

# UM ESBOÇO DA TEORIA DA COMUNICAÇÃO DE ALFRED SCHÜTZ

João Carlos Correia  
Universidade da Beira-Interior

## Schütz e Comunicação: dois ângulos de abordagem

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

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

De acordo com este ponto de vista, a Teoria da Comunicação de Alfred Schütz inclui uma concepção da natureza humana e da sua relação com o

mundo da vida que privilegia a intersubjectividade. Neste plano incluem-se uma descrição de como a acção social é sempre dirigida a outrem e de como a linguagem desempenha um papel essencial neste processo.

### 1. A intersubjectividade constitutiva do mundo da vida

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

A resposta filosófica a este problema começa por notar o facto de que, dentro da nossa corrente de consciência, cada um de nós encontra certas percepções entendidas como o mundo de Outrem, as quais interpretamos como tendo uma referência implícita à existência de outro (cfr. Schütz, 1967: 101). Fenomenologicamente, não estamos autorizados a assumir que estas percepções sejam uma evidência real da existência de outro. Porém, no plano da vida quotidiana e da atitude natural, já é tido como garantido pelo conhecimento do senso comum que o mundo social é um mundo partilhado – idêntico para “mim”, para “ti” e para “todos nós”. O meu “aqui” é o teu “aí” e vice-versa. Podemos mudar de posições de tal modo que revelamos o carácter partilhado do nosso mundo. As pessoas agem supondo um mesmo universo existente para si e para todos. O mundo quotidiano, no qual os agentes interagem, implica uma crença ou atitude, intersubjectivamente compartilhada: a suposição de que todos percebem o mundo num mesmo plano comum e aceitando seus factos como reais para todos os que nele estão. O carácter tido por adquirido desta crença na presença de outrem não é, porém, nem objecto de uma fundamentação transcendental, à semelhança do que fez Husserl, nem de uma

auto-evidência, como parece resultar de Max Weber, na medida em que carece de indicações (*Anzeichen*) do significado pretendido pelo agente (Schütz, 1967: 21). No capítulo dedicado à intersubjectividade, Schütz não apresenta hesitações acerca do que pretende: “À medida que prosseguimos da análise do mundo social, abandonamos o método estritamente fenomenológico. Começaremos aceitando simplesmente a existência do mundo social como ele já fora aceite na atitude do ponto de vista natural, seja na vida quotidiana seja na observação sociológica. Ao fazê-lo, deveremos evitar qualquer tentativa para lidar com o problema do ponto de vista da fenomenologia transcendental” (Schütz, 1967: 97).

Assim, na análise que Schütz faz das estruturas do mundo da vida, as relações de orientação em relação a Outrem não podem ter a sua origem na duração interna de um *Ego*: é impossível propor qualquer análise da interacção social a partir de um *Ego* e de um *Alter* considerados à partida como separados entre si. O indivíduo, na atitude natural no mundo da vida, não está isolado. O seu próprio “eu” depende das relações que estabelece com os outros indivíduos. O elemento crucial para o entendimento do que vem a ser o mundo da vida quotidiana é o seu carácter pressuposto. A quotidianidade é colectiva e intersubjectivamente vivida. Para Schütz, “a capacidade de Outrem em responder às minhas acções, a reciprocidade de actos que daí resulta, é o facto social primeiro e fundamental para a constituição de um ambiente comum” (Schütz, 1962: 144).

Esta questão prende-se, naturalmente, com o problema do significado subjectivo atribuído à acção, o qual constitui o nó gordio de toda a teoria da acção social e da inquirição sistemática que Schütz faz a este conceito introduzido por Max Weber. Esta posição implica o reconhecimento da antecedência da sociabilidade intramundana em que os actores são dados uns aos outros nas relações de interacção. Assim, desde o início e mesmo no seu primeiro livro, Schütz parece afastar-se da solução husserliana para adoptar uma teoria do deciframento indiciário das expressões de Outrem, em que se procede a uma interpretação dos seus movimentos como indício do sentido visado pela sua acção. Com efeito, a pessoa, no estado natural, percebe mudanças no objecto externo que é conhecido como corpo de outro e interpreta essas mudanças exactamente como interpreta mudanças em objectos inanimados, ou seja, através do recurso às suas próprias experiências já vividas dos eventos e processos em questão. Ao fazer isso, o intérprete não vai além da esfera de atribuição de significado empreendida dentro da esfera da sua consciência solitária.

A transcendência dessa esfera só se verifica, para Schütz, quando os processos e eventos percebidos vêm a ser vistos como experiências vividas pertencentes a outra consciência dotada de uma estrutura semelhante à minha. Neste caso, os movimentos corporais do outro já não são percebidos como a vivência de *Ego* desses movimentos, dentro da sua corrente de consciência.

Fica claro que, em simultâneo com a experiência que *Ego* tem de *Alter*, existe a experiência que pertence a este último e que faz parte da sua corrente de consciência. Quando se assiste ao corte de madeira por parte de um lenhador, podemos apenas estar a perceber o acontecimento externo (o machado a partir a árvore e esta, depois, a partir-se em pedaços), podemos estar a perceber as mudanças no corpo de outra pessoa, as quais surgem como indicações de que ela está viva e consciente. Porém, neste segundo caso, tudo o que se está a fazer é a identificar o corpo como o de um ser humano, a notar o facto de que esse corpo muda e o modo como muda. A compreensão genuína de outra pessoa só acontece quando o centro de atenção diz respeito as experiências vividas pelo lenhador como actor. Será que o lenhador está agir de acordo com um projecto que formulou anteriormente? Se sim, qual é esse projecto? Qual o motivo que o impele? Nesta compreensão genuína, os factos externos e os movimentos do corpo são percebidos como indicações (*Anzeichen*) das experiências vividas pela pessoa observada. “Tais mudanças são entendidas como indicações da vida interior de outra pessoa, porque o seu corpo não é uma mera não é um mero objecto físico, como um pau ou uma pedra, mas um campo de expressão para a experiência viva dessa unidade psicofísica que chamamos de outra pessoa” (Schütz, 1967: 22; 110).

