

Alfred Schütz & Jürgen Habermas: aproximações teóricas

Ireno Antônio Berticelli*

Resumo: Os dois pensadores, objeto deste estudo, exercem grande influência, hoje, nos meios educacionais. É muito grande o volume de pesquisas que se valem de suas teorias. O artigo pretende contribuir para que professores e estudantes, sobretudo na área educacional, possam avaliar a interdependência teórica de ambos, tendo em vista que esta correlação é muito pouco notada quando, de fato, muitos dos pressupostos filosóficos e sociológicos de Schütz se tornaram decisivos para Habermas e ele, na verdade, não oculta isto em seus estudos. Trata-se de dar a sentir como a fenomenologia que remonta a Husserl atravessa os nossos tempos com ajustes e modificações e sob novas empostações teóricas e como continua sendo produtiva.

Palavras-chave: Filosofia da educação - Fenomenologia - Teoria da ação comunitária

Abstract: This article deals with two important philosophers who are of great influence among educators nowadays, Schütz and Habermas. The article aims to demonstrate, particularly for teachers and students of the education field, the theoretical interdependence between both thinkers. We hold the view, not always perceived by specialists in the area, that a great number of Schütz philosophical and sociological arguments have been decisive for Habermas thought. Actually, a fact recognized by Habermas himself. The article points out, as well, how Phenomenology, since Husserl's time, remains a rich, influential and productive philosophical thought, even when adapted or proposed within a new theoretical profile.

Keywords: Philosophy of education - Phenomenology - Communicative action theory

Introdução

Qualquer tentativa de aproximar o pensamento de algum autor com o de Jürgen Habermas deve partir do pressuposto de que o método de

* Professor da Universidade do Oeste de Santa Catarina – UNOESC

habermasiano se caracteriza pela reconstrução: é um método reconstrutivo. Este será o nosso pressuposto inicial básico. Habermas estabelece constantes interfaces com um grandíssimo número de autores, ou seja: busca estabelecer o maior número possível de interconexões com o pensamento circundante não só para fundamentar seu próprio pensamento original senão que, também, para fazer a crítica reconstrutiva. Portanto, a aproximação com o pensamento de Alfred Schütz é uma entre inúmeras interfaces estabelecidas por Habermas em sua extensa e eruditíssima obra. Aliás, a erudição o caracteriza. O domínio e as fronteiras de suas incursões intelectuais são vastíssimos. Ou, como disse Thomas McCarthy (1987): “Mais que qualquer outro pensador contemporâneo, Jürgen Habermas conseguiu integrar a crítica da racionalização numa reconstrução do projeto da modernidade”² (p.9-10). E essa integração seria impossível, ou muito parcial, se não se fizesse pelo compulsar da obra do maior número de autores possível, até mesmo para os não ignorar em seus méritos (ou pelo reverso: para fazer a crítica de seus possíveis deméritos). Trata-se, como diz o mesmo autor, de “um mestre, o mesmo em extensão que em profundidade” (*Ibidem*, p. 14). Bem por isto, na abordagem, sobretudo de sua teoria principal, a *teoria da ação comunicativa*, Habermas se estende significativamente sobre o pensamento e obra de Alfred Schütz. E, sempre fiel a seu método, Habermas examina a obra, aborda o pensamento com extremo critério de justiça e depois, de conformidade com suas convicções, faz-lhe a crítica de forma reconstrutiva, na justa medida em que o pensamento do interlocutor contribui e deixa de contribuir para o ponto de vista teórico e/ou prático que sustenta.

Isto posto, optamos pelo método reconstrutivo ao fazer a aproximação entre o pensamento de Habermas e de Schütz, consciente de que nos depararemos com a mesma situação (e em maior desvantagem) que o próprio McCarthy “diante de alguém que parece mover-se tão livremente na rarefeita atmosfera das idéias gerais e que entende a teoria social em termos tão amplos, que praticamente abraça todo o espectro do conhecimento sistemático que temos sobre o homem” (*opus cit.*, p. 12). Mas o objeto de nosso estudo não permitirá que nos percamos no *mare magnum* dos conhecimentos habermasianos. Tampouco Schütz nos proporcionará tal problema. Nosso objeto de estudo é a interface que Habermas estabelece com o pensamento de Schütz. Nosso objetivo

será o de buscar entender a fenomenologia de Schütz em suas apropriações sociológicas, sobretudo na Etnometodologia, em confronto com as apropriações e crítica feitas por Habermas. Este será o universo restrito em que nos moveremos, dentro da amostra constituída por algumas obras de Habermas em que aborda o pensamento de Alfred Schütz (as que julgamos mais significativas para nosso objetivo específico).

1. Schütz e a sociologia fenomenológica

Alfred Schütz é o criador da sociologia fenomenológica.

De acordo com o que nos informa Coulon (1995), Alfred Schütz (1899-1959) se formou em ciências sociais na Universidade de Viena no início do presente século. Advogado em Viena, escreveu, em 1932 uma obra sobre a fenomenologia do mundo social³ em que busca uma forma explicativa para a interação social e a intercompreensão. Foi fortemente influenciado por Max Weber e Edmund Husserl (Delas & Milly, 1997). A originalidade de Alfred Schütz consiste em ter criado condições teóricas para um entendimento fenomenológico do social, a partir da experiência cotidiana. Criou a sociologia fenomenológica que propiciaria bases para novos desdobramentos tais como os da Etnometodologia a que já nos reportamos. Nesta ótica, como esclarece em *Le chercheur et le quotidien*, “a sociologia é uma hermenêutica da ação social” (Schütz, 1987, *apud* Delas & Milly, 1997, p. 299). Trata-se, pois, de uma sociologia interpretativa, dado seu caráter hermenêutico, pela busca de sentido. Mas seu ponto de partida é a reflexão sobre Max Weber, como bem o lembra Coulon (1995, p. 10). O que o torna original, porém, é sua aproximação a Edmund Husserl, mais precisamente, à sua fenomenologia.

Sua atuação maior se dá nos Estados Unidos, para onde se mudou definitivamente em 1939. É importante que se diga isto, pois realizará notáveis parcerias naquele país, tais como com Peter Berger e Thomas Luckmann.

Na trilha do pensamento de Weber, Schütz desenvolve o sentido de *verstehen* com o sentido de **compreender**, em contraste com o *verstehen* weberiano em sentido de **explicar**: *erklären* “que se refere ora ao conhecimento do senso comum, ora a um método específico das ciências sociais” (Coulon, *opus cit.*, p. 11). *Verstehen* é uma ação que traduz bem o processo hermenêutico. E Schütz desenvolverá o **compreender** como um modo original de estudar os fenômenos sociais⁴

sem, contudo, se afastar de Weber no que concerne ao “sentido da ação”, com o recurso da “interação”, através da qual se torna possível o acesso à ação do outro. Os conceitos de **intercambiabilidade** e **tipicidade** são fundamentais. “A tipicidade é um conjunto de esquemas interpretativos que caracterizam nosso conhecimento familiar e comum das coisas percebidas pelo viés de interesses e de sentidos comuns”. E a tipicidade deve ser entendida não como o “tipo-ideal” weberiano mas como “produto de uma concepção do mundo por parte dos atores” (M. Lallement, *Histoire des idées sociologiques*, in Dellas & Milly, *opus cit.*, p. 299).

Interesse e senso comum são, pois, as instâncias em que se podem tornar conhecidos os sentidos da ação dos atores, via intercambiabilidade, intersubjetividade. Estes conceitos estão em perfeito acordo com o “revelar-se” fenomenológico, esta relação diferente entre sujeito e objeto (diferente daquela do positivismo, por exemplo)⁵. Com *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, de 1932, Schütz fundou a sociologia fenomenológica. Para esta, importa o sentido que os indivíduos ou os grupos dão à sua ação nas práticas cotidianas.

A sociologia fenomenológica dá uma guinada tão decisiva em relação à sociologia quanto a fenomenologia em relação à filosofia: abandona a idéia de inacessibilidade à coisa em si (tradição inaugurada por Kant, que afirma o único acesso, ou seja, ao fenômeno e não ao númeno). Transcrevemos um texto de Schütz que, embora um tanto extenso, se justifica por ser muito esclarecedor de um modo diferente de pesquisar em sociologia:

Aquele que estuda o mundo social não se encontra diante de uma escolha inexorável: seja aceitar o ponto de vista subjetivo mais restrito e estudar, por conseguinte, os motivos e os pensamentos que existem no espírito do ator; seja limitar-se a descrever o comportamento aparente e admitir o princípio behaviorista da inacessibilidade do espírito do Outro e mesmo da não-verificabilidade de sua inteligência. Uma outra atitude fundamental é possível [...]. Ela volta a aceitar ingenuamente o mundo social com todos os alter ego e instituições que se encontram como um universo significativo para o observador, cuja única tarefa científica consiste em descrever e em explicar as experiências que ele mesmo e seus observadores podem realizar. [...]. Que significa o mundo social para mim observador? [...]. Que significa o mundo social para o ator tal como o observamos nes-

te mundo e o que ele quis significar por seu agir? [...] Nós podemos sempre voltar-nos em direção ao homem esquecido das ciências sociais, em direção ao ator cujo fazer e sentir se encontram no fundo de todo o estado de espírito que o incitou a adotar as atitudes específicas em relação a seu ambiente social. (Schütz, 1984, apud Delas e Milly, opus cit., p. 298)

Vários pontos merecem alguma reflexão: a) “aquele que estuda o mundo social não se encontra diante de uma escolha inexorável”. Esta afirmação é inovadora. O que é mais inexorável que os “fatos” científicos da pesquisa tradicional? Diante deles o pesquisador sempre teve que se curvar, sem alternativa. “Fatos são fatos!” ou, “Contra fatos não há argumentos”, como se fatos não pudessem ser produzidos, construídos e “naturalizados”. Este é o espírito da pesquisa tradicional; b) “... aceitar o ponto de vista subjetivo mais restrito e estudar ... os motivos e os pensamentos que existem no espírito do ator” - eis a nova postura fenomenológica do pesquisador. A subjetividade retoma um lugar de sentido e significação na pesquisa. “Uma outra atitude fundamental é possível ... aceitar ingenuamente o mundo social com todos os *alter ego* e ... que se encontram como um universo significante para o observador...”. A subjetividade reencontra seu valor como reveladora de significação; c) Deve-se assinalar a adoção do método fenomenológico: um método descritivo e explicativo (“... o observador, cuja única tarefa científica consiste em descrever e em explicar as experiências que ele mesmo e seus observadores podem realizar”); d) A redescoberta do “homem esquecido” como ator, ou seja, o homem com sua subjetividade que ultrapassa a mera objetividade e positividade.

