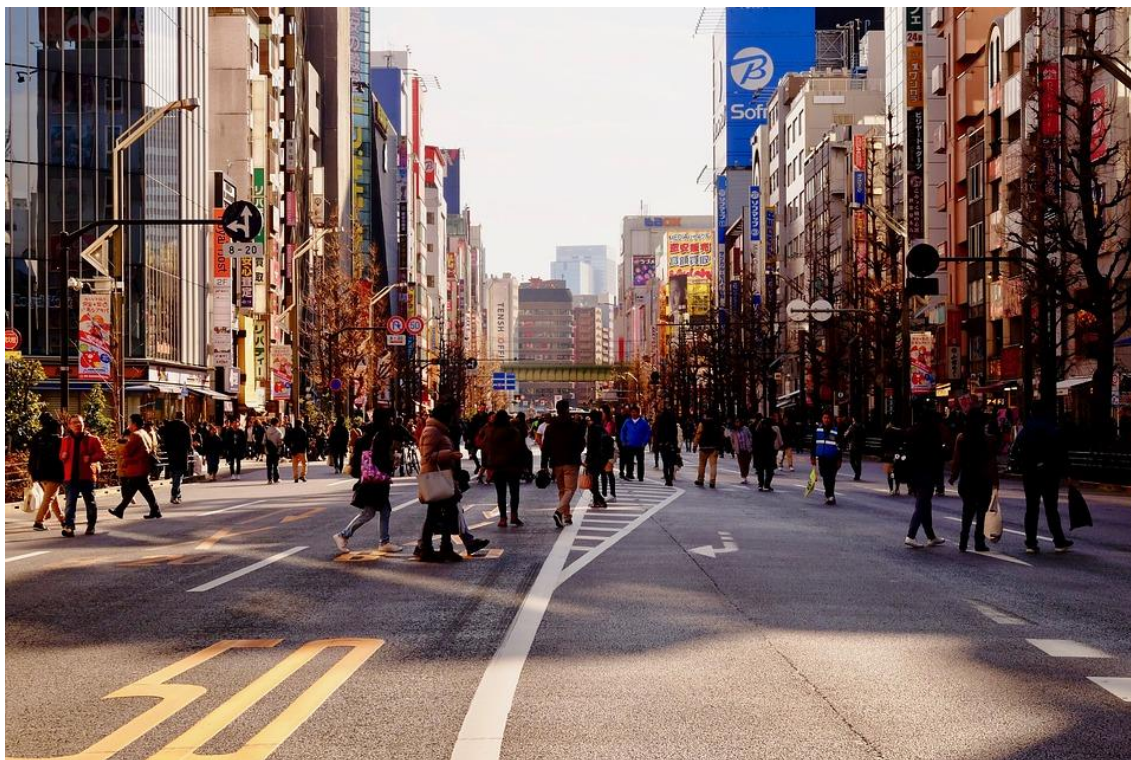


TEORIA SOCIAL EM PÍLULAS - A fenomenologia de Alfred Schütz



Por Gabriel Peters

[Clique aqui para pdf](#)

Os posts da série “TEORIA SOCIAL EM PÍLULAS” oferecem pequenas introduções e comentários críticos sobre perspectivas teóricas influentes nas ciências sociais. Nascidos de notas de aula rearrumadas, os textos pretendem disponibilizar recursos didáticos breves, mas tão sólidos quanto possível, a discentes e docentes da área.

Alfred Schütz e as microssociologias interpretativas

Como início de conversa, mas certamente não como fim, a fenomenologia social de Alfred Schütz pode ser elencada entre as “microssociologias interpretativas”. A designação também inclui o “interacionismo simbólico” de Herbert Blumer (1969) (inspirado no pragmatismo de George Herbert Mead [1934]), a “dramaturgia” sociológica de Erving Goffman (1975), a etnometodologia de Harold Garfinkel (1967; 2018) e todo um conjunto de teorias “neowittgensteinianas” da ação (p.ex., o trabalho de Peter Winch

[1970]). A despeito de suas inegáveis diferenças, tais perspectivas pertencem a uma mesma família teórica devido à partilha de três postulados: a) a ordem social não é um dado estático ou um efeito mecânico, mas um resultado contínuo das condutas de atores habilidosos; b) a riqueza e a variedade das habilidades mobilizadas nas práticas ordinárias do mundo social, características que costumam escapar a um olhar “macroestrutural”, indicam que a elucidação da conduta humana em sociedade não se reduz ao exame de impulsos afetivos e orientações normativas, mas também depende de uma investigação da sua dimensão *cognitiva*; c) o laço entre cognição e prática se manifesta no fato de que um montante significativo dos “estoques de conhecimento” (SCHÜTZ, 1979: 74), “etnométodos” (GARFINKEL, 1967) e fórmulas para “saber prosseguir” (WITTGENSTEIN, 1958: § 151, 154, 155) empregados pelos agentes na existência social cotidiana não passa pelo raciocínio explícito, mas assume a roupagem de um “saber-fazer” tácito, implícito, não discursivo. Uma fatia indispensável da elucidação da vida social promovida por microsociologias interpretativas consiste, portanto, na *explicitação do implícito*, isto é, de orientações de conduta e competências práticas que os atores empregam de maneira tácita. É o caso, para retornar a um exemplo que já demos **aqui e ali**, das detalhadas descrições que Goffman oferece quanto aos “rituais de interação” que realizamos espontaneamente em situações cotidianas da vida social (p.ex., as manifestações de “desatenção civil” em face de estranhos com quem dividimos um elevador (GOFFMAN, 1963: 83).