Do mesmo modo, quando se lança a atenção para um caso em que se usam signos, nomeadamente palavras, o observador pode dirigir a sua atenção para o corpo de quem fala, determinando se está efectivamente diante de uma pessoa e se os movimentos da pessoa são acções; para a percepção do som, a fim de descortinar se está efectivamente a ouvir uma pessoa ou uma gravação; para o padrão dos sons que estão a ser produzidos, a fim de os ordenar dentro de um determinado código, como signos com significados determinados. Em qualquer dos casos, está-se apenas diante de auto-interpretações (no último caso, está-se apenas 'diante do significado da palavra e não com o significado do utilizador da palavra). Porém, a observação genuína só ocorre quando se vê o significado da palavra como uma indicação (*Anzeichen*) das experiências subjectivas de quem fala, ou seja, quando se interpreta o significado como aquilo que quis dizer quem fala ou como aquilo que quis fazer quem agiu. Assim, genericamente, Schütz afirma que compreender a outra pessoa implica captar as coisas das quais as manifestações exteriores são indicações, o que remete para os contextos de significado próprios das outras pessoas (Schütz, 1967: 107-113). Nesse sentido, graças às indicações que me são fornecidas, seja pela linguagem, seja pelo campo de expressão das indicações fornecidas pelos movimentos corporais, posso compreender que uma pessoa esteja zangada, mas não compreender o que a sua ira e zanga representam para ela subjectivamente (Schütz, 1967: 26).

## 2. Comunicação e mundo da vida

O mundo da vida Schütziano é, de modo bem mais decidido que o de Husserl, o mundo dos significados intersubjectivamente partilhados, na base dos quais se funda, através da comunicação, a sua objectividade.

Um dos elementos fundamentais da obra de Schütz será a atenção à comunicação, enquanto coordenação de duas correntes de acção através de meios simbólicos. Schütz sustenta a concepção segundo a qual a constituição de relações sociais exige a transformação da experiência interior através do *medium* espaço-temporal da linguagem e a construção de uma realidade “objectivada”, que é qualitativamente diferente da experiência subjectiva. “A linguagem é um sistema de esquemas tipificadores da experiência que se funda em idealizações e anonimizações da experiência subjectiva imediata. Estas tipificações da experiência separada da subjectividade são socialmente objectivadas, na medida em que se tornam componente de um *a priori* social dado ao sujeito” (Schütz & Luckmann, 1973: 233).

O problema é explicitamente referido por Schütz: a intersubjectividade como tal, a sociedade e a comunidade como tal, podem ser experimentados de forma diversa do uso do símbolo? Nesse caso, é o símbolo que cria a sociedade e a comunidade ou é o símbolo que é uma criação da sociedade imposta ao indivíduo? Ou antes, será a inter-relação entre sociedade e o sistema de símbolos um processo tal que os símbolos, ou pelo menos alguns deles, se originem na sociedade, e uma vez estabelecidos, influenciem por sua vez a estrutura social? (cfr. Schütz, 1962: 292). A resposta de Schütz parece, como iremos ver, apontar para esta última possibilidade e, conseqüentemente, para uma dialéctica entre o significado objectivo enraizado na experiência partilhada de uma cultura e o significado subjectivo, relacionado com os usos dos signos.

A objectivação do significado e, logicamente, a possibilidade de coordenação de significados subjectivos, originados no universo profundo da corrente de consciência, é algo que só pode ser conseguido através de actos comunicativos. É graças à comunicação que posso olhar para o mundo de um modo em que este se apresenta a si próprio como completo, constituído e tido-por-adquirido (*taken-for-granted*) (Schütz, 1967: 36). Do mesmo modo, o mundo do senso comum, o mundo da vida quotidiana ocupa uma posição peculiar dentro das várias províncias da realidade, porque só nele a comunicação com os nossos semelhantes se torna possível (cfr. Schütz, 1962: 294). No mundo da atitude natural, surge precisamente a suspensão da dúvida relativamente à objectividade do mundo. De facto, a comunicação só pode ocorrer na realidade do mundo exterior. (Schütz, 1962: 322).

Tal orientação provém já dos primeiros anos de reflexão, orientada pela influência de Bergson. O mundo da duração interior e do tempo interior era pré-conceptual e, conseqüente, pré-simbólico: “Dentro da esfera da duração

pura não existem relações simbólicas (...) A esfera da pura duração jaz anterior aos símbolos; o nosso pensamento simbolicamente condicionado não o consegue penetrar” (Schütz, 1982: 54). Schütz recorda que as relações simbólicas se tornam reconhecíveis através de uma inflexão da pura duração em que intervém a memória. Assim se estabelece a relação do processo de criação de significado com a memória e com o processo de simbolização “Só aquilo que já decorreu pode ser simbolizado” (Schütz, 1982: 67). Na verdade, a esfera da experiência pura permanece inacessível para o nosso pensamento simbolicamente estruturado. Toda a experiência de que nos tornamos conscientes é condicionada e relacionada simbolicamente. Por isso, as ciências sociais interessam-se especialmente pela interpretação de contextos de significado já realizados (cfr. Schütz, 1982: 56-61-74 e seguintes).

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

Apesar desta consideração apriorística da comunicação como estruturante da própria sociabilidade – que, aliás, está na origem próxima das suas preocupações com a constituição significativa do mundo da vida –, Schütz não deixou nunca de ter em conta que a comunicação plenamente bem sucedida é impossível e que há sempre uma margem da vida privada do outro que me é inacessível e que transcende as minhas experiências possíveis. Toda a reflexão sobre a comunicação deixa intacto um domínio pré-conceptual e pré-comunicativo não apreensível pela simbolização. A insistência na importância desta dimensão interior da experiência persiste em toda a obra mesmo no período americano.

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

Em segundo lugar, o facto de a consciência de Outrem exhibir uma forma básica idêntica à minha – princípio da Tese Geral do *Alter-ego* – implica que esse outrem também só conhece as suas experiências por meio de actos reflexivos de atenção e que esses actos de atenção variam de um momento para outro à medida que o tempo prossegue (Schütz, 1967: 98). A minha compreensão de Outrem nunca pode ser totalmente atingida e o conceito do significado pretendido por outra pessoa é sempre um conceito limite (Schütz, 1967:

98). Sabemos que a auto-compreensão só é levada a efeito através de uma série de actos da consciência de *Ego*, dependentes do particular Aqui e Agora no qual ocorrem. Logicamente, a possibilidade de observar a experiência de Outrem do mesmo modo como ele a observa é um absurdo, porque implica que eu possa viver todos os estados de consciência e actos intencionais nos quais essa experiência foi constituída, o que só pode acontecer dentro da minha experiência e dentro dos actos de atenção dirigida à minha experiência (Schütz, 1967: 99). Para que tal acontecesse, eu teria que rememorar todas as experiências de outrem e, assim, teria que as ter vivido pela mesma ordem que outro o fez. Finalmente, teria que lhe ter dado o mesmo grau de atenção que outrem lhe deu. Em suma, o meu fluxo de consciência teria que coincidir com o de outra pessoa, o que seria o mesmo que dizer que eu teria que «ser essa outra pessoa». O significado pretendido é, pois, essencialmente subjectivo e é em princípio confinado à auto-interpretação da pessoa que vive na experiência a ser interpretada (Schütz, 1967: 99). Na verdade, “eu fico sempre aquém da apreensão da totalidade da sua experiência vivida, que, em cada momento, é permanentemente transformada num único momento presente para ti. A compreensão é sempre incompleta, mesmo na simultaneidade” (Schütz, 1967: 106). Como é possível, assim, a coordenação das subjectividades dotadas de diferentes experiências do mundo?