Este é um modo inovador de dar sustentação teórica à pesquisa sociológica.

Não é objetivo deste estudo aprofundar especificamente a teoria de Schütz. Estes esclarecimentos se prestam a nos fornecer alguns parâmetros que ajudarão a entender a discussão conduzida por Habermas em relação ao pensamento desse pensador. Contudo, não fazem, nem de longe, jus ao notável pensamento do autor⁶. Muitos conceitos ligados ao pensamento de Schütz serão explicitados e discutidos ao fazermos as interfaces com o pensamento de Habermas, onde ele mesmo, de acordo com suas obras, julgou serem produtivas.

2. A sociedade como construção social do mundo da vida cotidiana

Grande parte da obra de Habermas e certamente a mais significativa se constitui num empenho de grandes proporções na busca do entendimento humano traduzido na reconstrução do projeto da modernidade. No embate entre modernidade e pós-modernidade Habermas busca a via intermediária da possibilidade do acordo. “A obra de Habermas pode ser considerada como um persistente esforço por repensar - a fundo - a idéia da razão e a teoria de uma sociedade democrática nela baseada” (McCarthy, 1987, p. 10). Uma das constantes, na obra de Habermas é a busca de uma saída para não cair no niilismo, via mundo da vida (*Lebenswelt*), uma vez que o mundo do sistema não a oferece. Este contraponto entre mundo da vida e mundo sistema se constitui uma luta permanente sustentada por Habermas, na busca do acordo possível, sem a dominação, livre da prepotência, via melhor argumento, sem constrangimento.

Não estranha, pois, que Habermas busque a interlocução com Schütz, em sua luta pela reconstrução de um mundo racional que não ignore o cotidiano próximo da vida real sem, por outro lado, abandonar o rigor da argumentação, invocando o pensamento de todos quantos possam contribuir para este gigantesco intento.

Ao discutir a teoria dos três mundos de Popper (a) mundo dos objetos físicos ou dos estados físicos; b) o mundo dos estados de consciência ou dos estados mentais e c) o mundo dos *conteúdos objetivos de pensamento*, em especial o pensamento científico e o pensamento poético e das obras de arte), Habermas se reporta às abordagens de I. C. Jarvie à “sociologia fenomenológica do conhecimento, inspirada por Alfred Schütz, a qual entende a sociedade como uma construção social do mundo da vida cotidiana, uma construção que é resultado dos processos de interpretação dos sujeitos agentes e que se coagula em objetividade”, conforme se constata na obra *A construção social da realidade* de Berger e Lückmann (1976). Em uma nota de rodapé (nota 1 p. 36), Berger e Lückmann lembram que a obra supracitada faz amplo uso das idéias construídas em conjunto entre Schütz e Lückmann, numa obra intitulada *Die Strukturen der Lebenswelt*, pelo que não fazem referências bibliográficas a ela. Portanto, a sociologia fenomenológica já estava teoricamente delineada em *Strukturen der Lebenswelt* (*Estruturas do mundo da vida*) a que Habermas se refere. Os “sujeitos agentes” se tomam um conceito de subjetividade onde se deve buscar o conhecimento não menos científico que nas coisas objetivas (fatos, quantida-

des etc.). Percebe-se em Habermas a preocupação de buscar, como já acentuamos, saídas pelo mundo da vida para os fracassos da racionalidade no mundo do sistema. A esse mundo (o da vida), Habermas qualifica de “mundo mental ‘brando’”, em oposição ao “mundo ‘duro’”, utilizando conceitos de Jarvie (1972, p. 133, *apud* Habermas, 1988 I, p. 116). Mas a especial **qualidade** que nos oferece esse mundo (âmbito, realidade) complexo é de contemplar “membros que se encontram em um processo perpétuo de autodescobrimento e autogeração” diz, ainda, Jarvie (*Idem*). De fato, esta é um instância de riqueza, de complexidade máxima: o mundo da vida em que, nos atores vivos, Schütz encontra o testemunho também vivo que se torna objeto pertinente de ciência, quando entre atores e pesquisador se estabelecem relações intercomunicativas, intersubjetivas.

Ficam, agora, bem claros os motivos pelos quais Schütz vem ao encontro da teoria da ação comunicativa de Habermas: o mundo da vida, com sua complexidade, com sua inesgotabilidade se torna fonte segura e rica de informação científica mas sobretudo de convivência produtiva, democrática sobretudo. Muito mais ocorre isto no mundo “brando” que no mundo “duro” da objetivação positiva (ainda que também este não deva ser ignorado na pesquisa sociológica, de modo algum). “Na prática comunicativa cotidiana”, diz Habermas, “os agentes se servem do acervo de saber cultural válido para chegar a definições da situação suscetíveis de consenso. Nesse processo, podem produzir-se discordâncias que obriguem a uma revisão deste ou daquele padrão” (1988 I, p. 117). Esta conclusão só se pode tirar no contexto do mundo da vida em que pessoas (atores, participantes, membros) vivas/os, reais, concretas/os, muitas vezes dadas/os a imperfeições se comunicam via argumento, na busca do entendimento que nem sempre é alcançado.

Mais adiante Habermas reforça o argumento que tentamos interpretar:

Este mundo da vida intersubjetivamente compartilhado constitui o pano de fundo da ação comunicativa. Daí que fenomenólogos como A. Schütz falem do mundo da vida como horizonte atematicamente co-dado dentro do qual se movem em comum os participantes na interação quando se referem tematicamente a algo no mundo (Ibidem, p. 119)

O “horizonte atematicamente co-dado” caracteriza a possibilidade da mobilidade, ou seja, do diálogo, do intercâmbio, da mudança, da volta atrás e até do arrependimento, condições de convivência e *conditio sine*

qua non da democracia e do entendimento. No âmbito do “horizonte atemático co-dado” (isto é, dado em comum acordo) são possíveis “as ações com intenção de coordenar as ações dos implicados por meio de um processo de entendimento, o que quer dizer: fazendo uso de um saber cultural comum”, como entende Habermas. O conceito desse “horizonte co-dado” está em perfeita coerência com o que afirmam Berger e Lückmann em *A construção social da realidade*:

*A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente. Como sociólogos, **tomamos essa realidade por objeto de nossas análises**. No quadro da sociologia enquanto ciência empírica é possível tomar esta realidade como dada, tomar como dados os fenômenos particulares que surgem entro dela, sem maiores indagações sobre os fundamentos dessa realidade, tarefa já de ordem filosófica (Berger & Lückmann: p. 35-36) [Sem grifos no original]*

A sociologia fenomenológica considera como válida a subjetividade, como dotada de sentido que se manifesta na coerência desse mundo (o mundo da vida), passível de análise científica. Logo a seguir os autores destacam o método fenomenológico (método descritivo) como método adequado para essa análise⁷.

3. A realidade simbolicamente preestruturada

A argumentação fenomenológica, lingüística e hermenêutica em sociologia provocou um significativo deslocamento em relações aos centramentos no sujeito e no objeto em pesquisa social. Diz Habermas:

Porém, com a recepção dos posicionamentos fenomenológicos, lingüísticos e hermenêuticos em sociologia se iniciou uma discussão, seguindo a Husserl-Schütz, Wittgenstein-Winch e a Heidegger-Gadamer, na qual a posição especial das ciências sociais frente às ciências naturais prototípicas, como a Física, se justificava atendendo ao papel metodológico que compete à experiência comunicativa (1988 I, p. 155)

A pesquisa de cunho sociológico abrange interesses e realidades muito mais complexas que o mundo das ciências prototípicas como o da Física. “O mundo social de Schütz” e nós acrescentaríamos: o mundo comunicativo de Habermas, ainda que não de idêntica forma, “é o da vida cotidiana, vivida por pessoas que não têm interesses teóricos, a priori, pela constituição do mundo. Este mundo social é um mundo intersubjetivo, mundo de rotinas, em que a maioria dos atos da vida cotidiana são em geral realizados maquinalmente”, diz Coulon (1995, p. 11-12). A sociologia fenomenológica de Schütz e a teoria da ação comunicativa de Habermas visam dar conta desse mundo complexo (o *Lebenswelt*) em relação ao qual os *a priori* teóricos falham como instrumentos interpretativos ou são, no mínimo, insuficientes, quando não limitativos e arbitrários e ideológicos no sentido que lhe deu Marx. Para Schütz, a realidade social é “a soma total dos objetos e dos acontecimentos do mundo cultural e social, vivido pelo pensamento de senso comum de homens que vivem juntos numerosas relações de interação” (Schütz, *Apud* Coulon, 1995, p. 12). O mundo dos objetos culturais e das instituições sociais é um mundo que sustenta desafios paralelos com o mundo da ação comunicativa. Cremos que aqui, o pensamento habermasiano e o pensamento schütziiano confluem numa preocupação comum. O privado, o particular possibilitam, pela intersubjetividade, o compartilhar comum da vida em interação comunicativa, sem que isto signifique o “ser igual a todo mundo”, o nivelamento “por baixo” numa mesmice que anula a singularidade e a individualidade de cada interlocutor. Por outro lado, está, também, excluído o *irenismo* do “faz de conta que está tudo bem”. Tanto Habermas quanto Schütz se mantêm longe dessas posições dúbias.