Situar a fenomenologia de Schütz entre as microsociologias interpretativas faz especial sentido do ponto de vista de seu *impacto* no debate socioteórico do século XX, impacto que se fez sentir sobretudo nas [críticas microsociológicas ao estrutural-funcionalismo parsoniano nas décadas de 1960 e 1970](#). Isto dito, cabe lembrar que Schütz não estava na safra dos teóricos mais jovens que criticaram o parsonianismo por essa época, como Harold Garfinkel (1917-2011) e Erving Goffman (1922-1982). Schütz (1899-1959) era, a bem da verdade, um pouco mais velho do que Parsons (1902-1979). Tendo deixado a Áustria para morar nos Estados Unidos no final dos anos de 1930, pouco após a anexação de seu país de origem pelo regime nazista, ele dialogaria entusiasmadamente, dali em diante, com pensadores estadunidenses – por exemplo, lendo pragmatistas como James e Dewey, trocando cartas com Parsons e inspirando autores mais jovens, como Maurice Natanson. Ainda assim, não sobra dúvida de que os alicerces intelectuais da sua obra remontam principalmente a correntes de pensamento europeias, como as cogitações de

Henri Bergson (1859-1941) sobre a experiência temporal, a sociologia compreensiva de Max Weber (1864-1920) e, para deixar por último a mais profunda das suas influências, a filosofia fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938).

Schütz é comumente apresentado, com razão, como o principal responsável pela introdução sistemática do pensamento fenomenológico nas ciências sociais. Ainda que o filósofo e sociólogo vienense tenha dialogado criticamente com diversas escolas de pensamento, o cerne de sua obra é uma articulação entre **a abordagem sociológica de Weber**, de um lado, e **o programa filosófico da “fenomenologia” elaborado por Husserl**, de outro. A inegável pertença de Schütz ao “movimento fenomenológico” (Spiegelberg, 1972) transparece no fato de que ele lê e se apropria da *verstehende Soziologie* de Weber, assim como dos demais autores com quem dialoga (como Bergson e James), com instrumentos oriundos da fenomenologia. Vejamos a coisa toda mais de perto.

Weber e as sociologias compreensivas

Schütz se fez herdeiro de Weber, assim como de **uma tradição mais ampla nas ciências humanas na Alemanha**, ao emprestar centralidade ao caráter “compreensivo” ou “impregnado de significado” do mundo social. Diferentemente das entidades e mecanismos inanimados estudados pelas ciências da natureza, dirá Schütz, disciplinas como a sociologia lidam com criaturas dotadas de consciência e vida interior, portanto capazes de atribuir significados (inter)subjetivos às suas condutas, às condutas de outros e ao mundo de modo geral. Assim, enquanto a ciência natural pode apreender conexões causais sem fazer quaisquer referências a intencionalidades e representações subjetivas, a sociologia não pode explicar a vida social sem ter acesso, via *interpretação*, aos sentidos (inter)subjetivos que suas entidades constituintes (i.e., os agentes humanos) emprestam a si, aos outros e às suas condições de existência. Eis porque, para ficar somente em dois exemplos, é impossível explicar o abraço apertado de dois amigos que se reencontram sem interpretar o que se passa nas subjetividades de um e outro, ao passo que o movimento de translação de Júpiter em torno do Sol pode ser explicado pela física sem que estados conscientes sejam atribuídos a esses corpos celestes.

(Schütz acredita em “explicação” de abraço? Sim! Como **Weber, ele era um compatibilista** quanto à relação entre “explicação” e “compreensão” [Barber, 2020].)

Ora bolas, perguntaria **um filósofo pós-positivista da ciência**, mas o próprio uso, pela física, de um vocabulário para designar estrelas, planetas, forças gravitacionais etc. não indica que as ciências naturais também trabalham com atribuição e interpretação de significado? Claro! Como bom fenomenólogo, Schütz (1962: 48-49) reconhecia que o contato cognitivo com o mundo é, em ambas as modalidades de ciência, “impregnado de teoria”. No estudo científico da natureza ou da sociedade, como aliás também na experiência de senso comum, a apreensão do real não é mero registro passivo de estímulos observacionais, mas um processo dependente da interpretação simbólica da experiência pelos sujeitos cognoscentes. Por exemplo, mesmo os enunciados mais singulares sobre processos naturais (digamos, "a poça d'água que estava ali evaporou") já pressupõem ideias gerais ou "teóricas" no sentido amplo da palavra (no caso, o que é a substância "água", o que é o processo de evaporação, por que as propriedades da substância "água" incluem sua suscetibilidade à evaporação etc.).

