

COLEÇÃO
ANTRO-
POLOGIA

Principais textos da literatura antropológica brasileira e internacional ainda não publicados em português e necessários aos estudantes brasileiros. Sob o patrocínio dos Diretores do Setor de Antropologia do Museu Nacional Profs. Roberto da Matta e Luiz Castro Faria, de renome nos meios científicos nacionais e fora do país.

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE

Peter L. Berger e Thomas Luckmann

O livro aborda o assunto de uma subdisciplina sociológica que, desde Max Scheler e Karl Mannheim, ficou conhecida como sociologia do conhecimento — campo que foi interpretado como enfoque sociológico da história das idéias, mas vem aqui redefinido como o estudo de "tudo aquilo que se considera conhecimento na sociedade", especialmente o "conhecimento do senso comum" que constitui a realidade cotidiana para o membro comum da sociedade.

Após breve introdução, os autores passam de uma análise do conhecimento na vida cotidiana para uma teoria da sociedade como processo dialético entre a realidade objetiva e subjetiva.

Para esclarecer o lugar que ocupa a sociologia do conhecimento dentro do panorama geral da Sociologia, os autores desenvolvem a teoria das instituições, legitimação e socialização, cujas implicações vão muito além de seu campo específico. Esta perspectiva humanística na teorização sociológica interessa não apenas aos sociólogos, mas a todos os cientistas sociais, historiadores e interessados nos problemas da Antropologia Filosófica.

Peter L. Berger é professor de Sociologia na Rutgers University de New Brunswick (N.J.). É autor do livro *Perspectivas Sociológicas* (Vozes, 1972), *Um Rumor de Anjos* (Vozes, 1973) e de vários outros.

Thomas Luckmann é catedrático de Sociologia na Universidade de Frankfurt. Escreveu *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* e, juntamente com Alfred Schultz, *Strukturen der Lebenswelt*.

 VOZES

Atendemos pelo reembolso postal

Capa: João-Lauro

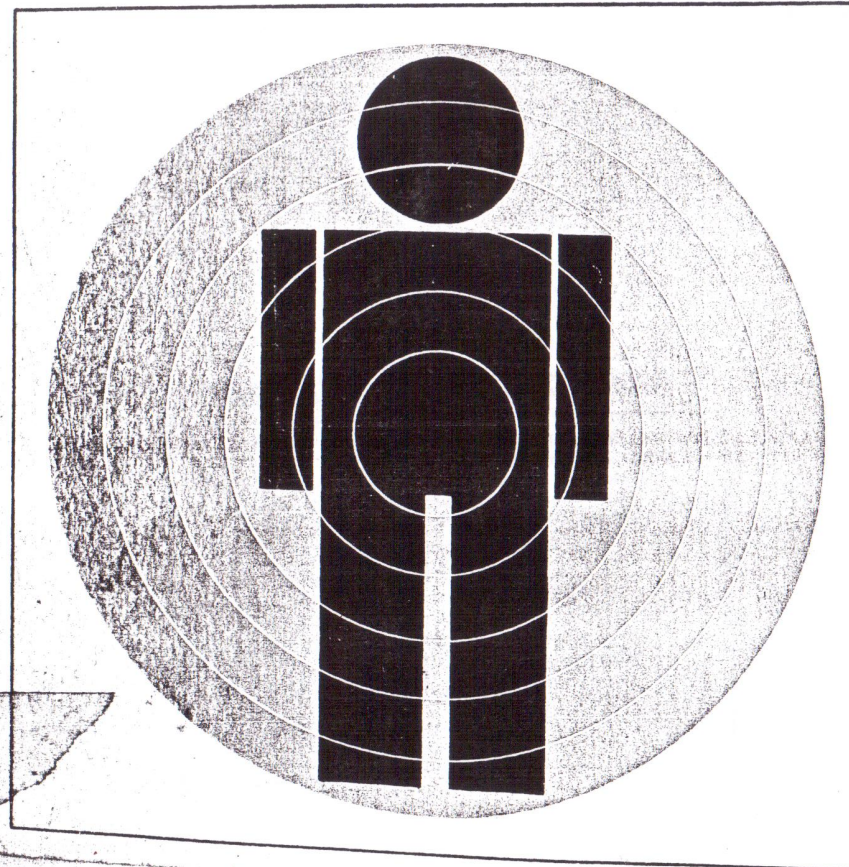
VOZES

peter l. berger
thomas luckmann

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE

4ª EDIÇÃO

ANTROPOLOGIA 5



COLEÇÃO
ANTROPOLOGIA

5

Orientação editorial

ROBERTO AUGUSTO DA MATTA

e

LUIZ DE CASTRO FARIA

FICHA CATALOGráfICA

*(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, GB)*

Berger, Peter L.