Realidade se confunde, na ótica de Schütz, Berger e Lückmann, com a realidade da vida cotidiana. Não requer maior verificação, além de sua própria presença. “Está simplesmente aí, como facticidade evidente por si mesma e compulsória” (Berger & Lückmann, 1995, p. 40-41). A vida cotidiana é simbolicamente preestruturada. “No contexto da Sociologia alemã dos anos vinte foi A. Schütz quem mais a fundo e conscienciosamente desenvolveu as implicações do acesso, em termos de compreensão, à realidade simbolicamente preestruturada”, diz Habermas (1988 I, p. 170) e ressalta que, Schütz sabe que, ao utilizar a categoria da teoria da ação se o faz com a tomada de três predecisões, a saber:

a) A decisão de descrever a realidade como uma construção do mundo da vida cotidiana que brota dos rendimentos interpretativos dos que estão diretamente implicados, ou seja,

.. o mundo social tem uma peculiar estrutura de sentido e relevância para os homens que vivem, pensam e atuam nele. Nas diversas construções da realidade cotidiana estes têm articulado e interpretado de antemão esse mundo, e são objetos mentais deste tipo os que determinam seu comportamento, definem suas metas de ação e prescrevem os meios para a realização de tais metas . (Schütz, Collected Papers, I, La Haya, 1967, p. 5-6, apud Habermas, 1988 I, p. 170-171)

Esta asserção demonstra que, ainda assim, o cientista social se utiliza da experiência. A propósito, Berger & Lückmann fazem essa clara distinção entre o método fenomenológico, método que é puramente descritivo, bem por isto “empírico” mas não “científico” segundo o modo como o é nas ciências da natureza. Esta afirmação eles a fazem com fundamento na obra conjunta de Lückmann & Schütz, *Der Strukturen der Lebenswelt (Estruturas do mundo da vida)* como se verifica à página 36, de *A construção social da realidade*, edição que estamos utilizando neste estudo.

Verifica-se, na citação acima, que no entendimento de Schütz, o mundo possui **uma estrutura de sentido**. Pesquisar é, então, para o cientista social, buscar entender tal estrutura de sentido, descrevendo-a. Ou, melhor ainda: pesquisar é buscar encontrar sentido(s) na realidade simbolicamente preestruturada. Dentro desse mundo preestruturado se movem os atores com quem o pesquisador entra em interação, participante da ação comunicativa. Há, posta no mundo, uma *ratio* a que se pode acessar.

b) A segunda decisão assume a forma de postulado:

Para poder explicar a ação humana o cientista tem que se perguntar que modelo cabe construir de um ser individual e que conteúdos típicos há que lhe atribuir para que os fatos observados possam ser explicados como resultado da atividade de tal indivíduo em um contexto compreensível. O cumprimento deste postulado garante a possibilidade de derivar qualquer tipo de ação humana, ou os resultados desta, do sentido subjetivo que

essa ação ou seus resultados tiveram para o ator (Schütz, 1967, p. 43, apud Habermas, 1988 I, p. 171)

Portanto, a explicação, tarefa do cientista social, depende do modelo a ser construído a partir de um ser individual e dos conteúdos típicos que lhe atribui. A partir disto explica os fatos, não a partir de uma teoria preconcebida, mas a partir do resultado da atividade de tal indivíduo ou ator em seu contexto, em seu cotidiano. O epicentro deste tipo de investigação é o ator e não a teoria. O modelo decorre do diálogo, da interação com o ator, da descrição. Não há modelo preconstruído na pesquisa em sociologia fenomenológica. Esta é uma condição indispensável do método fenomenológico defendido por Schütz e pelos etnometodólogos.

Mas há, ainda, mais exigências para o emprego da teoria da ação:

c) Diz Habermas: “Os conceitos teóricos com os quais o cientista social forma sua hipótese tem que se conectar de certo modo com os conceitos preteóricos com que os membros de um mundo social interpretam sua situação no contexto de ação em que intervêm” (*Idem*).

O preteórico não faz parte da ciência tradicional. Para Schütz, no entanto, no preteórico há inteligibilidade. A partir disto se abre a possibilidade da pesquisa científica. Diz ele que:

num modelo científico da ação humana todo conceito tem que estar construído de modo que uma ação executada dentro de um mundo da vida de um indivíduo, que concorde com a construção típica, seja inteligível tanto para o agente mesmo como para seus próximos, e isto no marco do pensamento cotidiano. O cumprimento deste postulado garante a consistência das construções que se fazem da realidade social no pensamento cotidiano (Schütz, 1967, p. 44, apud Habermas, 1988 I, p. 172).

Percebe-se claramente que só é possível pensar em algum modelo de investigação na justa medida em que este modelo passe pela inteligibilidade coletiva do agente e dos que lhe estão próximos, não como resultado de um *a priori* teórico, mas a partir do pensamento cotidiano mesmo. Este, também, é um ponto decisivo na metodologia da sociologia fenomenológica. Dentro destes pressupostos age o pesquisador etnometodológico. Há uma clara interface entre a teoria da ação co-

municativa de Habermas e os pressupostos teóricos da sociologia fenomenológica de Schütz.

Mas resta, ainda, um grande desafio:

4. Como livrar-se da particularidade dos particulares?

Habermas lembra que o cientista social sempre está envolvido com jogos de linguagem de natureza particular, no âmbito objetual e mesmo virtual, em sua investigação. Assim sendo, coloca a questão: “Como pode conectar uma teoria científica com os conceitos vigentes no mundo da vida e livrar-se uma vez da particularidade destes?” (1988 I, p. 172).

Habermas mesmo, interpretando Schütz, busca uma resposta. Pois, certamente entende que o cientista social, ao fazer ciência, ainda que não seja ciência ao modo da Física, busca chegar a conhecimentos comunicáveis, portanto, que ultrapassam o âmbito do particular. E a argumentação (resposta) de Habermas a esta pergunta, acaba sendo, também, resposta para a questão da ação comunicativa, ou seja, da possibilidade da comunicação num mundo de particulares (o mundo da vida de cada membro, de cada ator). Assim responde Habermas:

Ainda que como membros de um mundo da vida nos movemos no seio de uma “relação-nós”, ocupamos uma posição individual e grupal específica no sistema de coordenadas espaço-temporais de um mundo da vida, nos relacionamos como egos com alter ou nos referimos a alius, aceitamos vigências culturais etc., o observador científico rompe com sua atitude natural (ou realizativa) e se coloca num instante num lugar situado além de seu mundo da vida, e em geral além de todo mundo da vida, quer dizer, num lugar extramundano (idem)

Mesmo diante desta explicação de Habermas, parece-nos mais simples e revelador o texto do próprio Schütz para lançar luz sobre esse aparente paradoxo. “Desde o princípio”, diz Schütz, “nós, os atores no cenário social, vivemos o mundo como um mundo ao mesmo tempo de cultura e natureza, não como um mundo privado mas intersubjetivo, ou seja, que nos é comum, que nos é dado ou que é potencialmente acessível a cada um de nós. E isso implica intercomunicação e linguagem” (*Collected papers, In Coulon, opus cit.*, p. 12). O cientista de Schütz

não possui aquelas características positivistas que o coloca à parte do mundo da vida, ou seja, no mundo específico do cientista, cuja ótica se define pelo *a priori* teórico-instrumental-experimental. Para Schütz, o cientista social vive o mundo em que cultura e natureza em que a intersubjetividade o torna parte dele, “dado”, “acessível”. Mas deixemos, mais uma vez, a palavra a Schütz, num texto citado por Habermas, para verificar até que ponto há real coerência com o que citamos acima:

Como o cientista social não tem nenhum “aqui” no mundo social, tampouco ordena esse mundo em camadas em torno de si. Não pode entrar nunca numa relação-nós com outros agentes do mundo social sem abandonar, ao menos transitoriamente, sua atitude científica. O observador participante, por exemplo, o observador de campo, constitui uma relação com o grupo investigado como homem entre homens; só o sistema de relevância que lhe serve como esquema de seleção e de interpretação vem determinado por sua atitude científica, não se lhe prestando mais atenção até novo aviso . (1997, p. 40, Apud Habermas, 1988 I, p. 172)

Fica mais uma vez evidenciado o método fenomenológico em Schütz, ao dizer que o cientista não ordena o mundo em torno de si, ou seja, não submete o mundo aos parâmetros, aos limites de uma teoria prévia, de um conceito teórico prévio (uma teoria e uma hipótese). Ao menos provisoriamente o cientista social que utiliza o método fenomenológico precisa abandonar sua “atitude científica” de quem se distancia do objeto-inteiramente-outra para mirá-lo sob as “lentes” de sua teoria e de sua hipótese de pesquisa. O sistema de relevância diz respeito aos aspectos relevantes de pesquisa. É um esquema de seleção e de interpretação. Não se confunde, porém, com teoria. É um olhar seletivo mais próximo do mundo da vida mesmo. Um olhar mais identificado com o olhar dos demais atores. “A atitude teórica é caracterizada”, diz Habermas, “como a atitude de um observador ‘desinteressado’; sua função é a de distanciar o cientista dos interesses cotidianos, dos interesses de raiz biográfica” (*Idem*). Aqui está claramente posta a diferença entre pesquisador outro que o fenomenólogo. O “distanciamento” é fundamental em pesquisa tradicional. Por isto a importância da “objetividade”, da “quantificação” que possam colocar o cientista o quanto mais afastado possível de qualquer aspecto “biográfi-

co”, ou seja, da vida do pesquisado. Habermas estabelece a necessária distinção entre o método fenomenológico de Husserl e Schütz. Aquele utiliza a suspensão de juízo (*epoché*), como recurso explicativo da neutralização da perspectiva inerente ao mundo da vida. Schütz explica tal neutralização pela mudança específica de sistema de relevância. “É a *resolução*”, diz Habermas, “do cientista de substituir o sistema de valores de sua prática cotidiana pelo sistema de valores da ciência (‘fixando-se um plano de vida centrado no trabalho científico’), o que bastaria para produzir o *passo da atitude natural à atitude teórica*” (1988 I, p. 172-173). E, exercendo seu papel reconstrutivo pela crítica, Habermas aponta aquilo que considera deficiente no método de Schütz, ou seja, considera que se a atitude teórica fosse determinada tão somente pelos valores do subsistema ciência, ficaria por explicar o papel metodológico dessas especiais orientações valorativas (*Ibidem*, p. 173). “Teria que mostrar”, diz, a seguir, “por que precisamente elas ajudam a resolver o problema consistente em conectar a formação da teoria com o saber preteórico comunicativamente iluminado com o qual o cientista social se encontra em seu âmbito objetual, sem que a validade dos enunciados do cientista fique restrita ao contexto (com que o investigador se encontra ou que o investigador já arrasta consigo) do mundo da vida”. Segundo Habermas, Schütz consegue ao menos encaminhar uma solução, senão oferecê-la por inteiro, ao nos dizer que “Compreender não é de modo algum um assunto privado, do observador, que não se poderia submeter a prova mediante as experiências de outros observadores. É suscetível de comprovação pelo menos no mesmo grau em que as percepções sensoriais privadas de um indivíduo podem ser controladas por outros indivíduos sob determinadas condições” (Schütz, 1967, p. 56, *apud* Habermas, 1988 I, p. 173).