Globalmente, estes são os problemas que o entendimento com Outrem e a constituição de uma sociabilidade comum implicam. Tais problemas, no plano da investigação empreendida por Schütz, integram o conceito de transcendência, a qual ganha um significado particular: “Tudo o que se apresenta a uma pessoa como lhe sendo alheio, como não sendo parte de si, deve ser visto como uma realidade outra que a transcende (cfr. Schütz & Luckmann: 1989: 103). Deste modo, “o conteúdo fundamental da transcendência funda-se na distinção, construída na experiência, entre o que nos é próprio e o que é Outro” (Schütz & Luckmann, 1989: 103). Schütz e Luckmann referem, a propósito, a existência de pequenas, médias e grandes transcendências. As primeiras dizem respeito sobretudo à experiência das fronteiras de natureza espaço-temporal. De certa forma, relacionam-se com o mundo ao meu alcance imediato e com o mundo ao meu alcance potencial, seja ele um alcance recuperável ou atingível. As segundas dizem sobretudo respeito à comunicação e ao entendimento com Outrem: como já vimos, por muito que estejamos próximos, o mundo de Outrem transcende o meu, a não ser que uma reprodução exacta do seu tempo interior nos transformasse numa e mesma pessoa. As grandes transcendências parecem sobretudo dizer respeito a formas extremas de estranheza relativas à «normalidade» da vida quotidiana, referidas como províncias de significado finito ou realidades múltiplas: a contemplação teórica, o sonho, o extáse, a experiência mística, a experiência religiosa, o sentido do sublime, a proximidade da morte, e até a morte como experiência essencial da transcendência (Schütz & Luckmann, 1989: 120-126)

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

Desde logo, há que compreender que as dificuldades aqui apontadas em relação à coordenação dos fluxos de consciência interiores não negam a possibilidade de uma sociologia interpretativa, tal como expressamente explicado por Schütz. Com efeito, não se pretende sustentar a ideia que “a experiência vivida por ti seja inapreensível ou careça de significado para mim. A questão é que o significado que eu atribuo às tuas experiências não pode ser idêntico ao que tu lhes atribuis quando procedes à sua interpretação” (Schütz, 1967: 99). O ouvinte pode, com efeito, reparar que o falante expressa certas experiências subjectivas que lhe são próprias, mas ele próprio não vive através dessas experiências – a sua percepção é externa mais do que interna.

O percurso Schütziano para resolver estas dificuldades e demonstrar a importância da comunicação passa pela sua concepção de intersubjectividade, lentamente empreendida na resposta aos problemas levantados pela concepção egológica. Na atitude natural da vida quotidiana, como já foi visto, aceita-se a existência de outros homens como algo pressuposto. A ordem social e a própria atribuição recíproca de significados que lhe é inerente importa que haja um entendimento mínimo em que todos os actores possam criar uma clara disposição para perceberem os significados atribuídos ao mundo de uma maneira relativamente idêntica. Dito de outro modo, não seria possível sem a perspectiva da existência de um acordo, com a qual os actores chegassem a um entendimento intersubjectivo em que colocassem entre parênteses as suas diferenças de experiências para as considerar como idênticas. Trata-se do percurso implícito à tese geral do *Alter-ego*, a qual sustenta que, dentro da atitude natural, opera uma assunção fundamental acerca da existência e da similitude da consciência de outros. Com efeito, a transcendência da esfera da consciência solitária só se torna possível quando o processo percebido como um conjunto de mudanças num objecto externo que eu designo por outra pessoa se torna passível de ser olhado como experiências vividas pertencendo a outra consciência que, em concordância com a tese geral do *Alter-ego*, exiba uma estrutura semelhante à minha. A consciência de Outrem tem uma estrutura semelhante à minha: enquanto ele só retrospectivamente atribui significados à acção que pratica, eu posso atribuir significados às suas acções no próprio momento em que as acções são praticadas. Porém, o inverso também é verdadeiro. “Eu tomo simplesmente por adquirido que outros homens além de mim existem no meu mundo [...], o meu mundo da vida não é privado mas intersubjectivo; a principal estrutura da sua realidade é ser partilhado [...]. Da mesma forma que é evidente para mim, dentro da atitude natural, que posso, até certo ponto, obter conhecimento acerca das experiências vividas pelos meus semelhantes – por exemplo, os motivos dos seus actos –, também eu

assumo que o mesmo se passa reciprocamente com eles em relação a mim” (Schütz e Luckmann, 1973: 4). Mesmo quando existe uma presença directa face-a-face, a relação sîgnica e comunicativa é necessária para ser possível criar um significado que ultrapasse os significados subjectivos, tornando-se esta relação (sîgnica e comunicativa) tanto mais activa e necessária quanto mais longínqua se tornar esta presença de Outrem, mergulhando no universo de um distante anonimato. “Posso assim”, afirma Schütz, “dizer que o Tu é aquela consciência cujos actos intencionais eu posso ver ocorrendo como outros, mas ainda assim simultâneos com os meus” (Schütz, 1967: 104). Quando a relação com o Tu passa a uma relação com Eles, isto é outros semelhantes de que não possuo uma experiência directa, a comunicação torna-se um modo cada vez mais necessário de superar a experiência da transcendência de Outrem. Por isso, como adiante veremos, nas primeiras formulações que Schütz faz sobre as relações simbólicas – nomeadamente, naqueles que referimos como manuscritos bergsonianos – o mundo da palavra surge como uma fantasmagoria longínqua da experiência vivida.

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

correntes de consciência nunca significa que as duas experiências sejam dadas integralmente a cada um de nós. Porém, eu posso ascender imaginativamente às mentes de outros através da fala, dos escritos, da música, da arte, em suma dos recursos simbólicos que me permitem ascender, seja à compreensão do mundo dos outros que habitam o mundo dos meus contemporâneos, seja até ao mundo dos meus predecessores (Schütz, 1967: 104-105).