O crucial a lembrar, no entanto, é que os procedimentos cognitivos de seleção e interpretação da realidade nas ciências naturais *são realizados exclusivamente pelos próprios cientistas, não pelos seus objetos* – por exemplo, os cientistas possuem representações sobre o Sol e Júpiter, mas o Sol e Júpiter não possuem representações sobre si próprios...ou, pelo menos, não se sabe se eles as possuem...e, caso eles as possuam, essas representações não desempenham papel nenhum na explicação que cientistas dão do comportamento desses corpos celestes. As ciências sociais, em contraste, se dirigem a uma realidade que *já é pré-interpretada pelas próprias entidades que a constituem*, isto é, *os atores humanos* – assim, diferentemente da colisão de um meteoro com um planeta, digamos, uma guerra não pode ser explicada sem que se saiba das representações que os próprios agentes envolvidos fazem dela.

Nas ciências sociais, portanto, os pesquisadores acessam uma realidade que é, ela própria, permeada por interpretações - no caso, as interpretações levadas a cabo pelos agentes imersos no mundo societário. As interpretações da realidade social pelos próprios atores nela situados não são simples acessórios àquilo que esses agentes fazem, mas estão entre os *motores subjetivos* daquilo que fazem. Assim, se os atores fazem e refazem a realidade social a partir das “compreensões” que têm dela, a elucidação dessa mesma realidade pela ciência social passa pela sua capacidade de *compreender essas compreensões*.

Como compreender as compreensões? Profundamente influenciado pela sociologia de Weber, Schütz dedicou-se a estabelecer fundamentos filosóficos sólidos para a abordagem weberiana, partindo do *exame fenomenológico* dos “**conceitos sociológicos fundamentais**” propostos pelo autor de *Economia e Sociedade*, tais como “ação social” e “sentido subjetivamente visado”. Ancorado em Husserl, mas também nas reflexões de Bergson sobre a experiência temporal, Schütz defendeu que a fenomenologia poderia lançar luz sobre um conjunto complexo de atos mentais que eram simplesmente pressupostos na sociologia weberiana e em outras abordagens interpretativas nas ciências sociais (2018 [1932]).

A leitura a que Schütz submete as categorias weberianas é um ótimo exemplo da extraordinária paciência com que a fenomenologia ilumina aspectos internos de fenômenos que tomávamos por obviedades plenamente conhecidas. Para dar um exemplo que somente arranha a superfície das detalhadas construções schützianas: partindo da ideia weberiana de que a ação social é aquela que, em seu sentido subjetivamente visado pelo agente, se orienta para *outros*, Schütz se debruça sobre esses “outros” para elucidar em pormenor suas diferentes modalidades, tais como predecessores individuais identificados (p.ex., Tiradentes), predecessores abstratos (p.ex., brasileiros na década de 1910), indivíduos contemporâneos identificados (p.ex., o horroroso Bolsonaro), indivíduos contemporâneos abstratos (p.ex., os profissionais de saúde no Brasil contemporâneo) e sucessores - por força abstratos, mas que podem sê-lo em grau maior (p.ex., “as gerações futuras”) ou menor (p.ex., “meus futuros netos e bisnetos”). A paciência de Schütz tem nome: fenomenologia.

Husserl e a fenomenologia

Se, etimologicamente, a palavra “fenomenologia” remete a “estudo dos fenômenos”, o fundador dessa corrente filosófica no século XX, Edmund Husserl, se apressou em definir “fenômeno” como *o que aparece ou é dado à consciência*. Na trilha de seu ex-professor Franz Brentano, ele ancorou a fenomenologia no postulado de que a consciência é *intencional*, no sentido técnico de que toda consciência é consciência *de* algo. O princípio da intencionalidade da consciência mantém-se a despeito das modalidades diversas da experiência intencional (Husserl, 2013: 19), tais como a percepção (p.ex., tenho consciência da cadeira que percebo na minha frente), a lembrança (p.ex., tenho consciência de como eram os rostos das minhas queridas avós), a fantasia (p.ex., tenho

consciência da imagem de um dragão voando pelos céus em uma realidade imaginária) etc.

Husserl atará seu postulado da intencionalidade da consciência ao acento, presente na filosofia moderna desde Descartes e Kant, sobre o caráter *ativo* da subjetividade na constituição dos objetos da sua experiência. Em todos os casos listados acima, os objetos da consciência não são passivamente oferecidos a ela, mas, ao contrário, *ativamente constituídos* como dados conscientes. Paradoxalmente, os complexos atos mentais pelos quais a consciência do sujeito constitui os fenômenos que a ela aparecem são, em larga medida, *infraconscientes* – i.e., obscuros à própria consciência que os realiza.