Mesmo assim, permanecem questões não totalmente resolvidas entre a posição de um e de outro: ainda que as sensações compartilhadas entre o cientista social e os demais atores sejam um “testemunho” passível de redirecionamentos, de correções e revisões comunicativas se torna muito difícil ao garantir objetividade de seu conhecimento “recorrendo furtivamente ao fictício papel de um ‘observador desinteressado’ e fugindo assim a um lugar utópico, fora do contexto vital que nos resulta comunicativamente acessível”, diz Habermas. E aqui Habermas se revela, numa afirmação, o reconstrutivista inarredável. Reconstruindo o pensamento de Schütz, recomenda que “Terá, [o cientista social]

antes que buscar nas *estruturas gerais dos processos de entendimento*, naqueles que não há mais remédio senão introduzir *as condições de objetividade da compreensão* para averiguar se o conhecimento dessas condições lhe permite cercar-se reflexivamente das implicações de sua participação” (*Ibidem*). Mas pensamos, à luz de tudo quanto pudemos conhecer de Alfred Schütz, que a busca reflexiva para verificar se as condições de participação podem ser válidas faz parte de sua proposta metodológica. Fica, porém, certamente, um flanco aberto às críticas, sobretudo para a escola sociológica que adotou com mais plenitude o método fenomenológico de Schütz, a etnometodologia, através de Garfinkel e do grupo dos etnometodólogos, tais como Cicourel e muitos outros. Não se mexe impunemente uma tradição secular de busca da universalidade. A lógica clássica do silogismo não se abandona facilmente, nem facilmente se altera a ordem das partes. De certa maneira a fenomenologia se propõe um método revolucionário, levado a extremos pela etnometodologia. É fácil entender que tenha gerado críticas, por vezes contundentes. Contudo, é inegável o mérito, tanto da fenomenologia, quanto da etnometodologia.

5. Etnometodologia: sua força e sua fragilidade

Tendo, Habermas, como preocupação central de sua obra em geral e da *Teoria da ação comunicativa* em particular, a busca das múltiplas formas e das possibilidades, das mais fortes às mais fracas, do **consenso**, no complexo sentido que lhe atribuí (sem resquícios de ingenuidade ou de insinuações de que tal seja um intento fácil e sempre factível), os objetivos e o método da etnometodologia desperta-lhe grande interesse. Mais uma vez, embora sem pretensões de exclusividade, é o *Lebenswelt* o ponto de encontro, de confluência entre a *Teoria da ação comunicativa* e a etnometodologia. Os pontos de convergência são muitos. Ousaríamos dizer também, que as fragilidades das bases teóricas de ambas têm muito em comum. Seria, contudo, injusto não admitir que as dificuldades de ambas não sejam, também entre outras razões, provenientes do enraizamento positivista de séculos de pesquisa quantitativa, objetivista e tantas vezes reificante. Aliás, a crítica, neste sentido, cresceu muito nas últimas décadas, sobretudo no meio das ciências humanas e sociais, mas também no seio das ciências prototípicas, como a Física, a Biologia,

170 • Ireno Antônio Berticelli

a Termodinâmica, para citar apenas algumas, ligadas a nomes como os de Illya Prigogine, Isabelle Stengers, Henri Atlan, Heinz von Förster, A. Koiré, Jacques Monod, Edgar Morin e até mesmo Karl Popper e Paul Feyerabend, entre outros.

Segundo Habermas, o divisor que separa a etnometodologia de seus críticos é o problema do “caráter contextual e meramente particular da prática cotidiana interpretativamente gerada pelos implicados nela”, como diz, textualmente (1988 I, p. 174). O segundo problema é a qualidade ou *status* de participante do pesquisador. Isto contraria frontalmente os cânones da pesquisa clássica. As conseqüências metodológicas decorrentes de tal *status* propiciam campo para crítica e ceticismo.

Na pesquisa clássica, as estruturas sociais são algo que “estão lá” e cabe ao pesquisador desvelá-las. Na ótica da etnometodologia isto não é assim: as estruturas não “estão lá” para reger pretensões de validade. Através da interação, que é contínua, viva, mutante, a estrutura normativa da sociedade também muda. Tem a dinâmica da própria vida. Com isto, onde fica aquele ponto fixo, possível de captar com uma hipótese, com uma teoria?

Estamos, aqui, traduzindo em outros termos a crítica de Habermas, realizada em *Teoria da ação comunicativa I* (p. 174 e ss.). A renegociação é característica do mundo da vida. Isto implica admitir mutabilidade constante. O *ocasionalismo do particular* domina sobre o universal. Daí a importância máxima do **contexto**. Na seqüência de mudanças de ação, somente o **contexto** pode garantir aparência de continuidade.

Bem lembra Habermas que, para fazer frente a este estado de coisas, tanto Garfinkel, quanto seus seguidores “se interessam pela dependência da ação cotidiana com respeito ao contexto e, dentro desse marco, pelo papel das expressões indexicais” (*Opus cit.*, p. 174-175). A indexicalidade (ou *indicialidade*, como preferem outros), diz respeito “às palavras ditas e os subentendidos de cada situação” (Delas & Milly, 1997, p. 302), próprios, característicos de um grupo ou subgrupo social. Ali os significados dos termos, mesmo os mais comuns, varia em sentido, de sorte que sua compreensão depende do conhecimento um entendimento indexical (*indicial*, no dizer de outros) em cada situação de fala. Daí, a importância da participação do pesquisador, quer como membro, quer em interações contínuas que lhe desvelem continuamente os jogos de linguagem próprios de cada situação, em interação com os membros. O pesquisador se torna, assim, um quase-tradutor de jogos de linguagem

específicos para dirimir os mal-entendidos. Sem utilizar a palavra “quase-tradutor”, Habermas aponta para esta mesma dinâmica. O pesquisador desenvolve tal esforço “para tornar parcialmente explícito o saber contextual, para remover, assim, mal-entendidos relativos às pressuposições em que nos estamos baseando” (*Loco citato*). E, sempre atento, Habermas novamente levanta sua crítica. Segundo ele, tais tentativas conduzem a um regresso, pois “toda nova explicação depende, por sua vez de outras pressuposições”.

Mais uma vez queremos destacar os vícios (tantas vezes também virtudes) da pesquisa clássica: desde Descartes, os conceitos claros e distintos se tornaram exigência da pesquisa e até condição de sua validade. As divisões e subdivisões etc., são características da pesquisa clássica. Contudo, estas coisas se chocam, quando postas em contato com o *Lebenswelt* (mundo da vida) que não apresenta *de facto* tais características de ordenamento lógico-metodológico. Trata-se de criações de nossa consciência. “Criações” tão ousadas quanto a do “*cogito*” que “autorizou” Descartes a concluir para o “*sum*”. Bem por isto mesmo, Habermas se apressa em apoiar devidamente a Garfinkel quando

acentua com toda razão que as manifestações em que aparecem expressões indexicais tampouco necessitam que se as ‘ponha em ordem’, porquanto que a dependência a respeito do contexto não é nenhum pecado, senão condição necessária do uso normal de nossa linguagem. Porém Garfinkel reveste esta observação trivial de peculiar dramaticidade, e a utiliza para destacar violentamente nos processos de interpretação, junto com o momento exploratório, o momento criador de projeção e geração cooperativa de vigências comunitárias ocasionais. Isto ilumina a vinculação hermenêutica do intérprete à sua situação inicial [Sem grifos no original] (Habermas, 1988 I, p. 175)

Mais uma vez fica claro o caráter hermenêutico (interpretativo, portanto), do pesquisador que utiliza a etnometodologia. Há muita descrença no “dado” assim como entendido na pesquisa clássica. A descoberta se dá, em etnometodologia, como resultado de interações ativas e vividas em que se constroem significações. Também não faz o mesmo sentido a “ordenação”, a classificação de rigor lógico, também, no sentido da pesquisa clássica. O rigor continua válido e é condição de pesquisa, contudo não se trata de impor

um rigor ao fenômeno, senão que o próprio fenômeno se revela com o “seu” rigor e não obedece necessariamente ao rigor da hipótese e/ou da teoria do pesquisador. O significado, nas comunicações e interações cotidianas não se revela, completo, por si, mas agrega sentido semântico do contexto “cuja compreensão o falante supõe no ouvinte” (Habermas, 1988 I, p. 175). Ouvinte e falante estão em interação. Desta interação resulta a compreensão, o sentido. Por isto, há a necessidade de que falante e ouvinte entre, um no *Lebenswelt* do outro. E, conduzindo o argumento para seu centro de interesse (a teoria da ação comunicativa), Habermas entende que “O momento exploratório, orientado ao conhecimento, não pode ser separado do momento criativo, construtivo, orientado à produção de um consenso” (*Ibidem*). Realmente, neste ponto as teorias de Schütz que sustentam a etnometodologia se aproximam muito. Sem a interação, na produção de consenso não haveria a menor possibilidade de se desvencilhar dos particulares para chegar a qualquer entendimento coletivo ou comum, entre dois ou mais interlocutores ou entre dois ou mais atores (compreendido também o pesquisador em ciências sociais). Há, neste sentido, como também o entende Habermas, um compartilhar de um contexto enquanto processo de formação e reprodução desse mesmo contexto.