A fala emerge, assim, como um dos processos temporais intersubjectivos pelos quais os dois fluxos do tempo interior, o do falante e o do ouvinte, se sincronizam um com o outro e ambos com um acontecimento realizado no tempo exterior. Do mesmo modo, a leitura de uma comunicação escrita estabelece, no mesmo sentido, uma quase simultaneidade entre os acontecimentos do tempo interior do que escreve e os daquele que lê (Schütz, 1962: 324). O mundo social em que o homem se encontra inserido é, assim, entendido como uma rede de relações sociais, um sistema de signos e de símbolos com a sua particular estrutura de significados.

Schütz aborda, assim, a comunicação como um tipo de acção que se dirige a outro com a intenção de dar a conhecer um significado. Ou seja, a acção comunicativa é uma acção social, porque é dotada de significado subjectivo dirigido a outros, estando, pois, de acordo com a definição weberiana partilhada por Schütz. Para além do significado que transporta na sua mensagem explícita, existe um motivo para comunicar que ultrapassa o significado explícito da mensagem. A confusão com qualquer outra acção significativa é, pois, possível, porque toda a acção externa de tipo social apresenta um significado subjectivo que lhe é atribuído pelo actor, neste caso, pelo falante. Porém, não autoriza que se dissolva o conceito de acção comunicativa no conceito de acção dotada de significado. A intencionalidade na transmissão dos significados surge como o elemento essencial e característico dos processos comunicativos. Neste sentido, o comunicador espera, através da pessoa a quem se dirige, tomar um certo tipo de posição. Ele não se limita a esperar compreensão, mas uma conduta que é condicionada por essa compreensão e orientada para ela. A comunicação é sempre finalista: espera sempre produzir um determinado efeito na pessoa a quem se dirige (Schütz, 1982: 167)

### 3. Linguagem e sociedade

O mundo da atitude natural e o conhecimento do senso comum implicam que “o processo constitutivo é inteiramente ignorado, enquanto que a objectividade constituída é perfeitamente tida por adquirida”(Schütz, 1967:82). Encontramos, em Schütz, uma aproximação ao problema do conhecimento que passa acentuadamente pela palavra, pois o conhecimento do mundo só é possível através das palavras (Schütz, 1982: 138). Nesse sentido, grande parte da sua obra tratará da linguagem como meio de comunicação e como um

processo essencial de atribuição e partilha de significados. Nesta referência à palavra, a linguagem quotidiana emerge como a fundação de todos os outros usos da linguagem, sejam eles o científico, o filosófico, o artístico ou expressivo, o narrativo ou o dramático. “Com a palavra, uma nova forma de vida começa: a forma de vida do Eu falante” (Schütz, 1982: 128).

Com efeito, o mundo da duração e do tempo interior é pré-conceptual. A acção desenvolvida por um corpo permite aceder a uma nova experiência em que a atribuição de significado é possível graças ao papel desempenhado pela memória. O mundo social e cultural torna-se possível graças à objectivação do significado pela palavra. Ou ainda: “o mundo muda mais uma vez, consideravelmente, com a atribuição de nomes e com a comunicação verbal [...] A palavra, agora, governa o mundo, esquematizando-o e reconfigurando-o de um modo que é inacessível a todas as formas de vida “ (Schütz, 1982: 128). Porém, a esfera da linguagem é a forma de vida do homem que vive no tempo, no espaço e em relação com Outrem. Nela se verifica a mais importante transformação daquilo que foi vivido na corrente interior da consciência. “De agora em diante, já não vivo apenas no mundo das minhas experiências, mas no mundo da linguagem, o qual é preenchido com experiências de todos” (Schütz, 1982: 160; 129). Com efeito, “uma vez que a palavra pertence imediatamente à esfera de Outrem diferente de mim, eu posso designar o que é comum a mim e a ti” (*ibidem*).

A relação entre linguagem e racionalidade será analisada de um modo que, em especial nos manuscritos bergsonianos, acentua o seu carácter discrepante em relação à experiência pura: “A linguagem permite a comparação de experiências, o agrupamento dos fenómenos mais heterogéneos [...]. Esta é a primeira (e mais decisiva) des-sacralização do mundo, a mais penetrante, embora mais primária ocasião do desencantamento do mundo. Na linguagem, não encontramos experiências, mas apenas fórmulas, padrões, os quais, deste modo, tornam as minhas experiências comunicáveis. No lugar da abundância de imagens que as minhas formas de vida me proporcionam, encontro um mundo composto de palavras (*Vokabeln*) [...]. Pela primeira vez, o mundo trouxe a morte para o mundo do Eu que experiencia. Mas, por outro lado, também preencheu este mundo – que não me pertence apenas a mim mas também a Outrem – com vida; todavia, uma estranha e terrível vida. A sua fantasmagoria demonstra-se a si própria nisto: o mundo dotado de linguagem não é o mundo das minhas, nem das tuas experiências: é um mundo verdadeiramente irreal. O trágico na experiência da linguagem (qualquer poeta é testemunha disso em todo o seu trabalho) funda-se na impossibilidade de captar na linguagem o mundo da experiência interior” (Schütz, 1982: 130).

Deste modo, a palavra separa o homem do mundo da sua experiência. Porém, também relaciona as coisas, de um modo verdadeiramente milagroso, criando um mundo novo sobre as ruínas da experiência. Este é iluminado pela luz da cognição; é o mundo da cognição; é o mundo dos conceitos: a mais

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

Mais tarde, pouco mais tarde, Schütz procederá à contenção do tom que se pressente nestas citações dos seus manuscritos bergsonianos: na verdade, irá persistir a distância entre o significado objectivo, formado através de processos comunicativos, e o significado subjectivo das experiências vividas. Porém, proceder-se-á a uma sistematização mais contida das relações entre os diferentes níveis de compreensão da experiência vivida e de constituição de um significado que transcenda a variedade dessas experiências “Há, em primeiro lugar, a interpretação de que a pessoa observada é realmente um ser humano e não apenas uma imagem. O observador estabelece isso somente pela sua interpretação das suas percepções do corpo de outro. Seguidamente, há uma interpretação de todas as fases exteriores da acção, isto é, de todos os movimentos corporais e de todos os seus efeitos. Também aqui o observador está confinado à interpretação das suas próprias percepções, do mesmo modo que quando observa o voo de um pássaro ou um ramo que oscila ao vento. Com vista à compreensão do que está a acontecer, ele está apenas a apelar à sua experiência passada e não para o que se passa na mente da pessoa observada. Finalmente, o mesmo pode ser dito acerca da percepção de todos os movimentos expressivos de outrem e de todos os signos que ele usa, se tivermos em conta que se está aqui a ter como ponto de referência o significado geral e objectivo de tais manifestações e não o seu significado ocasional e subjectivo” (Schütz, 1967: 13). Neste último caso, também o que temos por parte do observador é um apelo à experiência passada, para a sua própria interpretação dos significados intersubjectivamente partilhados e objectivados, e não ao significado subjectivo que também existe e diz respeito à experiência vivida do utilizador do signo.