Um dos motivos pelos quais a fenomenologia se tornará atraente para microssociologias interpretativas é, com efeito, o fato de que estas e aquela frequentemente nos ensinam a respeito do que *já sabemos, mas não sabemos que sabemos*; isto é, do que fazemos, pensamos, sentimos, experienciamos de modo *tácito e implícito*. Por exemplo, assim como aprendo com Goffman sobre a “desatenção civil” que já pratico diante de estranhos em lugares públicos, aprendo com Husserl que, quando meus sentidos percebem apenas parte de um objeto (p.ex., a frente de uma cadeira), minha consciência espontaneamente “preenche” com a imaginação minhas lacunas perceptuais, de modo que eu apreenda o objeto como uma totalidade. Nas palavras de Husserl:

"A existência prática diária é ingênua. Ela é imersão no mundo já-dado, seja pela experiência, pelo pensamento, ou pela valoração. Enquanto isso, todas essas funções produtivas internas da experiência, em virtude das quais as coisas físicas estão simplesmente aí, transcorrem anonimamente. O experienciador não sabe nada sobre elas, e, de modo similar, nada sobre seu pensamento produtivo. [...] Os números, os complexos predicativos de assuntos, os bens, os fins, os trabalhos se apresentam em virtude da performance oculta" (Husserl, 1960: 152-153).

Husserl deu à “experiência ingênua” da vida prática diária um nome que faria longa carreira na filosofia e nas ciências sociais: “atitude natural” (2012: 120). Trata-se do estado de consciência no qual percebemos, interpretamos e vivenciamos o mundo em nossa existência cotidiana, estado marcado pela *suspensão* de quaisquer dúvidas quanto à realidade objetiva desse mesmo mundo (Schutz, 1962: 229). Como a citação acima indica, a crença espontânea na realidade do mundo experimentado pela consciência

contribui para esconder, dessa mesma consciência, seu papel *ativo* na constituição do que ela vivencia: "o experienciador não sabe nada", diz Husserl, sobre seu próprio "pensamento produtivo". Assim, para dar somente um exemplo, quando percebo um gato na rua, experimento essa percepção como simples efeito do mundo externo sobre minha subjetividade, sem me dar conta dos atos complexos graças aos quais minha subjetividade contribui para *produzir minha percepção do gato*. Tais atos incluem, entre outros: o enquadramento implícito de uma criatura específica em uma categoria geral de seres ("gatos"); o contraste ativo que minha mente traça entre o gato como foco explícito da minha percepção, de um lado, e um "fundo" perceptual mais ou menos vago, de outro (p.ex., o muro, a rua, os carros, os demais aspectos da cena urbana na qual o gato aparece); a "síntese passiva" (Husserl, 2013: 117) devido à qual, ainda que eu não perceba pelos meus sentidos o corpo inteiro do gato (p.ex., não vejo sua barriga), apreendo, pelo complemento espontâneo da minha imaginação, o gato como um todo (p.ex., suponho imediatamente que o gato tem uma barriga, para dar uma ilustração simplificada que talvez fizesse o pobre Husserl se revirar no túmulo).

Para recuperar tais atividades implícitas da consciência que possibilitam a "atitude natural", Husserl (2013: 6) advogará o método filosófico que ele chama de "redução fenomenológica" ou *epoché*. Como passo preparatório para a descrição pormenorizada dos atos mentais pelos quais a consciência constitui os conteúdos da sua experiência, deve-se partir de uma "colocação do mundo entre parênteses", isto é, de uma suspensão provisória de questões epistemológicas quanto à realidade objetiva de tais conteúdos (p.ex., será que as pessoas - ou os gatos - que percebo no mundo ao meu redor realmente existem independentemente da representação consciente que faço delas?).

Diferentemente dos sentidos mais frouxos de "fenomenologia" como catálogos de experiências vividas^[1], o projeto fenomenológico de Husserl acalentava a *ambição teórica de descrever as estruturas básicas da experiência consciente*, como a corporeidade, a percepção, a temporalidade, a espacialidade, a intersubjetividade e assim por diante. Por exemplo, diversamente de um relato literário da percepção de um objeto particular, a fenomenologia husserliana, seguindo um caminho "transcendental" no sentido kantiano, pergunta-se pelas *condições de possibilidade de toda e qualquer percepção sensorial*. De modo análogo, diferentemente de uma narrativa particular do meu encontro com Fulano, a fenomenologia procura descrever as características

universais de qualquer *experiência da intersubjetividade*. Fazendo o mesmo, enfim, no que tange à **corporeidade**, à intencionalidade, à temporalidade, à espacialidade, à **autoidentidade** etc., a empreitada fenomenológica busca extrair, das modalidades particulares de tais experiências, suas formas “essenciais” ou “eidéticas” (Husserl, 2006).