B435c A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento [por] Peter L. Berger [e] Thomas Luckmann; tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 1976.

247p. 21cm (Antropologia, 5).

Bibliografia.

1. Sociologia do conhecimento. I. Luckmann, Thomas. II. Título. III. Série.

○

73-0221

CDD — 301.01
CDU — 301

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE

Tratado de Sociologia do Conhecimento

PETER L. BERGER

*Professor de Sociologia
na Rutgers University*

THOMAS LUCKMANN

*Professor de Sociologia
na Universidade de Frankfurt*

Tradução de

Floriano de Souza Fernandes

4ª EDIÇÃO



PETRÓPOLIS
EDITORA VOZES LTDA.
1978

jetiva. E a sociedade de fato é construída pela atividade que expressa um significado subjetivo. E, diga-se de passagem, Durkheim conheceu este último enunciado, assim como Weber conheceu o primeiro. É precisamente o duplo caráter da sociedade em termos de facticidade objetiva e significado subjetivo que torna sua "realidade *sui generis*", para usar outro termo fundamental de Durkheim. A questão central da teoria sociológica pode por conseguinte ser enunciada desta maneira: como é possível que significados subjetivos se tornem facticidades objetivas? Ou, em palavras apropriadas às posições teóricas acima mencionadas: (Como é possível que a atividade humana (*Handeln*) produza um mundo de coisas (*choses*)? Em outras palavras, a adequada compreensão da "realidade *sui generis*" da sociedade exige a investigação da maneira pela qual esta realidade é construída. Esta investigação, afirmamos, constitui a tarefa da sociologia do conhecimento.

I

Os Fundamentos do Conhecimento na Vida Cotidiana

1. A REALIDADE DA VIDA COTIDIANA

SENDO NOSSO PROPÓSITO NESTE TRABALHO A ANÁLISE sociológica da realidade da vida cotidiana, ou, mais precisamente, do conhecimento que dirige a conduta na vida diária, e estando nós apenas tangencialmente interessados em saber como esta realidade pode aparecer aos intelectuais em várias perspectivas teóricas, devemos começar pelo esclarecimento dessa realidade, tal como é acessível ao senso comum dos membros ordinários da sociedade. Saber como esta realidade do senso comum pode ser influenciada pelas construções teóricas dos intelectuais e outros comerciantes de idéias é uma questão diferente. Nosso empreendimento, por conseguinte, embora de caráter teórico, engrena-se com a compreensão de uma realidade que constitui a matéria da ciência empírica da sociologia, a saber, o mundo da vida cotidiana.

Deveria, portanto, ser evidente que nosso propósito não é envolver-nos na filosofia. Apesar disso, se quisermos entender a realidade da vida cotidiana é preciso levar em conta seu caráter intrínseco antes de continuarmos com a análise sociológica propriamente dita. 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 esta realidade por objeto de nossas análises. No quadro da sociologia enquanto ciência em-

pírica é possível tomar esta realidade como dada, tomar como dados os fenômenos particulares que surgem dentro dela, sem maiores indagações sobre os fundamentos dessa realidade, tarefa já de ordem filosófica. Contudo, considerando o particular propósito do presente tratado, não podemos contornar completamente o problema filosófico. O mundo da vida cotidiana não somente é tomado como uma realidade certa pelos membros ordinários da sociedade na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem a suas vidas, mas é um mundo que se origina no pensamento e na ação dos homens comuns, sendo afirmado como real por eles. Antes, portanto, de emprendermos nossa principal tarefa devemos tentar esclarecer os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. a saber, as objetivações dos processos (e significações) subjetivas graças às quais é construído o mundo intersubjetivo do senso comum.

Para a finalidade em apreço, isto é uma tarefa preliminar, mas não podemos fazer mais do que esboçar os principais aspectos daquilo que acreditamos ser uma solução adequada do problema filosófico, adequada, apresentamo-nos em acrescentar, apenas no sentido de poder servir como ponto de partida para a análise sociológica. As considerações a seguir feitas têm, portanto, a natureza de prolegômenos filosóficos e, em si mesmas, pré-sociológicas. O método que julgamos mais conveniente para esclarecer os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana é o da análise fenomenológica, método puramente descritivo, e como tal "empírico" mas não "científico", segundo o modo como entendemos a natureza das ciências empíricas.¹