Schütz aborda o problema de um modo muito sugestivo a propósito do ouvinte e do falante. Para o falante, o acto de atribuir sentido implica a subjectividade do mundo, na medida em que há uma utilização específica com vista a comunicar com outros. Com esta apropriação, o mundo adquire um significado especial, único para o falante. A intenção de cada «comunicação» é transmitir à pessoa a quem é dirigida este novo significado da palavra.

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

Para Schütz, “é da essência da linguagem que, normalmente, qualquer comunicação linguística envolva um processo temporal; um discurso é construído por frases, uma frase pela articulação, passo a passo, de sucessivos elementos (politeticamente, para usar a expressão husserliana), pelo que o significado da frase ou do discurso pode ser projectado pelo falante e captado pelo ouvinte de uma vez só (monoteticamente). A corrente de cogitações articuladas do falante é, então, simultânea com o evento exterior de produção dos sons do discurso, e a percepção deste é simultânea com as cogitações compreensivas do ouvinte.

Neste sentido, podemos olhar para a linguagem como um depósito riquíssimo de tipos e de características pré-constituídas, cada um dos quais implicando um horizonte aberto de conteúdos típicos inexplorados. O conhecimento do mundo é socialmente derivado e implica construções típicas segundo o sistema de relevância, aceite pelo ponto de vista unificado e anónimo do grupo interno (cfr. Schütz, 1962: 9-10).

O que se comparte é um significado linguístico e não uma experiência, de tal modo que se origina uma possível discrepância entre o sentido que lhe dá o que a pronuncia e o sentido alcançado por aquele que interpreta. A linguagem surge, deste modo, como um conjunto de tipificações socialmente aceite de acordo com um princípio de relevância, de acordo o qual se estabe-

lece um esquema de referências que limita o domínio das tipificações formuladas.

A experiência consciente do discurso humano, aos olhos de Schütz, torna-se o paradigma e o protótipo do processo comunicacional. A tipificação é, simultaneamente, o discurso existencial autêntico da pessoa e o discurso convencional sedimentado pela sociedade. É graças ao vernáculo como linguagem vulgar, como *medium*, que eu digo «posso fazê-lo de novo».

Este processo de abstrações e standardizações implica compartilhar um contexto comum. A troca comunicativa impõe, como condição de possibilidade, não apenas compartilhar o mundo, mas a sua compreensão de um modo similar ao modo como outro o compreende. Os participantes na comunicação compartilham, pelo menos em parte, um sistema de relevâncias, um conjunto de tipificações, um acervo de conhecimentos que permitem a capacidade de interpretar e expressar os significados subjectivos implícitos nas acções comunicativas.

Os sistemas de signos estão sempre estreitamente vinculados aos processos de tipificação, provenientes da experiência passada, e às situações intersubjectivas. A possibilidade de pensar uma certa congruência nos sistemas de relevância conduz à substituição dos objectos pensados, que surgem da experiência pessoal, por objectos de pensamento que são públicos e que implicam a existência de uma tipificação. Com efeito, os contextos de significado subjectivo são substituídos pelo significado objectivo do sistema de signos o qual, como resultado de uma tradição histórica, transcende o sujeito. O conhecimento e a cultura parecem adquirir um significado autónomo e pré-dado, que se baseia na explicitação dos resultados subjectivos, mas que contrasta de forma objectiva com o indivíduo e com as suas experiências.

Este tipo de problemas é particularmente visível na linguagem. Esta é entendida como um conjunto de esquemas tipificadores da experiência, baseada em idealizações da experiência subjectiva imediata. Com efeito, “os termos, frases e formas sintácticas [da linguagem], em si, constituem já uma espécie de pré-interpretação do mundo designado nestes termos, caracterizado por essas frases e descrito com a ajuda dessas formas gramaticais e sintácticas” (Wagner, 1978: 20). Segundo Schütz, a linguagem quotidiana é, basicamente, uma linguagem de coisas e eventos nomeados, e qualquer nome inclui tipificações e generalizações referentes ao sistema da relevância predominante no grupo externo linguístico, o qual considerou a coisa nomeada suficientemente significativa e, portanto, merecedora de um termo isolado. Assim, o vernáculo pré-científico é a própria mina de ouro das características e tipos *ready-made*, todos de origem social, e trazendo consigo um horizonte infinito de conteúdo inexplorado (cfr. Schütz, 1962: 9-10). Estas tipificações da experiência, separadas da subjectividade, são objectivadas socialmente, com o que passam a ser um componente do *a priori* social, previamente dado ao sujeito (cfr. Schütz 1978: 232).

A maior parte das tipificações com que lidamos no mundo da vida são linguísticas. O conhecimento que herdamos dos nossos antecessores é-nos dado através das tipificações linguísticas, de maneira que o mundo que encontramos é oferecido como dotado de uma objectividade que nos transcende. A linguagem constrói o mundo na sua tipicidade, sendo, por isso, o meio tipificador por excelência, através do qual se transmite o conhecimento socialmente relevante. (Schütz, 1962: 14).

#### 4. Comunicação e referência apresentacional

Na sua teoria dos signos e dos símbolos, Schütz tem como principal preocupação orientadora saber como, na experiência imediata do mundo da vida quotidiana, é possível comunicar as experiências transcendentais relativas a outras províncias finitas de significado. A experiência é, desde o início, relacionada com a transcendência. O homem encontra-se a si próprio num mundo que transcende a sua experiência imediata, e precisa de obter um conhecimento do mundo que inclui um conhecimento dos seus co-associados e de si próprio, de modo a descobrir as relações com aquele. Schütz insistirá em que o único modo em que as transcendências do mundo podem ser incluídas na experiência imediata é através dos processos de referência apresentacional, proporcionadas pelas marcas, indicações, signos e símbolos. “Acredito”, afirma Schütz, “que a apresentação é uma – ainda que apenas uma – das muitas formas de incorporar a experiência transcendente [...] na situação do Aqui e Agora” (Schütz, 1962: 287: 356). Através das relações apresentacionais, o homem obtém um certo conhecimento das transcendências do mundo; um conhecimento no qual as transcendências são incluídas na experiência imediata. Os factos, acontecimentos e objectos que se encontram ao meu alcance são constantemente permeados por referências apresentacionais, por meio das quais são dados como objectos sócio-culturais que integram a visão relativamente natural de uma sociedade dada (Schütz, 1962: 328 e 341).

