecimento do poder na vida social;

c) as regras ou normas sociais são susceptíveis de interpretação diferencial; a interpretação diferencial dos "mesmos" sistemas de idéias liga-se ao âmago de lutas baseadas em divisões de interesses. (Giddens: 1996: 69-70)

De maneira geral a fenomenologia não tem muito a oferecer acerca dos problemas históricos e de transformação social.

A defesa de Schutz

Schutz apresenta alguns argumentos explicativos ou de defesa, que aqui são destacados:

a) "A relação da Fenomenologia com as Ciências Sociais não pode ser demonstrada através de análise, com métodos fenomenológicos, de problemas concretos da Sociologia". No entanto, ele faz uma previsão: "os estudos futuros dos métodos das ciências sociais e suas noções fundamentais vão levar, necessariamente a temas pertencentes ao domínio da pesquisa fenomenológica". (Schutz, 1979:55)

b) Quanto à crítica de que a Fenomenologia é anti científica e baseia-se não em análise e descrição, mas numa espécie de intuição sem controle ou revelação metafísica, Schutz diz que, pelo contrário, ela é "um método e tão científico quanto qualquer outro". A confusão entre Fenomenologia e metafísica se dá porque ela "deliberadamente recusa-se a aceitar de modo acrítico percepções sensoriais, fatos biológicos, sociais e ambientais como dados, como pontos de partida inquestionáveis para investigação filosófica". (idem, 54-5)

c) Schutz admite a dificuldade encontrada por aqueles que tentam

³ Ver final da página 10 deste texto.

associar à Fenomenologia um dos rótulos tais como : idealismo , realismo , empirismo... "Nenhuma dessas classificações de escolas pode ser apropriadamente aplicada a uma Filosofia que as coloca todas em questão". (idem,54). A fenomenologia parece ser mais uma corrente filosófica, de certa forma autônoma daquelas que ela mesma critica, ao mesmo tempo em que está com elas comprometida, de alguma forma.

d) "A fenomenologia *busca o início real* de todo o pensamento filosófico e deve, quando estiver completamente desenvolvida, acabar onde todas as Filosofias tradicionais começam". Ela pretende ser o suporte das demais filosofias. "A fenomenologia ... seu lugar é além, ou melhor, antes de todas as distinções entre realismo e idealismo". (idem, 54)

e) Quanto ao solipsismo, de que Schutz é acusado, ele mesmo se indaga: "Se meu ponto de vista é apenas meu, minha situação biográfica e meus conhecimentos disponíveis são unicamente meus, como ultrapassar este solipsismo?" O próprio Schutz responde, dizendo que é pela "idealização do acordo do sistema de escolhas das relações". Em outras palavras "nossos projetos e sistemas de escolhas são diferentes, mas *estas diferenças são irrelevantes para nossos projetos*, pois ambos tivemos que fazer uma seleção e interpretação dos objetos que nos são comuns na vida prática" (apud Capalbo, 1979:38). Essas idealizações - intercâmbio de pontos de vista e o acordo prático dos sistemas de escolhas - constituem a tese geral da

reciprocidade de perspectivas na filosofia de Schutz. Essa tese geral pressupõe objetivos comuns, a intersubjetividade e a comunicação.

Considerações Finais

A despeito de todas as críticas dirigidas à fenomenologia e, particularmente a Schutz, é justo e necessário ressaltar sua contribuição no esforço em superar o empirismo. Sua preocupação com o *fenômeno*, com as *intenções* do sujeito, com o objeto e direcionamento da consciência, com a situação biográfica, com o *mundo da vida*, tornam sua "prato-sociologia" recheada de *alcrtns* referentes à intersubjetividade. Se tal observação faz mesmo sentido, torna-se por outro lado, ainda mais estranho sua desconsideração pelas "diferenças entre nossos projetos e sistemas de escolhas" tratando-as como "irrelevantes para nossos projetos" (apud Capalbo, 1979:38) como se a *seleção e interpretação dos objetos que nos são comuns na vida prática* pudessem ser feitas de forma aleatória, independente do mundo sócio-cultural. Podemos até mesmo nos perguntar se suas tentativas de superar o solipsismo, não se constituíram, na verdade, em apenas mais uma forma de enfatizar a sua abordagem egológica?