¹ Esta secção inteira de nosso tratado é baseada no livro de Alfred Schutz e Thomas Luckmann, *Die Strukturen der Lebenswelt*, agora preparada para publicação. Em vista disto, absteemo-nos de fornecer referências individuais às passagens da obra publicada de Schutz, onde os mesmos problemas são discutidos. Nossa argumentação baseia-se aqui em Schutz tal como foi desenvolvida por Luckmann no trabalho acima mencionado, *in toto*. O leitor, desejando conhecer a obra publicada de Schutz até esta data, pode consultar Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Viena, Springer, 1960); *Collected Papers*, Vols. I e II. O leitor interessado na adaptação do método fenomenológico, feita por Schutz, à análise do mundo social consulte especialmente seus *Collected Papers*, Vol. I, pp. 99ss, e Maurice Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Science* (New York, Random House, 1963), pp. 183ss.

A análise fenomenológica da vida cotidiana, ou melhor da experiência subjetiva da vida cotidiana, abstém-se de qualquer hipótese causal ou genética, assim como de afirmações relativas ao *status* ontológico dos fenômenos analisados. É importante lembrar este ponto. O senso comum contém inumeráveis interpretações pré-científicas e quase-científicas sobre a realidade cotidiana, que admite como certas. Se quisermos descrever a realidade do senso comum temos de nos referir a estas interpretações, assim como temos de levar em conta seu caráter de suposição indubitável, mas fazemos isso colocando o que dizemos entre parênteses fenomenológicos.

A consciência é sempre intencional; sempre "tende para" ou é dirigida para objetos. Nunca podemos apreender um suposto substrato de consciência enquanto tal, mas somente a consciência de tal ou qual coisa. Isto assim é, pouco importando que o objeto da experiência seja experimentado como pertencendo a um mundo físico externo ou apreendido como elemento de uma realidade subjetiva interior. Quer eu (a primeira pessoa do singular, aqui como nas ilustrações seguintes, representa a autoconsciência ordinária na vida cotidiana) esteja contemplando o panorama da cidade de Nova York ou tenha consciência de uma ansiedade interior, os processos de consciência implicados são intencionais em ambos os casos. Não é preciso discutir a questão de que a consciência do Empire State Building é diferente da consciência da ansiedade. Uma análise fenomenológica detalhada descobriria as várias camadas da experiência e as diferentes estruturas de significação implicadas, digamos, no fato de ser mordido por um cachorro, lembrar ter sido mordido por um cachorro, ter fobia por todos os cachorros, e assim por diante. O que nos interessa aqui é o caráter intencional comum de toda consciência.

Objetos diferentes apresentam-se à consciência como constituintes de diferentes esferas da realidade. Reconheço meus semelhantes com os quais tenho de tratar no curso da vida diária como pertencendo a uma realidade inteiramente diferente da que têm as figuras desencarnadas

temperament
a diferença a 37 tem a plausibilidade
de parte 15 (econômica, social,
cultural etc) e a
parte 11 cotidiana.

que aparecem em meus sonhos. Os dois conjuntos de objetos introduzem tensões inteiramente diferentes em minha consciência e minha atenção com referência a eles é de natureza completamente diversa. Minha consciência por conseguinte é capaz de mover-se através de diferentes esferas da realidade. Dito de outro modo, tenho consciência de que o mundo consiste em múltiplas realidades. Quando passo de uma realidade a outra experimento a transição como uma espécie de choque. Este choque deve ser entendido como causado pelo deslocamento da atenção acarretado pela transição. A mais simples ilustração deste deslocamento é o ato de acordar de um sonho.

Entre as múltiplas realidades há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe a designação de realidade predominante. A tensão da consciência chega ao máximo na vida cotidiana, isto é, esta última impõe-se à consciência de maneira mais maciça, urgente e intensa. É impossível ignorar e mesmo é difícil diminuir sua presença imperiosa. Conseqüentemente, força-me a ser atento a ela de maneira mais completa. Experimento a vida cotidiana no estado de total vigília. Este estado de total vigília de existir na realidade da vida cotidiana e de apreendê-la é considerado por mim normal e evidente, isto é, constitui minha atitude natural.

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. A linguagem usada na vida cotidiana fornece-me continuamente as necessárias objetivações e determina a ordem em que estas adquirem sentido e na qual a vida cotidiana ganha significado para mim. Vivo num lugar que é geograficamente determinado; uso instrumentos, desde os abridores de latas até os automóveis de esporte, que têm sua designação no vocabulário técnico da

minha sociedade; vivo dentro de uma teia de relações humanas, de meu clube de xadrez até os Estados Unidos da América, que são também ordenadas por meio do vocabulário. Desta maneira a linguagem marca as coordenadas de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significação.