Ao longo da sua obra, Schütz distinguirá entre marca, indicação, signo e símbolo. As marcas são meros lembretes subjectivos, pessoais, especialmente usadas para lembrar alguma coisa ou para permitir retornar a uma tarefa anteriormente interrompida. No fundo, são referências apresentacionais que permitem lidar com a experiência da transcendência do aqui e agora de cada um pelo mundo que pode vir de novo a estar ao meu alcance (*restorable reach*). Com efeito, no mundo, eu posso indicar um sector de objectos perceptíveis que eu posso classificar como o mundo ao meu alcance imediato (*the world within my reach*), que inclui os objectos e coisas que eu posso manipular, ou seja, uma região aberta à interferência directa dos movimentos do meu corpo e dos seus instrumentos e utensílios. Simultaneamente à minha situação biográfica única e determinada, pertencem também recordações de um mundo que já

esteve ao meu alcance imediato e que já não mais me pertencem, porque eu me desloquei de Ali para Aqui, assim como antecipações de um mundo que poderá vir a ficar ao meu alcance desde que eu me mova do meu actual Aqui para um novo Ali. (Schütz, 1962: 307). Quando espero que o que agora faz parte do mundo ao meu alcance imediato possa vir a deixar de estar, sendo todavia plausível que possa, mais tarde, regressar ao meu alcance imediato, eu singularizo e marco o que considero relevante. As marcas funcionam como dispositivos mnemónicos: um exemplo pode ser o marcador que introduzo num livro que tenciono retomar (Schütz, 1962: 309). No fundo, uma pessoa pretende assegurar que reconhecerá mais tarde o que conhece agora (cfr. Schütz & Luckmann, 1989: 137).

As indicações são objectos, factos ou eventos não estabelecidos como signos, mas cuja presença é tida como indicadora de outros objectos, factos ou eventos, que não seriam notados doutra forma. Por exemplo, para o geólogo, uma certa formação na superfície da Terra pode ser indiciadora da presença de determinados minerais. Na verdade, não estou interessado em todos os *strata* do mundo que se encontra ao meu alcance. A função selectiva dos interesses organiza o mundo em zonas de maior ou menor relevância. Deste o mundo ao meu alcance imediato, seleccionam-se, como primordialmente importantes, aqueles factos, objectos e acontecimentos que serão ou poderão vir a ser fins, meios, obstáculos ou condicionantes para a realização dos meus projectos. Certos factos, objectos e acontecimentos são interligados, mas o conhecimento que possuo dessa interligação é vago e indeterminado. Se sei que o acontecimento A usualmente precede B, posso tomar este facto como uma manifestação de uma relação típica existente entre A e B, embora nada saiba sobre a natureza dessa relação. É a esta forma de relação apresentacional que Schütz classifica de indicação (*Anzeichen*) (Schütz, 1962: 310-311).

Quanto aos signos, são artefactos feitos ou usados por alguém para comunicar alguma ideia a alguma outra pessoa. Os signos são meios para superar a experiência transcendente de outrem e do seu mundo (Cfr. Schütz, 1962: 312-329). O mundo de outrem transcende o meu num duplo sentido: a) por um lado, há zonas que estão ao meu alcance imediato que não estão ao seu alcance imediato e vice-versa; b) por outro lado, o sistema de relevâncias de Outrem, fundado na sua situação biográfica única, não é coincidente com o meu. Embora não me seja possível colocar ao meu alcance imediato os pensamentos e cogitações do meu co-associado, eu posso, através da relação apresentacional de signos, compreender as suas cogitações a partir da esfera do meu alcance imediato e, ao fazê-lo, consigo superar a transcendência da experiência de outrem. Finalmente, os símbolos relacionam-se, os símbolos permitem atravessar a experiência do mundo quotidiano para outros domínios da experiência.

## 5. Signos e símbolos

O signo remete a alguma intenção de expressão e utilização por parte do seu utilizador e aponta para alguém que lê o signo e recebe a sua mensagem. “O signo usado na comunicação é sempre um signo dirigido para um indivíduo ou intérprete anónimo. Origina-se dentro da esfera manipulatória do comunicador e o intérprete apreende-a como um facto, objecto ou acontecimento ao seu alcance” (Schütz, 1962:321). Quando olhamos para um signo, não o olhamos como um objecto, mas como algo representativo de outra coisa qualquer. Quando compreendemos um signo, a nossa atenção não se foca nele, mas naquilo que está pela vez dele (Schütz, 1967: 118). A propósito, Schütz cita Husserl para afirmar que é da natureza da relação signíca que o signo e aquilo pelo qual ele se encontra, pelo qual ele vale, nada têm que ver um com o outro (Schütz, 1967: 119). Será esta característica que levará diversos autores a falarem do carácter convencional e arbitrário do signo. O signo é sempre um termo apresentativo presente através de uma percepção imediata, o qual se relaciona com o termo apresentado. Na relação significativa, temos o objecto apresentativo como percebido no campo intuitivo. Porém, não estamos dirigidos para ele directamente, mas, através do *medium* de uma apresentação secundária, para algo mais que é indicado ou apresentado pelo primeiro objecto. Schütz, seguindo Husserl, precisa que a apresentação, em que se verifica a co-presença do termo apresentativo e do termo apresentado, é apenas um caso particular de uma situação mais vasta que permite a relação com uma recordação ou com algo meramente fantasiado (cfr. Schütz, 1962: 295-296).

Schütz revela uma sensibilidade para a vida social dos signos e para o seu uso individual, antecipando algumas reflexões que se farão, posteriormente, na Semiótica. Assim, diz existir uma certa ambiguidade na expressão comum segundo a qual “o signo se encontra sempre em lugar de algo”. O signo é, de facto, um “signo por”, que se encontra na vez do que quer que seja por ele representado, o significado do signo. Mas o signo é, também, um “signo por” aquilo que ele expressa, nomeadamente, as experiências subjectivas da pessoa que usa o signo. Por isso, no mundo da natureza, não há signos (*Zeichen*), mas apenas indicações (*Anzeichen*). O signo também se refere sempre a um acto de escolha por parte de um ser racional – uma escolha deste signo em particular. Nesse sentido, também é indicação de um evento na mente de um seu utilizador. A isto Schütz chama a “função expressiva” do signo.