O postulado da intencionalidade da consciência foi frequentemente tomado, por autores tão diversos quanto Bourdieu (2001: 62) e Lyotard (2008), como um caminho de superação do solipsismo cartesiano, o qual seria substituído por um modelo da consciência como entrelaçada com o mundo “desde sempre”. A afirmação vale, na verdade, sobretudo para os escritos tardios em que Husserl desenvolveria sua ideia do “mundo da vida” (2012: 83-154), não à toa um conceito destinado, graças à mediação decisiva de Schütz, a ser uma presença marcante nas ciências sociais do século XX. Isto dito, grande parte dos textos saídos da pena de Husserl, em vez de sublinharem o entrelaçamento originário da subjetividade com o mundo, seguem a trilha de um cartesianismo radical, de saída ancorado no procedimento metodológico da “*epoché*”. Nesse sentido, a retirada dos parênteses em que o mundo exterior à consciência havia sido colocado pela redução fenomenológica terminou cabendo menos ao fundador da fenomenologia do que aos defensores pós-husserlianos de uma *fenomenologia existencial*, como Martin Heidegger (2006 [1927]) e Maurice Merleau-Ponty (2002 [1945]). Uma virada existencial na fenomenologia começava, segundo estes autores, pelo postulado anticartesiano de que a subjetividade só pode ser elucidada em termos de sua *imersão originária* no mundo:

“Ao dirigir-se para...e apreender, a presença [Dasein] não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença já está sempre 'fora', junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto” (HEIDEGGER, 2006: 109).

“...o que se quer dizer quando se diz que não há mundo sem um ser no mundo? Não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2002: 579).

Embora Schütz tenha permanecido mais fiel a Husserl do que a qualquer dos fenomenólogos pós-husserlianos, sua tentativa de mobilizar a fenomenologia como fundação filosófica das ciências sociais pode ser situada nesse mesmo movimento amplo

pelo qual o pensamento fenomenológico passou “da essência à existência” (Giddens, 1993: 32). Os atos de consciência que mais interessam à fenomenologia de Schütz, a saber, aqueles envolvidos nas atividades e experiências cotidianas do membro ordinário do mundo social, são precisamente aqueles tutelados pela “atitude natural” em que a subjetividade toma tal mundo em que está imersa como indubitavelmente existente.

A subjetividade no mundo social

Vamos, então, ao essencial. De acordo com a abordagem fenomenológica do mundo social que Schütz desenvolveu ao longo de sua carreira (1962; 1970; 1972; 1976; 1979; 1996; 2011; 2018), a conduta em sociedade é capacitada por *estoques de conhecimento* “à mão”. Por meio de tais estoques, os atores humanos conferem sentido e inteligibilidade às entidades e situações que encontram no mundo (1962: 7-19; 1972: 83-86; 2011: 136-151). Os conhecimentos empregados pelos agentes em suas experiências na vida social são primordialmente *pragmáticos*, isto é, tutelados pelos interesses e propósitos que impulsionam suas condutas ordinárias – interesses e propósitos que compõem o que Schütz chama de “sistema de relevâncias” (1962: 284; 1979: 110-115; 2011: 93-136). O procedimento cognitivo fundamental pelo qual o ator atribui significado aos contextos de seu “mundo da vida” partilhado com outros consiste, continua Schütz, na *tipificação* (1976: 37-56; 1979: 115-120). Como sugere a palavra, a interpretação dos cenários, objetos e pessoas particulares que o ator encontra em seu trânsito pela vida social envolve seu enquadramento em *tipos* abstratos (p.ex., “professora”, “guarda de trânsito” e “padre” para tipos de agentes ou “aula”, “blitz” e “missa” para categorias de situação social). A vigência prática da ordem social no cotidiano se baseia no caráter intersubjetivamente *partilhado* de tais tipificações, em virtude das quais os atores podem co-ordenar suas condutas de maneiras inteligíveis e previsíveis uns para os outros.

Assim, a própria continuidade da ordem social através de ações ordinárias se ancora nos “estoques de conhecimento” pelos quais os atores, segundo as palavras clássicas de William Thomas, “definem situações” sociais de ação e interação. “Definições de situação” socialmente compartilhadas como “aula”, “blitz” e “missa” não são simples nomes exteriores dados a cenários de interação. Ao contrário, é graças a tais definições partilhadas que os agentes são capazes de *produzir e coordenar* suas ações em tais cenários, seguindo os “roteiros interacionais” associados às respectivas situações socialmente definidas. “Funeral” e “festa”, por exemplo, não são meras descrições

externas do que acontece quando as pessoas se portam de maneira contida e séria, em um caso, e de modo alegre e expansivo, no outro. O inverso procede: são as definições partilhadas das situações sociais “funeral” e “festa” que explicam o *porquê* de os atores se portarem de modos discrepantes naqueles contextos distintos. Como é possível, para dar outro exemplo cotidianíssimo, que um indivíduo possa entrar em um ônibus no qual ele jamais esteve e ocupado por pessoas que ele jamais conheceu, mas ser capaz, ainda assim, de estabelecer uma interação ordenada e previsível com o cobrador? Justamente graças ao fato de que passageiro e cobrador, embora estranhos entre si como indivíduos empíricos, lançam mão de um *saber partilhado* quanto à *tipificação da situação* em que se encontram (i.e., uso de transporte público) e às *tipificações de papéis sociais* nela envolvidos (i.e., usuário e cobrador).