A realidade da vida cotidiana está organizada em torno do "aqui" de meu corpo e do "agora" do meu presente. Este "aqui e agora" é o foco de minha atenção à realidade da vida cotidiana. Aquilo que é "aqui e agora" apresentado a mim na vida cotidiana é o *realissimum* de minha consciência. A realidade da vida diária, porém, não se esgota nessas presenças imediatas, mas abraça fenômenos que não estão presentes "aqui e agora". Isto quer dizer que experimento a vida cotidiana em diferentes graus de aproximação e distância, espacial e temporalmente. A mais próxima de mim é a zona da vida cotidiana diretamente acessível à minha manipulação corporal. Esta zona contém o mundo que se acha ao meu alcance, o mundo em que atuo a fim de modificar a realidade dele, ou o mundo em que trabalho. Neste mundo do trabalho minha consciência é dominada pelo motivo pragmático, isto é, minha atenção a esse mundo é principalmente determinada por aquilo que estou fazendo, fiz ou planejo fazer nele. Deste modo é meu mundo por excelência. Sei, evidentemente, que a realidade da vida cotidiana contém zonas que não me são acessíveis desta maneira. Mas, ou não tenho interesse pragmático nessas zonas ou meu interesse nelas é indireto, na medida em que podem ser potencialmente zonas manipuláveis por mim. Tipicamente meu interesse nas zonas distantes é menos intenso e certamente menos urgente. Estou intensamente interessado no aglomerado de objetos implicados em minha ocupação diária, por exemplo, o mundo da garagem se sou um mecânico. Estou interessado, embora menos diretamente, no que se passa nos laboratórios de provas da indústria automobilística em Detroit, pois é improvável que algum dia venha a estar em algum destes laboratórios, mas o trabalho aí efe-

tuado poderá eventualmente afetar minha vida cotidiana. Posso também estar interessado no que se passa em Cabo Kennedy ou no espaço cósmico, mas este interesse é uma questão de escolha privada, ligada ao "tempo de lazer", mais do que uma necessidade urgente de minha vida cotidiana.

A realidade da vida cotidiana além disso apresenta-se a mim como um mundo intersubjetivo, um mundo de que participo juntamente com outros homens. Esta intersubjetividade diferencia nitidamente a vida cotidiana de outras realidades das quais tenho consciência. Estou sozinho no mundo de meus sonhos, mas sei que o mundo da vida cotidiana é tão real para os outros quanto para mim mesmo. De fato, não posso existir na vida cotidiana sem estar continuamente em interação e comunicação com os outros. Sei que minha atitude natural com relação a este mundo corresponde à atitude natural dos outros, que eles também compreendem as objetivações graças às quais este mundo é ordenado, que eles também organizam este mundo em torno do "aqui e agora" de seu estar nele e têm projetos de trabalho nele. Sei também, evidentemente, que os outros têm uma perspectiva deste mundo comum que não é idêntica à minha. Meu "aqui" é o "lá" deles. Meu "agora" não se superpõe completamente ao deles. Meus projetos diferem dos deles e podem mesmo entrar em conflito. De todo modo, sei que vivo com eles em um mundo comum. O que tem a maior importância é que eu sei que há uma contínua correspondência entre meus significados e seus significados neste mundo que partilhamos em comum, no que respeita à realidade dele. A atitude natural é a atitude da consciência do senso comum precisamente porque se refere a um mundo que é comum a muitos homens. O conhecimento do senso comum é o conhecimento que eu partilho com os outros nas rotinas normais, evidentes da vida cotidiana.

A realidade da vida cotidiana é admitida como sendo a realidade. Não requer maior verificação, que se estenda além de sua simples presença. Está simplesmente

compartilhada com os outros e a realidade que se apresenta a mim é a realidade que se apresenta a eles.