A idéia de acesso privilegiado do pesquisador está fora de cogitação na etnometodologia. Nisto ela se afasta dos métodos convencionais, sobretudo positivistas. A relação não é objetual, mas de sujeitos em ação. Há, isto sim, como bem coloca Habermas, por parte do pesquisador, um “servir-se dos procedimentos de interpretação que domina intuitivamente e que adquiriu de forma não reflexiva como membro de seu grupo social” (1988 I, p. 176). Isto corre em perfeita consonância com a fenomenologia, tanto a de Husserl, quanto a de Schütz que dá sustentação à etnometodologia.

Será que é possível estar “dentro” da situação, como pesquisador? Ou será que o pesquisador consegue não ser um estranho ao mundo da vida dos pesquisados, se é que se pode falar de mundos assim separados?

Habermas, nos parece, tem uma saída muito convincente para estas questões quando, interpretando Garfinkel, afirma:

Quem converte em tema o que os participantes se limitam a supor e adota uma atitude reflexiva frente ao interpretandum não se situa fora do contexto de comunicação investigado, senão

que o aprofunda e radicaliza por um caminho que em princípio está aberto a todos os participantes. Este caminho que vai da ação comunicativa ao discurso está bloqueado de múltiplos modos nos contextos naturais, porém é algo 'já sempre' inscrito na ação orientada ao entendimento (Habermas, 1988 I, p. 182)

Não estranha, pois, que a pesquisa em ciências humanas e sociais tivesse que buscar outros e inovadores *caminhos* para sua pesquisa, para poder **tematizar**, via **atitude reflexiva**, contextos “inscritos na ação orientada ao entendimento”, quais sejam os contextos das ciências humanas e sociais (e, sem dúvida, de maneira singular, na área educacional). Habermas admite uma diferença marcante nos contextos naturais. Bem por isto, fizeram-se necessárias ousadas inovações na pesquisa em ciências humanas.

Habermas nos faz perceber que tanto o etnometodólogo quanto o investigador convencional poderia estar incorrendo em ingenuidade semelhante se um e outro não se desse conta do seguinte: por um lado, o etnometodólogo poderia incorrer na ingenuidade ao “hipostasiar” a realidade social de forma a transformá-la em algo que subsiste em si mesmo. Por sua vez, o pesquisador convencional poderia não estar se dando conta de que só pode objetivar o contexto de ação transformado em tema de investigação, servindo-se previamente dele como fonte de informação. O próprio processo investigatório é um processo e participação na produção do contexto de pesquisa em que se investiga o objeto (Habermas, 1988 I, p.176). O empenho dos etnometodólogos é mostrar que a pesquisa convencional tem *status* igual que o dos métodos que partem das construções cotidianas dos leigos. “Também as interpretações do sociólogo”, diz Habermas, “permanecem prisioneiras do contexto social que pretendem explicar, ao ser vítimas do objetivismo da consciência cotidiana” (*Ibidem*). E a argumentação de Habermas prossegue segura, para demonstrar a relatividade de qualquer processo ou método de pesquisa, ante as tentativas de invalidar a pesquisa etnometodológica. Mas isto deve ser bem entendido: Habermas não deixa de mostrar os pontos vulneráveis este tipo de investigação também. Problema comum a qualquer pretensão de validação metodológica está na questão da consciência. Esta parece estar presente em qualquer tipo de tentativa de validação. O caráter autoreferencial é inevitável, mostra Habermas, em qualquer tipo de abordagem de pesqui-

174 • Ireno Antônio Berticelli

sa. A independência total do contexto parece ser uma pretensão impossível de realizar. O investigador não consegue romper com seu vínculo em relação ao contexto, nem mesmo por tematizá-lo. “A universalidade da pretensão de verdade é aparência; o que em cada caso se aceita como verdadeiro é assunto de convenção”, diz Habermas (1988 I, p. 177). E traz, em favor de seu argumento, uma afirmação de P. McHugh que deixa o assunto lapidarmente estabelecido:

Temos que aceitar que não existem razões adequadas para estabelecer critérios de verdade fora das razões que se empregam para outorgá-los ou concedê-los. A verdade só é concebível como um resultado socialmente organizado de linhas contingentes de conduta lingüística, conceptual e social. A verdade de um enunciado não é independente das condições de sua emissão e, assim, estudar a verdade é estudar as formas em que a verdade pode ser metodicamente outorgada. A verdade é uma adscrição... E de fato este princípio pode ser aplicado a qualquer fenômeno da ordem social (“On the Failure of Positivism”, in Douglas, 1971, p. 329, apud Habermas, 1988 I, p. 177)

Se aceitamos que a linguagem materializa nosso pensamento, aí está um argumento apodítico: a verdade está na linguagem. E a linguagem é contingente, ou seja, é construção interativa, participativa, social. Esta posição esclarece bem o que pretendia Schütz e seus seguidores, com os recursos ao senso comum. A aparente relatividade do método etnometodológico, oriunda da sociologia fenomenológica de Schütz é a relatividade de todos os métodos: também daqueles oriundos do positivismo que, na verdade, não possui aquele ponto de apoio que Arquimedes pediu, fora do mundo, para movê-lo. Tal ponto de apoio não foi dado nem a Arquimedes, nem a qualquer outro mortal, por mais que o buscasse na ciência *more mathematico* ou onde quer que fosse. Nem há perspectiva que seja dado a quem quer que seja. É na contingência das relações humanas que age o pesquisador. Mesmo aquele que lida com as ciências da natureza. Nem ele se escapa da contingência da linguagem, da política, dos interesses etc.

Ainda assim, fica de pé o grande objetivo da ciência, de toda ciência, buscar safar-se do relativismo autodestrutivo. Disto tem plena consciência, tanto Habermas quanto Schütz. E aqui o caminho na busca des-

te intento se divide em vários caminhos. Cicourel busca desenvolver novos desenhos que evitem o objetivismo dos métodos tradicionais. Garfinkel propõe a *mudança de paradigma* (Habermas, *opus cit.*, p. 178), estreitamente vinculado à proposta da sociologia fenomenológica, através do conceito de “apreensão das estruturas gerais do mundo da vida, buscando nas atividades interpretativas que caracterizam as atividades rotineiras cotidianas os procedimentos com que os indivíduos renovam, em cada período a aparência objetiva de uma ordem social”. O rendimento científico é por ele buscado na ação cotidiana. Esta proposta está, sem sombra de dúvida, intimamente conectada com a proposta habermasiana da teoria da ação comunicativa. Afinal, em Garfinkel, é a intercomunicação dos membros e do cientista que produz conhecimento. Em Habermas, o acordo emerge de igual interação. Fiel a Schütz, Garfinkel tem por objeto de análise o “common sense knowledge of social structure” através dos “routine grounds of everyday activities”. A ação cotidiana é o lugar da investigação. A interpretação que os membros fazem de sua ação é fonte do conhecimento etnometodológico. As relações falante/ouvinte fornecem as informações à medida em que se servem da ação comunicativa que entre eles se estabelece. A objetividade se estabelece nesse mundo comum aos membros. Nada mais consentâneo com a própria teoria da ação comunicativa, embora não possamos jamais esquecer que a razão é, para Habermas, o recurso, sempre, na comunhão, que se faz pelo melhor argumento que de sorte a poder ter pretensões de validade racionalmente aceitável.

Ao argumento de que as práticas interpretativas do sociólogo se dão no mesmo universo que está investigando, Garfinkel contra-argumenta dizendo que “O etnometodólogo trata o fato de que vive e atua no mesmo mundo social que está investigando de forma muito diferente de como o fazem os vários tipos de sociólogos tradicionais” (D. H. Zimmermann, M. Power, 1971, p. 189, *apud* Habermas, *opus cit.*, p. 179). A atitude do sociólogo se distingue pelo abandono da atitude natural “que impede por igual a leigos e a sociólogos convencionais tratar a realidade normativa da sociedade como *fenômeno*, isto é, como consciência produzida”. Insistente, Habermas, opina pela adoção, por parte dos etnometodólogos de algo equivalente à redução transcendental de Husserl ou, por outra alternativa, mostrar como a análise sociológica “pode partir das interpretações cotidianas para penetrá-las reflexivamente ultra-

passando o contexto de cada caso em grau que permita a reconstrução de pressuposições *gerais* da comunhão” (p. 180). Pela primeira via, os etnometodólogos estaria abandonando sua perspectiva. Pela segunda se tornariam, diríamos nós... racionalistas. Em outras palavras é isto que Habermas afirma. Entendemos que esta preocupação emerge do racionalismo aferrado de Habermas. Sua reconstrução monumental é uma reconstrução racional: uma tentativa gigantesca de salvar o que se pode do grande projeto da modernidade, da racionalidade ocidental. Esta preocupação é constante no texto crítico de Habermas, ao longo das páginas que estamos revisando. *As pretensões de validade* continuamente invocadas por Habermas são pretensões de validade racional. Validade argumentativa. Disto Habermas nunca abriu mão. E em sua análise dos argumentos de Schütz, Garfinkel e os demais etnometodólogos mantém acesa uma preocupação com a racionalidade que chega à minúcia (com a qual todo leitor de Habermas deve se conformar. Ele é assim mesmo...). Validade fundada no reconhecimento intersubjetivo é algo fundado no acordo atingido comunicativamente, ainda que, como diz Habermas, “ocasional, passageiro, fragmentário” mas... capaz de formar consenso. E volta, o filósofo, a insistir que Garfinkel se atém a tratá-la como fenômeno apenas, argumentando pela necessidade de distinguir entre **consenso válido** e um **assen-timento de validade**, ou seja, produzido de fato. Ora, mais uma vez o racionalismo de Habermas entra em ação. Pois o consenso válido se funda em razões arroladas pelos interlocutores e o segundo resulta do senso comum desses mesmos interlocutores. Habermas não solta, por um instante, a corda que o prende à “margem segura da racionalidade ocidental”, ao mover-se no mar revolto da contingência. Esta é sua “briga” com os “neoconservadores” pós-modernos também. Não estamos afirmando que sua discussão seja ingênua. Pelo contrário, nada menos ingênuo que a argumentação habermasiana. Aliás, mostra-se extremamente exímio em não deixar que se rompam de vez os nós da rede racional construída por séculos de pensamento ocidental. Não é ingênua justamente porque não omite (e conhece) qualquer contra-argumento ou posição diferente da sua ou semelhante, quando não, coincidente com a sua. Por outro lado, faz muito bem o papel de crítico da própria modernidade.