Em suma, dando seu próprio acento “cognitivista” ao que **Parsons chamara de “problema da ordem”**, Schütz mostra que *uma ordem social de atividades práticas observáveis* depende de *uma ordem simbólico-cognitiva* - isto é, de maneiras de dar inteligibilidade ao mundo e de se orientar em relação a ele que sejam, em larga medida, partilhadas entre as subjetividades individuais dos atores engajados naquelas atividades. Um modo mais conciso de dizer o mesmo, de quebra prestando homenagem a dois famosos ex-alunos de Schütz (Berger; Luckmann, 1985), é afirmar que a *construção da realidade social* (i.e., a continuidade cotidiana da sociedade por intermédio da atividade prática) depende de uma certa *construção social da realidade* (i.e., da partilha intersubjetiva de esquemas cognitivos pelos quais o mundo adquire sentido e inteligibilidade de maneiras suficientemente similares para os membros daquela sociedade).

Por que “suficientemente similares”? Ao sublinhar que estoques de conhecimento, esquemas de tipificação e definições de situação são socialmente partilhados, Schütz não pretende dizer, é claro, que todos os atores imersos em um contexto interacional o vivenciam *exatamente* da mesma maneira. Por óbvio, uma mesma aula pode ser experienciada muito distintamente conforme os estados de humor dos seus diferentes alunos – o entusiasmo de uns, digamos, contrastando com o tédio de outros. Ainda que um médico e um leigo concordem quanto a estarem diante de uma radiografia, para dar outra ilustração, o conhecimento especializado do primeiro propicia a ele perceber na radiografia coisas imperceptíveis ao leigo (Chalmers, 1993: 51). Quando o mesmo

médico leva seu carro à oficina mecânica e lá abre o capô do seu veículo, sua percepção do motor é bem menos precisa e multifacetada do que aquela do mecânico. E assim por diante...Longe de negar tais diferenças na experiência individual, a ideia de “partilha intersubjetiva” das definições de situação destaca apenas que elas são *suficientemente semelhantes para todos os propósitos práticos* – retornando ao primeiro exemplo, tanto o aluno empolgado quanto o aluno entediado concordam quanto ao fato de estarem em uma “aula”, quanto ao papel social de “estudante” que ocupam na situação, quanto a quem desempenha ali o papel de “professor” etc. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para a interação entre o médico e o seu paciente ou entre o mecânico e seu cliente.

Realidades múltiplas

As considerações schützianas sobre a diversidade de situações em que os atores transitam no mundo social se atrelam a uma **descrição fenomenológica** do que ele denomina, inspirado no conceito de “subuniversos” de William James, de “realidades múltiplas” (SCHÜTZ, 1962: 207-259; 1979: 241-260). Como fenomenólogo que se respeita, quando trata de modalidades múltiplas de situação social como “aulas”, “festas”, “missas” e “funerais”, Schütz reconhece que essa multiplicidade não existe apenas no domínio público de práticas observáveis. Ela também depende, no âmbito da subjetividade do membro ordinário do mundo social, de uma variedade correlata de *tensões de consciência* (p.ex., tensão baixa no momento relaxado de descanso com a família, tensão alta na resposta a um inquérito policial), *estilos cognitivos* (p.ex., estilo fantasioso e imaginativo no contar histórias para os filhos, estilo atento à consistência lógica nas respostas a um juiz), *sistemas de relevância* (p.ex., uma orientação lúdica em um encontro entre amigos, uma orientação séria ou mesmo grave em um encontro profissional); em suma, de uma multiplicidade de *estados subjetivos* (p.ex., os estados globais e difusos de experiência associados às situações de reunião de trabalho, intimidade familiar etc.). A pluralidade de formas de conduta e interação no mundo social se associa, portanto, a uma pluralidade *interna* à subjetividade que tem de agir neste mundo. Como mostrou o documentário de **Hermílio Santos**, o próprio Schütz, durante a maior parte da sua trajetória profissional, levava uma “vida dupla” de bancário diurno e filósofo noturno (ver também Barber, 2004). O autor estava mais do que aparelhado, assim, para notar que diferentes cenários sociais ensejam diferentes “atmosferas de experiência”, as quais não deixam de fazer parte de nossos estoques de conhecimento.