Mundo da vida cotidiana e a realidade

ai, como facticidade evidente por si mesma e compulsória. Sei que é real. Embora seja capaz de empenhar-me em dúvida a respeito da realidade dela, sou obrigado a suspender esta dúvida ao existir rotineiramente na vida cotidiana. Esta suspensão da dúvida é tão firme que para abandoná-la, como poderia desejar fazer por exemplo na contemplação teórica ou religiosa, tenho de realizar uma extrema transição. O mundo da vida cotidiana proclama-se a si mesmo e quando quero contestar esta proclamação tenho de fazer um deliberado esforço, nada fácil. A transição da atitude natural para a atitude teórica do filósofo ou do cientista ilustra este ponto. Mas nem todos os aspectos desta realidade são igualmente não problemáticos. A vida cotidiana divide-se em setores que são apreendidos rotineiramente e outros que se apresentam a mim com problemas desta ou daquela espécie. Suponhamos que eu seja um mecânico de automóveis, com grande conhecimento de todos os carros de fabricação americana. Tudo quanto se refere a estes é uma faceta rotineira, não problemática de minha vida diária. Mas um certo dia aparece alguém na garagem e pede-me para consertar seu Volkswagen. Estou agora obrigado a entrar no mundo problemático dos carros de construção estrangeira. Posso fazer isso com relutância ou com curiosidade profissional, mas num caso ou noutro estou agora diante de problemas que não tinha ainda rotinizado. Ao mesmo tempo, é claro, não deixo a realidade da vida cotidiana. De fato, esta enriquece-se quando começo a incorporar a ela o conhecimento e a habilidade requeridos para consertar os carros de fabricação estrangeira. A realidade da vida cotidiana abrange os dois tipos de setores, desde que aquilo que aparece como problema não pertença a uma realidade inteiramente diferente (por exemplo, a realidade da física teórica ou a dos pesadelos). Enquanto as rotinas da vida cotidiana continuarem sem interrupção são apreendidas como não-problemáticas.

Mas mesmo o setor não-problemático da realidade cotidiana só é tal até novo conhecimento, isto é, até que

sua continuidade seja interrompida pelo aparecimento de um problema. Quando isto acontece, a realidade da vida cotidiana procura integrar o setor problemático dentro daquilo que já é não-problemático. O conhecimento do sentido comum contém uma multiplicidade de instruções sobre a maneira de fazer isso. Por exemplo, os outros com os quais trabalho são não-problemáticos para mim enquanto executam suas rotinas familiares e admitidas como certas, por exemplo, datilografar numa escrevaninha próxima à minha em meu escritório. Tornam-se problemáticos se interrompem estas rotinas, por exemplo, amontoando-se num canto e falando em forma de cochicho. Ao perguntar sobre o que significa esta atividade estranha, há um certo número de possibilidades que meu conhecimento de sentido comum é capaz de reintegrar nas rotinas não problemáticas da vida cotidiana: podem estar discutindo a maneira de consertar uma máquina de escrever quebrada, ou um deles pode ter algumas instruções urgentes dadas pelo patrão, etc. De outro lado, posso achar que estão discutindo uma diretriz dada pelo sindicato para entrarem em greve, coisa que está ainda fora da minha experiência mas dentro do círculo dos problemas com os quais minha consciência de senso comum pode tratar. Tratará da questão mas *como* problema, e não procurando simplesmente reintegrá-la no setor não problemático da vida cotidiana. Se, entretanto, chegar à conclusão de que meus colegas enlouqueceram coletivamente o problema que se apresenta é então de outra espécie. Acho-me agora em face de um problema que ultrapassa os limites da realidade da vida cotidiana e indica uma realidade inteiramente diferente. Com efeito, a conclusão de que meus colegas enlouqueceram implica *ipso facto* que entraram num mundo que não é mais o mundo comum da vida cotidiana.

Comparadas à realidade da vida cotidiana, as outras realidades aparecem como campos finitos de significação, enclaves dentro da realidade dominante marcada por significados e modos de experiência delimitados. A realidade dominante envolve-as por todos os lados, por

a realidade dominante
 a realidade dominante

o que é o que é

assim dizer, e a consciência sempre retorna à realidade dominante como se voltasse de uma excursão. Isto é evidente, conforme se vê pelas ilustrações já dadas, como na realidade dos sonhos e na do pensamento teórico. "Comutações" semelhantes ocorrem entre o mundo da vida cotidiana e o mundo do jogo, quer seja o brinquedo das crianças quer, ainda mais nitidamente, o jogo dos adultos. O teatro fornece uma excelente ilustração desta atividade lúdica por parte dos adultos. A transição entre as realidades é marcada pelo levantamento e pela descida do pano. Quando o pano se levanta, o espectador é "transportado para um outro mundo", com seus próprios significados e uma ordem que pode ter relação, ou não, com a ordem da vida cotidiana. Quando o pano desce, o espectador "retorna à realidade", isto é, à realidade predominante da vida cotidiana, em comparação com a qual a realidade apresentada no palco aparece agora tênue e efêmera, por mais vívida que tenha sido a representação alguns poucos momentos antes. A experiência estética e religiosa é rica em produzir transições desta espécie, na medida em que a arte e a religião são produtores endêmicos de campos de significação.