Habermas levanta a crítica em relação a Garfinkel por tratar, este, os padrões de racionalidade, da mesma maneira que trata todas as demais convenções resultantes da prática comunicativa *contingente*, cuja

descrição é viável, mas cuja avaliação sistemática pela explicação através dos critérios que os participantes aplicam intuitivamente seria inviável. Parece-nos que, mais uma vez, Habermas quer submeter o método de Garfinkel a padrões mais rígidos de racionalidade. Contudo, a leitura de Berger & Zimmermann, em sua obra *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* confirma em muitas passagens que, como diz Habermas, “As pretensões de validade que apontam para além dos limites temporais, locais e culturais, as considera o sociólogo ilustrado pela etnometodologia simplesmente como algo que os participantes têm por universal” (Habermas, 1988 I, p. 180). Isto se deve, certamente, a uma verdadeira virada (*turn*) epistemológica provocada por Schütz em relação aos parâmetros de validade da ação dos atores na vida cotidiana. Parece que não faremos injustiça a Schütz, nem (e muito menos) a Garfinkel, se disséssemos que o problema que Habermas levanta, não é problema para eles, dado o modo diferente pelo qual se entende a *Lebenswelt* e a ação dos atores dentro dele. Depois de citar longamente Garfinkel⁸, Habermas mostra sua preocupação com a questão fundamental para ele, dos critérios de validade: pensa ele que, de qualquer maneira, há instâncias epistemológicas que ultrapassam o alcance do senso comum, ou da compreensão encontrada entre os enunciadores do mundo da vida, no contexto do senso comum. Segundo ele, o etnometodólogo necessita reservar para si “o posto de um observador desinteressado que se limita a olhar aos diretamente implicados vendo como estes formula suas manifestações de modo a que os demais possam entendê-las e como por sua parte interpretam como compreensíveis as manifestações dos demais” (1988 I, p. 181). Esta seria uma condição *sine qua non* para garantir um *status* teórico a seus enunciados, como pesquisador, como cientista social. Mais uma vez, nos parece forçoso dizer que esta pretensão foge ao horizonte da etnometodologia. Parece que Habermas quer forçar uma garantia de validade próprio da modernidade, da racionalidade que ele mesmo representa. Parece-nos que se assim procedessem os etnometodólogos, estariam renunciando a seu método fenomenológico e à sua posição de **validar o senso comum como um modo de fazer ciência**. Este nosso argumento, aliás, se torna inconsistente sem uma revisão mais ampla dos escritos de Schütz e Garfinkel. Temos consciência de estar renunciando a uma argumentação possível, mas que o espaço deste estudo não comporta. Temos con-

vicção de que em Schütz, em Garfinkle, em Berger, em Lückmann, de modo especial em Cicourel e em vários outros etnometodólogos encontraríamos estofó suficiente para fundamentar nosso argumento (que aliás, tem mais *status* de uma mera hipótese, assim como está).

6. Mundo da vida e ação comunicativa: interlocuções com o pensamento de Alfred Schütz

O segundo volume da obra de Habermas intitulada *Teoria da ação comunicativa* abrange os capítulos V ao VIII. O VI capítulo assim se intitula: “*Interlúdio segundo: sistema e mundo da vida*”. A parte 1 deste capítulo assim se intitula: “*O conceito de mundo da vida e o idealismo hermenêutico da sociologia compreensiva*”. É nesta discussão que Habermas recorre intensamente a Alfred Schütz para conduzir sua teoria. Por isto nos parece fundamental um exame da matéria, tendo em vista nossos objetivos.

Habermas externa suas intenções assim dizendo, no início desta matéria: “Minha intenção não é prosseguir a análise pragmático-formal da ação comunicativa, senão antes construir sobre o já desenvolvido e explorar a questão como o mundo da vida enquanto **horizonte em que os agentes comunicativos se movem** “desde sempre” fica por sua parte delimitado em conjunto pela mudança estrutural da sociedade e como se transforma à medida em que se produz essa mudança” [sem grifo no original] (Habermas, 1988 II, p. 169)

Nesta proclamação de intenções, parece que já fica bastante claro o espaço que o pensamento de Alfred Schütz ocupará junto ao processo reconstrutivo da racionalidade, junto a Habermas. A questão do “horizonte em que os agentes comunicativos se movem” está no âmbito de interesse de Schütz e da etnometodologia em geral.

Habermas também anuncia imediatamente seu método: “uma investigação reconstrutiva”. Ainda que com muita brevidade, buscaremos resgatar as apropriações e reconstruções principais que Habermas faz do pensamento de Alfred Schütz. Aliás, é dispensável acentuar o quanto significa o *mundo da vida* na teoria da ação comunicativa de Habermas e, simetricamente, quanto significa para a sociologia fenomenológica. Temos por certo que não teria a menor viabilidade, tanto uma, quanto a outra, sem o conceito de *mundo da vida*. Coube, conforme o atesta Habermas, a

Schütz descrever “com abundantes exemplos” a articulação espaço-temporal e social do mundo da vida cotidiana (Habermas, 1988 II, p. 175).

Habermas fundamenta seu conceito de *mundo da vida* em termos de *teoria da comunicação* valendo-se de uma com o conceito fenomenológico de *mundo da vida*. Para tanto, recorre aos manuscritos póstumos de Alfred Schütz relativos ao texto *Estruturas do mundo da vida* reelaborado e editado por Thomas Lückmann (p. 179-180).

Habermas estabelece uma divisão do conceito de *ação comunicativa* que tem, de certa forma, correspondência em Schütz e Lückmann, como se verá. Os aspectos são os seguintes: a) aspecto *teleológico* de realização de fins (ou de execução de um plano de ação); b) aspecto *comunicativo* de interpretação da situação e de obtenção de acordo (Habermas, 1988 II, p. 180). Os verbos “atuar” e “entender”, a um aspecto “teleológico” e outro “comunicativo”. Senão, vejamos um texto de Schütz e Lückmann trazido por Habermas à sua obra: “... já na atitude natural me encontro ante a tarefa de interpretar o mundo. Tenho que *entender* meu mundo da vida no grau necessário para atuar nele e *agir* sobre ele” (Schütz e Lückmann, 1979, p. 28. *Apud* Habermas, 1988 II, p. 181). Os planos de ação demandam o comum acordo entre os participantes, no âmbito de uma definição comum da situação. Mas esta “definição comum da situação” não é simplesmente dada. Ela é, muitas vezes, discutida, negociada, quando não há até lutas e desacordos. Para a busca de um fim comum o consenso é necessário. A própria busca de um fim comum se torna, muitas vezes um fim em si. “O êxito conseguido através da ação teleológica e o *consenso* alcançado através de atos de entendimento constituem, pois, em todo caso os critérios do bom ou mau sucesso nos esforços por dominar uma situação” (Habermas, 1988 II, p. 181), em que *situação* se define como um “fragmento do mundo da vida delimitado em vista de um tema”, diz Habermas. Ora, “estar em situação”, expressão cara à fenomenologia, significa, então, realizar uma tematização parcial, delimitada a um fim. A teleologia específica a define como “esta situação”. A tematização define níveis de relevância. É claro, que a “tematização” não ocorre, sempre e necessariamente como uma inclusão de uma parcela do mundo da vida numa teoria. A gaiola da teoria é própria do mundo racionalizado, teorizado, submetido a hipóteses prévias. A tematização como a entendem Schütz e Lückmann pode ocorrer (e quase sempre ocorre) no mundo da vida como senso comum

dos participantes. Há, é claro, um paralelismo muito grande entre este modo de entender e o modo proposto na teoria da ação comunicativa de Habermas e isto fica bastante claro quando ele diz que “Um tema *surge* em relação com os interesses e fins de ação de (pelo menos) um implicado; circunscreve o âmbito de *relevância* dos componentes da situação suscetíveis de tematização e é acentuado pelos *planos* de ação que, sobre a base da interpretação que da situação fazem, traçam os implicados para realizar cada um seus próprios fins” (1988 II, p. 181). Tal como é feita a vida cotidiana, acertos e fracassos, entendimentos e desentendimentos constituem situações reais. Nisto, o entendimento da vida cotidiana de Habermas e Schütz converge. Nem um nem outro pode ser acusado de cometer ingenuidade, como certos críticos apressados se têm reportado a Habermas. Este faz parte, sem dúvida, daqueles que aprenderam bem a lição da *desconfiança* ensinada por Nietzsche, ainda que relute em deixar-se absorver totalmente por ela, como tem ocorrido com alguns de seus críticos mais ferrenhos. Não se trata de fazer a defesa de todos os argumentos de Habermas, mas trata-se, antes, de fazer jus ao dito de Aristóteles: “Amicus Plato, sed magis amica veritas”.