Saber a diferença entre uma festa e um enterro, por exemplo, não é somente estar de posse de um estoque de conhecimento “experiencialmente neutro” sobre uma e outra situação social (p.ex., um saber estritamente intelectual de que uma conduta alegre e expansiva é considerada desrespeitosa no enterro, porém socialmente tolerada e até encorajada quando se está em uma festa). O conhecimento daquela diferença entre situações sociais envolve o que o filósofo Thomas Nagel [1974] chamaria posteriormente de “*what it is like*”: possuir um senso experiencial difuso, globalmente vivido, de *como é estar* em uma festa ou em um funeral (ou em uma aula...ou em uma missa...ou em uma blitz etc.). A atitude experiencial global do mesmo indivíduo em relação ao mundo se transforma significativamente, assim, a depender das múltiplas “realidades” em que ele se encontra imerso. As tonalidades afetivas e habilidades cognitivas envolvidas na **interação lúdica de um indivíduo com seus filhos**, por exemplo, são bastante distintas daquelas que o mesmo indivíduo ativa, em um único dia, em uma reunião de trabalho com o chefe, no *happy hour* descontraído com os amigos, no mergulho em um seriado ficcional antes de dormir e, finalmente, no **sonho que ele sonha** ao cair nos braços de Morfeu.

Isto dito, Schütz sublinha que nem todas essas “realidades” se apresentam à subjetividade com a mesma força e durabilidade. O mundo prático da vida social cotidiana, no qual trabalhamos e interagimos a sério com outros agentes, tende a se impor a nós como realidade máxima ou “suprema” (*Paramount Reality*). Frente à “realidade suprema” do “mundo da vida”, o mundo que o senso comum toma como real, esferas experienciais como sonhos, narrativas ficcionais ou êxtases religiosos existem como “províncias finitas de significado”. Por que “províncias finitas”? Porque podemos “emigrar” para tais domínios de experiência alternativos à existência cotidiana somente por períodos limitados, antes de retornarmos, uma vez mais e sempre, à realidade suprema do mundo da vida: o mergulho no subuniverso ficcional do romance é interrompido pela ligação importante de um colega de trabalho; o sonho cessa abruptamente devido ao toque do despertador, avisando que é hora de deixar as crianças na escola; o mundo material partilhado com outras pessoas, o mesmo que havia parecido distante e irreal no momento da oração religiosa matinal, logo se impõe como realidade incontornável quando entramos no ônibus lotado; e por aí vai...

Afirmar que a realidade suprema do mundo da vida *se impõe* à nossa experiência significa sustentar, então, que ela não aparece a nós como uma “hipótese” que teríamos o luxo

cognitivo de aceitar ou rejeitar. Ao contrário, ela nos fornece o próprio critério, tido por óbvio e autoevidente (“*taken for granted*”, na expressão que Schütz adora), *a partir do qual* distinguimos entre o que é mais e menos real (Schütz, 1967: 231). Eis a deixa para que Berger e Luckmann desenvolvam a tese da “construção social da realidade” (Berger; Luckmann, 1985), das mais famosas – **embora frequentemente mal compreendidas** – nas ciências sociais.

Em direção à etnometodologia

Trabalhada por Schütz em conexão com a ideia de "realidades múltiplas", concepções similares de um “ator plural” despontariam em uma variedade de abordagens na sociologia contemporânea, tais como, para dar só um exemplo, o disposicionalismo pós-bourdieuiano de Bernard Lahire (perspectiva que Priscila Coutinho apresenta brilhantemente aqui). A menção à perspectiva disposicionalista de Lahire serve também para sinalizar que, quanto ao tema do ator plural, o “mentalismo” (RECKWITZ, 2002: 247) de Schütz é frequentemente torcido na direção de uma ênfase mais radical na ação como *prática*, isto é, como desempenho de um agente corpóreo em interação pública com outros agentes, objetos e práticas observáveis na sua realidade social circundante. Um dos autores mais influentes para essa inflexão “praxiológica” na teoria da ação foi o estadunidense Harold Garfinkel (1917-2011), fundador da etnometodologia.

A próxima pílula é sobre o dito cujo.

Te espero lá.

P.S. 1: Como uma apresentação didática das teses schutzianas que se revelaram mais influentes na trajetória subsequente da teoria social no século XX, a presente pílula apenas arranha a superfície do edifício detalhado (tremendamente, pacientemente, cansativamente detalhado) de construções conceituais da sociologia fenomenológica de Schütz. Tais construções desembocam, como mostrou **Daniel Cefäi em um livro magnífico (1998)**, em uma "antropologia filosófica" no sentido lato da expressão, isto é, em uma concepção geral da condição humana.

P.S. 2: Uma discussão um pouco mais detalhada, embora bem mais prolixa, sobre a contribuição de Alfred Schütz à teoria social está aqui.