Porém, na interpretação do signo, não é necessário ter em conta que alguém o construiu ou usou. O intérprete apenas tem de conhecer o significado do signo. Por outras palavras, tem de estabelecer a correlação entre o esquema interpretativo do objecto que é o signo e o esquema interpretativo do objecto que ele significa. Quando vemos um sinal na estrada, pensamos “obri-

gatório virar à esquerda!” é não “de que é feito este sinal” ou “quem o construiu?” Podemos então definir os signos como artefactos ou objectos-acto (um objecto-acto é, por exemplo, um dedo que aponta, uma mão que apela à paragem ou indica que pode seguir) que não são interpretados de acordo com os esquemas interpretativos que lhe são adequados como objectos do mundo exterior, mas antes de acordo com outros esquemas interpretativos referindo-se a outros objectos. Mais ainda, deve acrescentar-se que essa relação entre o signo e o seu correspondente esquema interpretativo – que, como já dissemos, é um esquema interpretativo que não lhe é adequado, referindo-se antes a outros objectos pelo qual o signo está – é baseada na experiência. A aplicabilidade do esquema daquilo que é significado é, ele próprio, um esquema interpretativo baseado na experiência, chamado *sistema sónico*.

O sistema sónico é um contexto de significado configurado por esquemas interpretativos. O utilizador ou intérprete do signo localizam-no dentro deste contexto de significado. Judiciosamente, Schütz repara, porém, que existe uma ambiguidade intrínseca a este conceito de sistema sónico. Como não lhe parece pensável que a relação em questão (entre o signo e o seu correspondente esquema interpretativo) exista independentemente do efectivo uso ou interpretação do signo, tais relações não se verificam entre os signos propriamente ditos, mas entre os significados, o que é outro modo de dizer que se verificam entre experiências de uso e interpretação dos signos. Porém, como tais significados só são apreensíveis por signos, urge recorrer a um sistema sónico.

O sistema sónico emerge perante quem o interpreta como um contexto de significado de ordem mais elevada entre signos previamente experimentados: por exemplo, a língua alemã e o sistema de notação musical são contextos de significado para as palavras e notas que os integram. Como, porém, na relação do signo com o esquema interpretativo aplicado, aquilo que ele significa depende do seu uso, dar conta da pertença de um signo a um determinado sistema não é, obviamente, a mesma coisa que perceber o que o signo quer dizer e qual a experiência vivida do seu utilizador, do qual é veículo expressivo (Schütz, 1967: 119-120). Nesse sentido, parece haver uma espécie de «tensão dialéctica» entre o sistema sónico que permite o acesso aos significados e o uso dos signos na vida quotidiana.

Um signo tem significado objectivo dentro do seu sistema sónico quando pode ser inteligivelmente coordenado dentro desse sistema, independentemente de quem o usa ou interpreta. É a idealidade do “posso de novo fazê-lo” (Schütz, 1967: 123). Porém, a linguagem, como código de interpretação e de expressão, não consiste apenas nos símbolos linguísticos catalogados nos dicionários e nas regras sintácticas enumeradas numa gramática ideal (Schütz, 1976: 100).

De modo diverso das semiologias estruturais, Schütz reocupa-se efectivamente com a dimensão pragmática da linguagem. Mesmo o significado

objectivo das palavras, aquele que lhe é atribuído idealmente em relação a esquemas de experiência, fundados nas reservas de experiência partilhadas intersubjectivamente como tal, admite um horizonte de indeterminação. Ao fim e ao cabo, o sentido de um signo pode ser decomposto em dois elementos: a) o sentido objectivo, o seu nó de significação, em torno do qual os interlocutores acordam e se entendem implicitamente, graças ao fundamento em reservas de experiência intersubjectivamente partilhadas; b) um sentido subjectivo e ocasional, em que as suas orlas de sentido (*Sinnfrasen*) remetem para uma rede de circunstâncias singulares e contingentes, pelas quais se inscreve o uso da palavra no contexto de sentido daquilo que se exprime e daquele que interpreta.

Em relação a este segundo ponto, Schütz faz questão de nos lembrar que, num sistema de significação como a linguagem, há uma margem de incerteza que remete para o plano afectivo e irracional: toda a palavra, toda a frase é cercada de auréolas que as ligam, de um lado, com elementos passados e futuros do universo de discurso a que pertencem e, de outro, com um halo de valores emocionais, implicações irracionais, de natureza inefável. Assim, “esses termos, frases e formas estão imbuídos de significados particulares, que são envolvidos por auréolas de associação e de emoção. Alguns desses significados adicionais, sobrepostos, são essencialmente privados, particulares a uma pessoa ou a um pequeno círculo íntimo de pessoas; outros são típicos de determinados grupos e classes, profissões, idades ou sexo; e outros, ainda, pertencem à mesma comunidade linguística como um todo, embora não possam ser apreendidos por um estrangeiro por meio de um dicionário ou de uma gramática” (Wagner, 1978: 20). Para além das conotações estandardizadas, cada elemento de fala adquire o seu próprio significado secundário, original no contexto ou no ambiente social no qual é usado, e recebe ainda em certas ocasiões tonalidades especiais conforme a situação em que é utilizada (cfr. Schütz, 1976: 101).

Todo o grupo social, por menor que seja, tem o seu próprio código privado, compreensível apenas para aqueles que participaram nas experiências passadas comuns onde o código se criou. Graças a isso, toda a história do código linguístico está espelhada no seu modo de dizer as coisas. Tais traços só são acessíveis aos membros do grupo interno. A fim de dominar fluentemente uma língua como meio expressão, a pessoa tem de ter escrito cartas de amor nessa língua. Somente para os membros do grupo interno o código de expressão é genuíno e está à mão, e somente eles o dominam fluentemente dentro do seu pensar como sempre (cfr. Schütz, 1976 a: 100-101). De certo modo, na comunicação “o que é compreendido é o signo em si, o que outrem quer dizer com o uso desse signo, e, finalmente, a significação do facto de ele estar a usar este signo, aqui, agora, neste contexto particular” (Schütz, 1967: 107).