O rico conceito de **horizonte**, formulado primeiro por Husserl, tão magistralmente utilizado e desenvolvido por Gadamer, sobretudo em *Verdad y método*⁹, v. I e II (1996/1994), como recurso de compreensão hermenêutica, faz parte, também, da compreensão fenomenológica de Schütz:

Toda situação tem um horizonte externo e interno ilimitado; é interpretável desde o ponto de vista das relações que guarda com outras situações, experiências etc., no que diz respeito à sua pré-história e futuro. E simultaneamente, é ilimitadamente desdobrável e interpretável em relação com os elementos que a constituem. Porém isto só é válido em princípio, pois na prática toda situação não tem necessidade senão de um grau limitado de interpretação. O interesse definido em relação com um plano, que deriva da hierarquia dos planos que alguém se tem proposto em sua vida, delimita a necessidade que tem de definir a situação. A situação só necessita ser definida em grau necessário para dominá-la (Schütz & Lückmann, 1979, p. 149. Apud Habermas, 1988 II, p. 181-182)

Neste texto fica, mais uma vez, muito clara a insistência de Schütz (que se repetirá em Garfinkel, Lückmann e nos etnometodólogos em geral inúmeras vezes), de que “toda situação não tem necessidade senão de um grau ilimitado de interpretação”, ou seja, a produção do conhecimento pressupõe num pequeno grau apenas a intervenção ou aplicação de hipóteses, de teoria para que se tematizem de sorte a se tornarem acessíveis à descrição científica. Habermas se afasta um tanto do conceito fenomenológico de Schütz e Lückmann, quando aponta para a filosofia da consciência como base do pensamento de ambos (consciência egológica). Nesta ótica, “as estruturas gerais do mundo da vida estão previamente dadas como condições objetivas necessárias da experiência de um mundo da vida social configurado em concreto e estabelecido historicamente” (Ibidem). Esta é, de fato, uma insistência, uma constante, no pensamento da sociologia fenomenológica. Podemos ler (entre inúmeros textos da mesma obra), o que dizem Berger & Lückmann: “Apreendo a realidade da vida diária como uma realidade ordenada. Seus fenômenos acham-se previamente dispostos em padrões que parecem ser independentes da apreensão que deles tenho e que se impõem à minha apreensão. A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados *como* objetos antes de minha entrada na cena” (1978, p. 38). A esta, poderíamos juntar um sem número de outras citações da mesma obra ou da obra de Schütz. Aliás, ousamos discordar de Habermas, ao menos em parte, quanto à questão de que para Schütz, como para Husserl, “as estruturas gerais do mundo da vida lhe estão dadas como condições subjetivas necessárias da experiência de um mundo da vida social ...”. Parece-nos melhor entender que para eles, o mundo “está aí”, não pela subjetivação do sujeito, mas como um dado prévio e independente da experiência subjetiva. Na citação seguinte, que Habermas faz, de Schütz, nos parece que o argumento vem a nosso favor:

O que foi dito não se refere a experiências específicas, concretas e variáveis, senão às estruturas fundamentais da experiência do mundo da vida em geral. Em contraste com as experiências específicas, estas estruturas básicas não podem ser captadas como núcleo experiencial pela consciência em sua atitude natural. Porém são condições de qualquer experi-

ência do mundo da vida e penetram no horizonte de experiência [Sem grifos no original]. (Schütz & Lückmann, 1979. Apud Habermas, 1988 II, p. 183).

Fica, ao menos, claro que para Schütz e Lückmann, as experiências específicas diferem, quanto à apreensão, das estruturas básicas. Como explicita McCarthy: Alfred Schütz se distanciou progressivamente das preocupações transcendentais de Husserl, derivando para uma fenomenologia “mundana” do mundo da vida, dando especial ênfase à intencionalidade subjetiva. Experimentamos o mundo não como algo privado, senão como algo **intersubjetivo**, um mundo compartilhado com todos. O próprio Schütz explica de maneira a dar a entender que o mundo tem origem nas intenções subjetivas dos atores individuais. Diz, textualmente:

É a visão que o ator tem da dependência dos motivos e fins de sua ação a respeito da situação biograficamente determinada a que os cientistas sociais têm em mente quando falam do sentido subjetivo que o ator ‘dá a’ ou ‘conecta com’ sua ação... O postulado de interpretação subjetiva tem que ser entendido no sentido de que todas as explicações científicas da ação social podem, e para certos fins devem, refletir o sentido subjetivo das ações dos seres humanos nos quais a realidade social tem sua origem. (Schütz, “Concepts and theory formulation in the social sciences”. In: Collected papers I: The problem of social reality, ed. Natanson, The Hague, 1962, p. 62. Apud McCarthy, 1987, p. 192-193)

Não nos parece demasiada ousadia, nem distorção do pensamento de Schütz vislumbrar neste texto um modo pós-moderno de entender a realidade a partir do particular, singular, fragmentário, constituído: **um texto (écriture)**. Sobretudo a segunda parte do texto, após as reticências, enseja, sem dúvida, uma forma epistemológica revolucionária, que transgride a fenomenologia husserliana de tipo transcendental e **preconiza**, outrossim, uma ruptura com os universais.

Prosseguindo ainda um pouco na trilha aberta nesta discussão¹⁰ por McCarthy, lembra este, a insistência de Schütz na “situação biográfica” que, à sua maneira, se oculta por detrás dos significados cotidianos e dá ênfase à perspectiva subjetivista e individualista de Husserl. Nesta condição, o cientista descreve a “situação científica” através de

“construtos de segundo nível” (McCarthy, 1987, p. 193). Diz, ainda McCarthy: “Não é possível, argumenta Habermas, entender a ação somente mediante a explicação dos significados que subjetivamente associa com ela o ator” (Idem), como já destacamos atrás. Sua contraposta é a de tomar a intersubjetividade como ponto de partida e construir a subjetividade em relação com ela.

Não há acordo pleno entre Habermas e Schütz, mediado pelos etnometodólogos. Por um lado, os etnometodólogos encontram a possibilidade de fazer ciência na intersubjetividade, onde a realidade é comum a todos. Habermas, por sua vez, julga esta condição como insuficiente. É, porém de se notar que Habermas reconhece ter sido Schütz que, no contexto da Sociologia alemã, desenvolveu mais a fundo e conscienciosamente as implicações do acesso em termos de compreensão à realidade simbolicamente preestruturada (Habermas, 1988 I, p. 170). Em sua extensa obra *Teoria da ação comunicativa*, no tomo I, prolonga-se por mais de quarenta páginas (p. 169-215 da edição que utilizamos), fazendo intenso e profundo trabalho reconstrutivo das contribuições de Schütz para a Sociologia fenomenológica e suas complexas implicações teórico-práticas para a etnometodologia, quando entra em detalhes nos desdobramentos e rumos conduzidos pelos etnometodólogos, tudo isto com o objetivo claro de argumentar em favor da teoria da ação comunicativa.

Considerações finais

O pensamento de Schütz, criador da sociologia fenomenológica, encontrou na etnometodologia um campo para se expandir em práticas de pesquisa com diversos desdobramentos, desde que devemos admitir não existir apenas uma etnometodologia.

Habermas, atento a todos os movimentos e produções intelectuais que fazem avançar, efetivamente, o conhecimento e, sobretudo, o entendimento (comunicação) entre os seres humanos no mundo, não podia passar ao largo do pensamento e da produção científica de Alfred Schütz, com seus principais desdobramentos. Assim, abre uma interlocução com este pensador, de forma muito ampla, o que demonstra a importância que lhe atribui, como propiciador daquilo ele entende como “ação comunicativa”, na busca de manter aberto um canal que possibilite a convivência pacífica, produtiva e democrática. Mesmo dentro das normais

discordâncias, encontramos uma linha de continuidade entre o pensamento de Schütz e Habermas, sobretudo ao que concerne tanto ao conceito como à realidade vivencial do *Lebenswelt* (mundo da vida). Afinal, esta é a arena onde se travam as lutas cotidianas da sobrevivência. É ali que cada um de nós, tem o *seu tempo* e o *seu espaço* real.

Não podemos deixar de vislumbrar nestes dois autores filósofos e sociólogos um elo comum de valorização da individualidade, da singularidade, da tipicidade, do “*proprium*” de cada um/uma, em contraposição à objetivação, à reificação, ao apagamento daquilo que pode haver de singular no pessoal, sem esquecer o que pode haver de **comum a todos**, no compartilhar desse *tempo* e desse *espaço* que todos ocupamos.

Por outro lado, a descoberta dos valores do *senso comum* significa a mesma coisa que estabelecer uma democracia do conhecimento. A sociologia do conhecimento contribuiu profundamente para isto. Ora, que seria da democracia que não democratize o conhecimento? Trata-se, é bem verdade, de uma profunda crítica à ciência tradicional, dada somente a iluminados e a privilegiados. Schütz descobre o conhecimento das maiorias, das multidões postas fora do âmbito privilegiadíssimo dos *savants*, dos cientistas formais. Habermas viu, sem sombra de dúvida, o significado do pensamento de Schütz para a construção de uma teoria da ação comunicativa que leve a uma prática da ação comunicativa. Não nos cabe uma conciliação das argumentações divergentes de ambos. Nem foi este o propósito que nos impusemos. Aliás, o próprio método reconstrutivista de Habermas é capaz de dar conta explicativa de suas divergências com os vários autores e com as várias posições teóricas. O que está fora de dúvida é o enriquecimento, o crescimento e o avanço que se alcança ao entrarmos no mérito de tais discussões. A pequena contribuição deste estudo é, certamente, o de mostrar que aqui há um campo produtivo, inclusive para os educadores. Tanto a teoria da ação comunicativa de Habermas, quanto a sociologia fenomenológica de Schütz, ou ambas em conjunto, podem constituir-se em bases seguras de discussão dos problemas educacionais e, especificamente, da Sociologia da Educação. Converte, ainda, para estes fins, os desdobramentos que a sociologia fenomenológica de Schütz produziu, como base teórica da etnometodologia. Educadores e educadoras encontrarão nos aportes deste método um caminho muito propício à pesquisa em educação. Aliás, trata-se de uma seara relativamente pouco freqüentada ainda, em nosso país. Faz menos de uma década que as dis-

cussões em torno da etnometodologia chegou ao Brasil. Fica, pois, o desafio para educadores e educadoras para contribuir de forma efetiva na busca de novos encaminhamentos para os problemas educacionais na esteira das teorizações aqui apenas levantadas¹¹.