Todos os campos finitos de significação caracterizam-se por desviar a atenção da realidade da vida contemporânea. Embora haja, está claro, deslocamentos de atenção *dentro* da vida cotidiana, o deslocamento para um campo finito de significação é de natureza muito mais radical. Produz-se uma radical transformação na tensão da consciência. No contexto da experiência religiosa isto já foi adequadamente chamado "transes". É importante, porém, acentuar que a realidade da vida cotidiana conserva sua situação dominante mesmo quando estes "transes" ocorrem. Se nada mais houvesse, a linguagem seria suficiente para nos assegurar sobre este ponto. A linguagem comum de que disponho para a objetivação de minhas experiências funda-se na vida cotidiana e conserva-se sempre apontando para ela mesmo quando a emprego para interpretar experiências em campos delimitados de significação. Por conseguinte, "des-

a linguagem é um instrumento de conhecimento e construção da realidade

8

torço" tipicamente a realidade destes últimos logo assim que começo a usar a linguagem comum para interpretá-los, isto é, "traduzo" as experiências não-pertencentes à vida cotidiana na realidade suprema da vida diária. Isto pode ser facilmente visto em termos de sonhos, mas é também típico das pessoas que procuram relatar os mundos de significação teóricos, estéticos ou religiosos. O físico teórico diz-nos que seu conceito do espaço não pode ser transmitido por meios lingüísticos, tal como o artista com relação ao significado de suas criações e o místico com relação a seus encontros com a divindade. Entretanto, todos estes — o sonhador, o físico, o artista e o místico — *também* vivem na realidade da vida cotidiana. Na verdade um de seus importantes problemas é interpretar a coexistência desta realidade com os enclaves de realidade em que se aventuram.

O mundo da vida cotidiana é estruturado especial e temporalmente. A estrutura espacial tem pouca importância em nossas atuais considerações. Basta indicar que tem também uma dimensão social em virtude do fato da minha zona de manipulação entrar em contacto com a dos outros. Mais importante para nossos propósitos atuais é a estrutura temporal da vida cotidiana.

tempo

A temporalidade é uma propriedade intrínseca da consciência. A corrente de consciência é sempre ordenada temporalmente. E' possível estabelecer diferenças entre níveis distintos desta temporalidade, uma vez que nos é acessível intra-subjetivamente. Todo indivíduo tem consciência do fluxo interior do tempo, que por sua vez se funda nos ritmos fisiológicos do organismo, embora não se identifique com estes. Excederia de muito o âmbito destes prolegômenos entrar na análise detalhada desses níveis da temporalidade intra-subjetiva. Conforme indicamos, porém, a intersubjetividade na vida cotidiana tem também uma dimensão temporal. O mundo da vida cotidiana tem seu próprio padrão do tempo, que é acessível intersubjetivamente. O tempo padrão pode ser compreendido como a intersecção entre o tempo cósmico e seu calendário socialmente estabele-

tempo

cido, baseado nas seqüências temporais da natureza, por um lado, e o tempo interior por outro lado, em suas diferenciações acima mencionadas. Nunca pode haver completa simultaneidade entre estes vários níveis de temporalidade, conforme nos indica claramente a experiência da espera. Tanto meu organismo quanto minha sociedade impõem a mim e a meu tempo interior certas seqüências de acontecimentos que incluem a espera. Posso desejar tomar parte num acontecimento esportivo, mas tenho de esperar até que meu joelho machucado se cure. Ou então devo esperar até que certos papéis sejam tramitados, para que minha inscrição no acontecimento possa ser oficialmente estabelecida. Vê-se facilmente que a estrutura temporal da vida cotidiana é extremamente complexa, porque os diferentes níveis da temporalidade empiricamente presente devem ser continuamente correlacionados.

A estrutura temporal da vida cotidiana coloca-se em face de uma facticidade que tenho de levar em conta, isto é com a qual tenho de sincronizar meus próprios projetos. O tempo que encontro na realidade diária é contínuo e finito. Toda minha existência neste mundo é continuamente ordenada pelo tempo dela, está de fato envolvida por esse tempo. Minha própria vida é um episódio na corrente do tempo externamente convencional. O tempo já existia antes de meu nascimento e continuará a existir depois que morrer. O conhecimento de minha morte inevitável torna este tempo finito *para mim*. Só disponho de certa quantidade de tempo para a realização de meus projetos e o conhecimento deste fato afeta minha atitude com relação a estes projetos. Também, como não desejo morrer, este conhecimento injeta em meus projetos uma ansiedade subjacente. Assim, não posso repetir indefinidamente minha participação em acontecimentos esportivos. Sei que vou ficando velho. Pode mesmo acontecer que esta seja a última oportunidade que tenho de participar desses acontecimentos. Minha espera tornar-se-á ansiosa conforme o grau em que a finitude do tempo incidir sobre meu projeto.