Até agora, o conjunto de referências apresentacionais diz respeito a experiências que Schütz considera como relacionadas com “transcendências iminentes”, na medida em que cada uma delas permanece enquanto parte do mundo circundante, constituindo o lugar do actor nesse mundo. Porém, há experiências das transcendências que não integram a realidade da vida quotidiana, na medida em que transcendem não apenas o meu Aqui e Agora, mas também o mundo circundante. Não podem ser controladas pelo conhecimento típico do mundo da vida quotidiana e conduzem, conseqüentemente, a um choque ou crise. A experiência vivida das surpresas radicais conduz à substituição da atitude prática da vida quotidiana numa atitude de dúvida, espanto e reflexão. Neste caso, o carácter tido por adquirido do mundo da vida torna-se questionável como um todo e é observado essencialmente como não sendo susceptível de ser conhecido ou transparente. É pelo meio da referência apresentacional designada por símbolos que tais formas de transcendência se expressam.

O termo «símbolo» é usado para designar um conjunto de fenómenos heterogêneos: nomes ou expressões linguísticas são considerados como símbolos, do mesmo modo que o leão é símbolo da coragem, a Cruz, um símbolo cristão para salvação, a bandeira o símbolo de uma nação, ou ainda “O Processo” de Kafka um símbolo da natureza humana (cfr. Schütz: 1962: 286).

Sabemos que a Natureza e a Sociedade representam alguma espécie de ordem; porém, a essência dessa ordem, enquanto tal, permanece como inatingível para nós. Revela-se apenas por imagens através de uma apreensão por analogia (Schütz, 1962: 331). O símbolo é uma referência apresentacional de ordem mais elevada, baseada sobre marcas, indicações e signos previamente estabelecidas, em que o membro apresentativo é um elemento do mundo da vida quotidiana, enquanto o membro apresentado refere-se a uma ideia transcendente que integra uma ou mais províncias de significado finito fora do mundo da vida quotidiana. Com efeito, “todas as referências apresentacionais, como até aqui enfatizamos, são caracterizadas por uma transcendência específica do objecto apresentado em relação ao presente e actual “Aqui e Agora” do intérprete. Mas, com a excepção da apresentação simbólica, os três termos da relação apresentacional – o membro apresentativo, o membro apresentado, e o intérprete – pertencem ao mesmo nível de realidade, nomeadamente, a realidade padrão da vida quotidiana. Pelo contrário, a referência simbólica é caracterizada pelo facto de transcender a província de significado finito da vida quotidiana, pelo que apenas o membro apresentativo do par relacionado lhe pertence, enquanto o membro apresentado tem a sua realidade noutra província de significado finito ou, para usar a terminologia de James, noutra província da realidade (Schütz, 1962: 331 e 343). É importante compreender que, enquanto o símbolo será um elemento da vida quotidiana, o significado do símbolo – uma ideia transcendente, pertencente a outra província de significado finito – não pode ser apreendido (apropriado) pelo conhecimento fami-

liar da vida quotidiana. Assim, a compreensão de um símbolo não pode ser compreendida como uma objectividade, ou de uma forma directa, como é característico da compreensão levada a efeito dentro da vida quotidiana. Todavia, através da experiência da erupção do radicalmente transcendente, no qual o mundo da vida quotidiana, tido por adquirido, é posto em questão e visto como fundamentalmente marcado pela sua opacidade, emerge um motivo para interpretar esse mundo. A simbolização é o processo de interpretação deste mundo tido por adquirido e, com base nesse processo, é obtido um conhecimento mais elevado acerca do mundo da vida quotidiano. Neste sentido, Schütz considera a simbolização como o processo de auto-interpretação da sociedade pelos seus membros. A partir daqui, Schütz avança no sentido de considerar a sociedade no que diz respeito à teoria da simbolização (Schütz, 1962: 323-327). Não deixa de ser espantosa a possibilidade de que os caminhos aqui percorridos por Schütz nos aproximem de uma teoria dos sistemas de comunicação.

O desenvolvimento da sociedade é visto como um processo de articulação simbólica que evolui desde modos de articulação marcados pela opacidade a modos de articulação mais diferenciados. Nos modos mais «compactos» de articulação da sociedade, o homem experiencia a natureza, a sociedade e o próprio homem como determinados pela ordem mais geral do cosmos. Assim, o homem experiencia-se a si como parte de uma comunidade encantada, na qual tudo quanto ele encontra faz parte da mesma “unidade incindível do mundo”. Nestas formas de articulação, a sociedade e a sua ordem são simbolizadas em analogia com a ordem do cosmo. Pelo contrário, na articulação simbólica diferenciada, desenvolveram-se diversos sistemas de símbolos como a ciência, a arte, a religião, política, filosofia (Schütz, 1962: 332), na qual se reconhece a existência de um processo de desintegração das relações entre as várias ordens simbólicas. Cada ordem simbólica tende a formar um sistema isolado e tende a desenvolver a sua particular interpretação da sociedade e da natureza.

### **Abstract**

Throughout about three decades of incessant research, the Austrian phenomenologist Alfred Schutz tried to specify the concept of meaning presented in an insufficient way by Max Weber in his famous definition of subjective action. Quickly, Schutz exceeded the methodological questions related with the foundation of Social Sciences, developing an elaborated reflection on the relations between Communication and Society. Along this text, are presented some particularly significant moments of this intellectual journey, such as the schtuzian reflection on intersubjectivity; the question of communication as condition of possibility of the life-world, and, finally, the analysis of appresentational reference and the set of linguistic artefacts (marks,

indications, signs and symbols) that allows man to deal with the experience of transcendence.

## BIBLIOGRAFIA

- ALGARRA, Manuel Martin (1993), *La comunicacion en la vida cotidiana: la fenomenologia de Alfred Schütz*, Pamplona, Ediciones Universidad e Navarra, S.A.
- BERGSON, Henri., (1970) *Les donées immediats de la conscience*, Paris, PUF.
- SCHÜTZ, Alfred, (1967) *The phenomenology of the social world*. Evanston, IL: Northwestern University Press..
- SCHÜTZ, Alfred & LUCKMANN, Thomas (1973), *The structures of the life-world*, Volume 1, Evanston, IL: Northwestern University Press..
- SCHÜTZ, Alfred (1962) *Collected papers Vol. I*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, Alfred, (1976), *Collected Papers, II*, The Hague, Martinus Nijhoff
- SCHÜTZ, Alfred, (1975) *Collected Papers III*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.
- SCHÜTZ, Alfred, (1996), *Collected Papers IV*, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.
- SCHÜTZ, Alfred. (1978), *Fenomenologia e relações sociais — colectânea de textos de Alfred Schütz*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- SCHÜTZ, Alfred, (1982), *Life-forms and meaning structures*, Routledge and Keagan Paul.