NOTAS

[i] Husserl não foi o criador do termo “fenomenologia”, expressão que já aparecera em diversos escritos em alemão desde o século XVII – com maior destaque, provavelmente, na *Fenomenologia do espírito*, obra famosa de Hegel terminada nos primeiros anos do século XIX. Como a última coisa que desejo fazer aqui é enroscar a complexidade do pensamento de Husserl na complexidade do pensamento de Hegel, direi apenas o seguinte: ainda que haja um núcleo comum de sentido na ideia de fenomenologia como caracterização da “experiência da consciência” (Hegel, 2003: 81), Hegel utiliza a noção em uma moldura *holista* e histórico-teleológica (“Fenomenologia do Espírito” é, grosseirissimamente falando, o nome hegeliano para “História da Humanidade”). Tal moldura o coloca a muitas léguas filosóficas de distância da espécie de neocartesianismo orgulhosamente advogado por Husserl (2013). Seja como for, o fundador da fenomenologia como corrente filosófica no século XX descreveu o território a ser desbravado por sua filosofia como um “continente infinito”. Graças às milhares de páginas escritas pelo próprio Husserl e por outros luminares da fenomenologia no Novecentos, a expressão “continente infinito” chega perto de retratar o próprio *corpus* de textos que compõem o legado fenomenológico. No mais, o “movimento fenomenológico” (Spiegelberg, 1972) se espalhou não só pela filosofia como também por diversos outros domínios de pesquisa, os quais incluem a **psiquiatria**, a teoria literária e, claro, a sociologia. Para além dos sentidos técnicos que a noção de “fenomenologia” recebeu nas obras de filósofos como Husserl, Heidegger, Jaspers, Beauvoir, Sartre ou Merleau-Ponty, o termo veio a circular com o sentido mais frouxo de “descrição da experiência subjetiva”. Eis porque, por exemplo, mesmo psiquiatras sem maiores inclinações filosóficas podem falar na “fenomenologia” do transtorno bipolar para se referirem a descrições da experiência desse transtorno, assim como psicólogos podem mobilizar a expressão, com significado idêntico, na referência a experiências emocionais: uma “fenomenologia da raiva”, digamos, seria uma descrição dos aspectos subjetivamente entrelaçados que compõem a experiência da raiva, tais como a valência negativa do afeto raivoso (i.e., seu caráter desagradável a quem o sente), seus componentes cognitivos (p.ex., a ideia de que algo ou alguém prejudicou o indivíduo injustamente), as sensações físicas a ele associadas (p.ex., contração dos músculos) e assim por diante. Na medida em que a descrição detalhada da experiência envolve, com frequência, explicitar no discurso certas vivências com as quais estamos intimamente familiarizados, mas que teríamos dificuldade de

expressar em palavras (p.ex., a experiência de apaixonar-se ou de achar alguma coisa engraçada), não surpreende que exercícios talentosos de fenomenologia, pensada nesse sentido mais ecumênico, provenham não só de trabalhos filosóficos *stricto sensu*, mas também de textos literários. Aliás, também não admira que autores propensos a transitar fluentemente entre a prosa filosófica e a escrita literária, como Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre, exibam profunda simpatia pela fenomenologia.

REFERÊNCIAS

BARBER, M. **The participating citizen: a biography of Alfred Schutz**. New York: State University of New York Press, 2004.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BLUMER, H. **Symbolic interactionism: perspective and method**. New Jersey: Prentice-Hall, 1969.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

CEFAÏ, D. **Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz: naissance d'une anthropologie philosophique**. Paris/Genève: Librairie Droz, 1998.

CHALMERS, A. **O que é ciência afinal?**. São Paulo, Brasiliense, 1993.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Vol.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

_____. **O processo civilizador**. Vol.2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

GARFINKEL, H. **Studies in ethnomethodology**. Nova Jersey, Prentice-Hall, 1967.

_____. **Estudos de etnometodologia**. Petrópolis: Vozes, 2018.

GOFFMAN, E. **Behavior in public places**. New York: Free Press, 1963.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2003. 2a ed.

HUSSERL, E. **Experience and judgment**. Evanston: NorthWestern University Press, 1973.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013

LYOTARD, J.F. **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

MEAD, G.H. **Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist**. Chicago: Chicago University Press, 1934.

NAGEL, E. What it is like to be a bat? **Philosophical Review**, v.83, n.4, 1974.

PETERS, G. Admirável senso comum: agência e estrutura na sociologia fenomenológica. **Ciências Sociais Unisinos**. V.47, n.1, 2011. [\[http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/1046\]](http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/1046)

RECKWITZ, A. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. In: **European Journal of Social Theory**, V.5, n.2, 2002.

SCHÜTZ, A. **Collected papers I: the problem of social reality**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

_____. **Collected papers III: studies in phenomenological philosophy**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

____ . **Phenomenology of the social world**. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

____ . **Collected papers II: studies in social theory**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

____ . **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979.

____ . **Collected papers IV**. Berlin: Springer, 1996.

____ . **Collected papers V: phenomenology and the social sciences**. Referência, Springer, 2011.

____ . **A construção significativa do mundo social**. Petrópolis: Vozes, 2018.

SCHÜTZ, A.; LUCKMANN, T. **The structures of the life-world**. London: Heineman, 1974.

WINCH, P. **A ideia de uma ciência social**. São Paulo, Editora Nacional, 1970.

Para citar este post:

PETERS, Gabriel. Teoria Social em Pílulas: A fenomenologia de Alfred Schütz. *Blog do Labemus*, 2020. [publicado em 20 de agosto de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/08/20/teoria-social-em-pilulas-a-fenomenologia-de-alfred-schutz-por-gabriel-peters>