1-15 de outubro de 1964

A mesma estrutura temporal, como já foi indicado, é coercitiva. Não posso inverter à vontade as seqüências impostas por ela, "primeiro as primeiras coisas" é um elemento essencial de meu conhecimento da vida cotidiana. Assim, não posso prestar determinado exame antes de ter cumprido certo programa educativo, não posso exercer minha profissão antes de prestar esse exame, e assim por diante. Também a mesma estrutura temporal fornece a historicidade que determina minha situação no mundo da vida cotidiana. Nasci em certa data, entrei para a escola em outra data, comecei a trabalhar como profissional em outra, etc. Estas datas contudo estão todas "localizadas" em uma história muito mais ampla e esta "localização" configura decisivamente minha situação. Assim, nasci no ano da grande bancarrota bancária em que meu pai perdeu a fortuna, entrei para a escola pouco antes da revolução, comecei a trabalhar pouco depois de irromper a Grande Guerra, etc. A estrutura temporal da vida cotidiana não somente impõe seqüências predeterminantes à minha "agenda" de um único dia mas impõe-se também à minha biografia em totalidade. Dentro das coordenadas estabelecidas por esta estrutura temporal apreendo tanto a "agenda" diária quanto minha completa biografia. O relógio e a folhinha asseguram de fato que sou um "homem do meu tempo". Só nesta estrutura temporal é que a vida cotidiana conserva para mim seu sinal de realidade. Assim, em casos em que posso ficar "desorientado" por qualquer motivo (por exemplo, sofri um acidente de automóvel em que fiquei inconsciente) sinto uma necessidade quase instintiva de me "reorientar" dentro da estrutura temporal da vida cotidiana. Olho para o relógio e procuro lembrar-me que dia é. Só por esses atos retorno à realidade da vida cotidiana.

2. A INTERAÇÃO SOCIAL NA VIDA COTIDIANA

A realidade da vida cotidiana é partilhada com outros. Mas, de que modo experimento esses outros na vida co-

tidiana? Ainda aqui é possível estabelecer diferenças entre vários modos desta experiência.

A mais importante experiência dos outros ocorre na situação de estar face à face com o outro, que é o caso prototípico da interação social. Todos os demais casos derivam deste.

Na situação face a face o outro é apreendido por mim num vívido presente partilhado por nós dois. Sei que no mesmo vívido presente sou apreendido por ele. Meu "aqui e agora" e o dele colidem continuamente um com o outro enquanto dura a situação face a face. Como resultado, há um intercâmbio contínuo entre minha expressividade e a dele. Vejo-o sorrir e logo a seguir reagindo ao meu ato de fechar a cara parando de sorrir, depois sorrindo de novo quando também eu sorrio, etc. Todas as minhas expressões orientam-se na direção dele e vice-versa e esta contínua reciprocidade de atos expressivos é simultaneamente acessível a nós ambos. Isto significa que na situação face a face a subjetividade do outro me é acessível mediante o máximo de sintomas. Certamente, posso interpretar erroneamente alguns desses sintomas. Posso pensar que o outro está sorrindo quando de fato está sorrindo afetadamente. Contudo, nenhuma outra forma de relacionamento social pode reproduzir a plenitude de sintomas da subjetividade presentes na situação face a face. Somente aqui a subjetividade do outro é expressivamente "próxima". Todas as outras formas de relacionamento com o outro são, em graus variáveis, "remotas".

Na situação face a face o outro é plenamente real. Esta realidade é parte da realidade global da vida cotidiana, e como tal maciça e irresistível. Sem dúvida, o outro pode ser real para mim sem que eu o tenha encontrado face a face, por exemplo de nome ou por me corresponder com ele. Entretanto, só se torna real para mim no pleno sentido da palavra quando o encontro pessoalmente. De fato, pode-se afirmar que o outro na situação face a face é mais real para mim que eu próprio. Evidentemente "conheço-me melhor" do que posso jamais

o outro, porém, é apresentado assim na situação face a face. Por conseguinte, "aquilo que ele é" me é continuamente acessível. Esta acessibilidade é ininterrupta e precede a reflexão. Por outro lado, "aquilo que sou" não é acessível assim. Para torná-lo acessível é preciso que eu pare, detenha a contínua espontaneidade de minha experiência e deliberadamente volte a minha atenção sobre mim mesmo. Ainda mais, esta reflexão sobre mim mesmo é tipicamente ocasionada pela atitude com relação a mim que o *outro* manifesta. E' tipicamente uma resposta "de espelho" às atitudes do outro.