Notas

- 2 As traduções que aparecem neste trabalho são de inteira responsabilidade de seu autor.
- 3 Trata-se da obra: *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien, Springer. Foi traduzida para o inglês com o título: *The phenomenology of the social world*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1967 e Londres, Heinemann, 1972.
- 4 Gadamer, numa nota de rodapé de sua obra *Verdad y metodo I*. 6.ed. Salamanca: Sígueme, 1996, (p. 314), faz uma observação muito produtiva: “É mérito da tese de doutorado de D. Sinn, *Die transzendente Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei E. Husserl*, Heidelberg 1958, ter reconhecido o sentido metodológico transcendental do conceito da *Einfühlung* (empatia) que suporta a constituição da intersubjetividade, coisa que havia escapado a. Schütz, *Das Problem des transzendentalen Intersubjektivität* : Philos. Rundschau V (1957)”.
- 5 A propósito das reações históricas contra o positivismo representadas sobretudo pela fenomenologia, assim se expressa McCarthy (1987, p. 170): “Ao longo de uma ampla frente - que vai desde as fundamentações fenomenológicas e etnometodológicas que procedem da obra de Husserl e de Schütz até as fundamentações hermenêuticas que derivam da obra de Heidegger, passando pelas fundamentações lingüísticas inspiradas pela filosofia do último Wittgenstein - , o programa positivista tem sido atacado por sua sistemática preterição do sentido, que é um elemento constitutivo da realidade social”.
- 6 Entre suas obras, além das que já foram citadas, são de importância capital as seguintes: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena: Springer, 1960 (*The phenomenology of the social world*. Chicago: Northwestern University Press, 1967); *Collected papers I: the problem of social reality*. Edited and introduced by Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971; *Collected papers*

II: studies in social theory. Edited and introduced by Arvid Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

- 7 A propósito da questão metodológica, em que o observador é parte do campo de ação, Guimarães traz um texto muito elucidativo de Alfred Schütz: “Este estado de coisa se baseia no fato de que há uma diferença essencial na estrutura dos objetos de pensamento ou construtos mentais formados pelas ciências sociais. Cabe ao cientista natural, e somente a ele, definir, de acordo com as regras processuais de sua ciência, o seu campo de observação e determinar os fatos, dados e acontecimentos (dentro desse campo) que sejam relevantes para os problemas ou para o objetivo científico ao seu alcance. Nem são esses fatos ou acontecimentos selecionados previamente, nem é o campo de observação interpretado previamente. O mundo da natureza, tal como é explorado pelo cientista natural, não “significa” nada para as moléculas, átomos e elétrons que nele existem. O campo de observação do cientista social, entretanto, quer dizer, a realidade social, tem um significado específico e uma estrutura de relevância para os seres humanos que vivem, agem e pensam dentro dessa realidade. Fazendo uso de uma série de construtos do senso-comum, eles selecionaram e interpretaram previamente este mundo vivenciado como a realidade de suas vidas cotidianas. São esses objetos de pensamento que determinam, por motivá-lo, o comportamento deles. Os objetos de pensamento construídos pelo cientista social com a finalidade de dar conta desta realidade social, têm que estar baseados nos objetivos de pensamento construídos pelo senso comum dos homens que vivem sua vida cotidiana dentro de seu mundo social”. (Alfred Schütz, “Concept and theory formation in the social sciences”, *Journal of Philosophy*, LI (abril de 1954). In: Alba Zaluar Guimarães em sua obra *Desvendando máscaras sociais*. 3.ª ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 98). Schütz estabelece diferenças essenciais entre a pesquisa no campo das ciências naturais e a pesquisa no campo social. O objeto das ciências naturais não constrói significado. O objeto das ciências sociais são os homens/mulheres, sempre capazes de introduzir a novidade, a criação original - a interação criativa. Nisto estão longe de serem “a mesma coisa” as coisas das ciências naturais. Por isto, o método de pesquisa tem que ser outro e seu conceito é diferente.

Reportando-se, ainda, a Schütz, o mesmo autor, na mesma obra, diz, mais adiante (p. 99): “O observador, como parte da ação... Precisa interpretar as ações dos seus sujeitos (ou os relatos feitos por eles sobre as suas ações) de acordo com as estruturas de relevância da vida cotidiana. O seu modelo do ator, os padrões típicos de conduta que atribui ao seu ator, tem que estar coordenado com os acontecimentos observados (ou aqueles que lhe foram narrados pelo ator)” (Schütz, “Common-sense and scientific interpretation of human action” *Philosophy and phenomenological research*, 14, 1953, p. 1-38. *In*: Guimarães, opus cit., p. 99).

A questão da **relevância** retorna muitas vezes em Schütz, conceito que nos parece corresponder à tematização ou àquilo que em pesquisa positivista significa “teoria”, “hipótese”. O autor acima traz um texto importante: “Nas páginas seguintes defendemos a posição de que as ciências sociais têm que lidar com a conduta humana e com sua interpretação de senso-comum na realidade social, tornando necessária a análise do sistema total de projetos e motivos, de relevâncias e constructos que foram tratados nas seções anteriores. Tal análise refere-se necessariamente ao ponto de vista subjetivo, ou seja, à interpretação da ação e do seu cenário nos termos do autor. Visto que este postulado da interpretação é um princípio geral para construir tipos de linhas de ação na experiência do senso comum, qualquer ciência social que aspire dar conta da ‘realidade social’ tem que adotar este princípio também” (Alfred Schütz, “Common-sense and scientific interpretation...”, op. cit., p. 27 (*In*: Guimarães, opus cit., p. 109).

- 8 O texto é este: “Por conseguinte, a cautela mais importante é a de negar-se a tomar seriamente em consideração a proposta prevalente de que a eficiência, a eficácia, a efetividade, a inteligibilidade, a consistência, a tipicidade, a uniformidade, a reprodutibilidade de atividades - isto é, a proposta de que as *propriedades racionais* das atividades práticas - sejam avaliadas, reconhecidas, categorizadas, descritas, utilizando uma regra ou padrão obtido fora dos contextos efetivos dentro dos quais estas propriedades são reconhecidas, utilizadas, aduzidas e convertidas em tema pelos membros do contexto. Todos os procedimentos pelos que se avaliam em suas características gerais as propriedades *lógicas* ou *metodológicas* das práticas e os resultados das investigações, somente

são, em geral, de interesse para o estudioso etnometodológico como *fenômenos*, porém em nenhum outro sentido... Todas as propriedades “lógicas” e “metodológicas” da ação, qualquer sinal do sentido, da facticidade, da objetividade, da “accountability”, da comunalidade de uma ação tem que ser tratado como um *resultado contingente de práticas comuns socialmente organizadas*. Se recomenda a cautela de considerar todo marco social como auto-organizando-se no que diz respeito ao caráter inteligível de suas próprias pretensões, sejam estas representações de ou evidências-de-uma-ordem-social. Todo marco social organiza suas atividades para converter suas propriedades, enquanto que entorno organizado de atividades práticas, em detectáveis, numeráveis, referíveis, narráveis, analisáveis, numa palavra, em “accountable”. (Garfinkel, 1967, p. 33. *Apud* Habermas, 1988 I, p. 180-181).

- 9 A obra foi traduzida e publicada pela Editora Vozes.
- 10 Uma obra de Habermas que não foi estudada de maneira sistemática para desenvolver nosso tema, se intitula *Zur logik der Sozialwissenschaften (Sobre a lógica das ciências sociais)*. Beiheft 5 de *Philosophische Rundschau* (Tübingen, 1967); reimpressa em Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970. Nessa obra Habermas estabelece rica interlocução e discussão crítica sobre a etnometodologia. Essa discussão seria produtiva ao extremo para nosso estudo. Contudo, não será desta vez que conseguiremos realizar nosso estudo da obra. Registramos, contudo, que se trata de obra fundamental para esta nossa discussão. Pois ali, como em *Teoria da ação comunicativa*, Habermas aborda o pensamento de Alfred Schütz enquanto fundamento para a etnometodologia. A Prof.a Dr.a Nadja Mara A. Hermann, professora do Programa de Pós-graduação em Educação da UFRGS, em O pensamento de Habermas. *Filosofia, Sociedade e Educação*, Marília-SP, ano I, n.o 1, 1997: 119-139, nos informa que supracitada obra de Habermas foi uma entre outras, que serviram de ponto de partida para a produção da *Teoria da ação comunicativa I e II* (p. 120, nota 2).
- 11 Publicamos o seguinte artigo introdutório à etnometodologia: BERTICELLI, Ireno Antônio. Etnometodologia: um estudo introdutório. *Revista Pedagógica*, v. 1, n. 1, 1998 (Revista do Departamento de Ciências da Educação da Universidade do Oeste de Santa Catarina-Campus de Chapecó - Chapecó-SC).

Referências bibliográficas

- BERGER, Peter I. & LÜCKMANN, Thomas. *A construção da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DELAS, Jean-Pierre & MILLY, Bruno. *Histoire des pensées sociologiques*. Editions Sirey, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad e método*, v. I e v. II. Salamanca: Sígueme, 1996/1994.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. *Desenvolvendo máscaras sociais*. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa, Tomo I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1988.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa, Tomo II: crítica de la razón funcionalista*. Madri: Taurus, 1988.
- JARVIE, I. C. *Concepts and society*. Londres: 1971.
- McCARTHY, Thomas. *La teoria critica de Jürgen Habermas*. Madri: Tecnos, 1987.
- SCHÜTZ, Alfred. *Le monde social et la théorie de l'action sociale. Sociétés*, n.o 0, 1984.
- _____. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena, 1932.
- _____. *Collected papers I*. La Haya, 1967.