Se sua teoria não alcança explicações e/ou compreensões satisfatórias do mundo social, por

Notas Sobre a Fenomenologia Social de Schutz

outro lado, ela chama à atenção para elementos que ficam às escondidas em outras abordagens, particularmente as que se aproximam do empirismo, e que por conta disso também não explicam adequadamente as questões sociais. A *situação biográfica* de Schutz ⁴ talvez explique as próprias limitações e contribuições de sua teoria.

Ele próprio - Schutz - um músico realizado, tirou dessa análise específica o conceito geral de um 'relacionamento

mútuo de afinamento entre aquele que comunica e aquele que recebe' válido para todas as outras formas de intercomunicação. (Helmut Wajler in Schutz, 1979: 37)

A sensação, no entanto, é que ainda existe uma ausência inquietante de aspectos também *relevantes* que são a base, o cenário orientador de qualquer "forma de intercomunicação" - os fatores sócio-históricos, e que, no caso da fenomenologia, parece não ser suficientemente levados em conta.

⁴ Schutz estudou Direito, Ciências Sociais, Filosofia; fazia empreendimentos na vida acadêmica e no mundo dos negócios; também era músico. Ver "Introdução" (p.03 a 50) in Schutz, Alfred (1979). onde Helmut Wagner (org.) trata da obra de Schutz delineando seus pontos de partida.

Referências Bibliográficas

- BOMBASSARO, Luiz Carlos (1995) *Ciência e Mudança Conceitual: notas sobre epistemologia e história na ciência*. Porto Alegre: EDIPUCRS (Coleção Filosofia 30).
- BOTTOMORE, Tom; OUTHWAITE, William (1996) *Dicionário do Pensamento Social do Século XX* (Editoria brasileira: Renato Lessa e Wanderley Guilherme dos Santos). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CAPALBO, Creusa (1979) *Metodologia das Ciências Sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Antares.
- COLLIN, F. (1985) "The Authority of Agent's Self-Interpretations", in COLLIN, F. *Theory and Understanding: a critique of interpretive social science*. Oxford: Basil Blackwell.
- FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (1987) *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: FGV.
- JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo (1993) *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- COULON, Alain (1995) *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes.
- DARTIGUES, André (1992) *O Que é a Fenomenologia*. Tradução de Maria José de Almeida. 3ª edição, São Paulo: Moraes.
- GIDDENS, Anthony (1996) "Algumas escolas da teoria social e filosofia" in GIDDENS, Anthony, *Novas Regras do Método Sociológico*. Lisboa: Gradiva.
- _____. (1998) "Garfinkel, etnometodologia e hermenêutica", in GIDDENS, Anthony, *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: UNESP.
- HESS EN, Johannes (1987) *Teoria do Conhecimento*. Coimbra: Amado.
- HUSSERL, Edmund (1975) *Investigações Lógicas: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- LACOSTE, Jean (1992) *A Filosofia no Século XX*. Campinas: Papirus.
- OUTHWAITE, William (1994) *Husserl: a critical introduction*. Cambridge: Polity.
- REALE, Giovanni; ANTISERI Dario (1991) *História da Filosofia*. Vol 3. São Paulo: Paulos.
- SCHUTZ, Alfred (1979) *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCHUTZ, Alfred (1967a) "The Constitution of Meaningful Lived Experience in the Constitutor's Own Stream of Consciousness", in SCHUTZ, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*. Illinois: Northwestern University Press.

Notas Sobre a Fenomenologia Social de Schutz

SCHUTZ, Alfred (1967b) "The Statement of Our Problem: Max Weber's Basic Methodological Concepts", in SCHUTZ, Alfred *The Phenomenology of the Social World*. Illinois: Northwestern University Press.

SCHUTZ, Alfred (1978) "Subjective and Objective Meaning", in GIDDENS, Anthony (ed.) *Positivism and Sociology*. London: Heinemann.