conhecê-lo. Minha subjetividade é acessível a mim de um modo em que a dele nunca poderá ser, por mais "próxima" que seja nossa relação. Meu passado me é acessível na memória com uma plenitude em que nunca poderei reconstruir o passado dele, por mais que ele o relate a mim. Mas este "melhor conhecimento" de mim mesmo exige reflexão. Não é imediatamente apresentado a mim. O outro, porém, é apresentado assim na situação face a face. Por conseguinte, "aquilo que ele é" me é continuamente acessível. Esta acessibilidade é ininterrupta e precede a reflexão. Por outro lado, "aquilo que sou" não é acessível assim. Para torná-lo acessível é preciso que eu pare, detenha a contínua espontaneidade de minha experiência e deliberadamente volte a minha atenção sobre mim mesmo. Ainda mais, esta reflexão sobre mim mesmo é tipicamente ocasionada pela atitude com relação a mim que o *outro* manifesta. E' tipicamente uma resposta "de espelho" às atitudes do outro.

Segue-se que as relações com os outros na situação face a face são altamente flexíveis. Dito de maneira negativa, é relativamente difícil impor padrões rígidos à interação face a face. Sejam quais forem os padrões que se introduza terão de ser continuamente modificados devido ao intercâmbio extremamente variado e sutil de significados subjetivos que têm lugar. Por exemplo, posso olhar o outro como alguém inerentemente hostil a mim e agir para com ele de acordo com um padrão de "relações hostis" tal como é entendido por mim. Na situação face a face porém o outro pode enfrentar-me com atitudes e atos que contradizem esse padrão, chegando talvez a um ponto tal que me veja obrigado a abandonar o padrão por ser inaplicável e considerar o outro amigavelmente. Em outras palavras, o padrão não pode resistir à maciça demonstração da subjetividade alheia de que tomo conhecimento na situação face a face. Em contraposição, é muito mais fácil para mim ignorar essa demonstração desde que não encontre o outro face a face. Mesmo numa relação de certo modo "próxima", como a mantida por correspondência, posso com mais sucesso

rejeitar os protestos de amizade do outro acreditando não representarem realmente a atitude subjetiva dele com relação a mim, simplesmente porque na correspondência não disponho da presença imediata, contínua e maciçamente real de sua expressividade. Sem dúvida, é possível que interprete mal as intenções do outro mesmo na situação face a face, assim como é possível que ele "hipocritamente" esconda suas intenções. De qualquer modo, a interpretação errônea e a "hipocrisia" são mais difíceis de manter na interação face a face do que em formas menos "próximas" de relações sociais.

Por outro lado, apreendo o outro por meio de esquemas tipificadores mesmo na situação face a face, embora estes esquemas sejam mais "vulneráveis" à interferência dele do que em formas "mais remotas" de interação. Noutras palavras, embora seja relativamente difícil impor padrões rígidos à interação face a face, desde o início esta já é padronizada se ocorre dentro da rotina da vida cotidiana. (Podemos deixar de parte para exame posterior os casos de interação entre pessoas completamente estranhas que não têm uma base comum na vida cotidiana). A realidade da vida cotidiana contém esquemas tipificadores em termos dos quais os outros são apreendidos, sendo estabelecidos os modos como "lidamos" com eles nos encontros face a face. Assim, apreendo o outro como "homem", "europeu", "comprador", "tipo jovial", etc. Todas estas tipificações afetam continuamente minha interação com o outro, por exemplo quando decido divertir-me com ele na cidade antes de tentar vender-lhe meu produto. Nossa interação face a face será modelada por estas tipificações, pelo menos enquanto não se tornam problemáticas por alguma interferência da parte dele. Assim ele pode dar provas de que, apesar de ser um homem, "europeu" e "comprador", é também um farisaico moralista e que aquilo que a princípio parecia jovialidade é realmente uma expressão de desprezo pelos americanos em geral e pelos vendedores americanos em particular. Neste ponto, evidentemente, meu esquema tipificador terá que ser modificado e o programa da noite

tipificadas

planejado diferentemente de acordo com esta modificação. Mas a não ser que haja esta objeção, as tipificações serão mantidas até nova ordem e determinarão minhas ações na situação.

Os esquemas tipificadores que entram nas situações face a face são naturalmente recíprocos. O outro também me apreende de uma maneira tipificada, como "homem", "americano", "vendedor", um "camarada insinuante", etc. As tipificações do outro são tão suscetíveis de sofrerem interferências de minha parte como as minhas são da parte dele. Em outras palavras, os dois esquemas tipificadores entram em contínua "negociação" na situação face a face. Na vida diária esta "negociação" provavelmente estará predeterminada de uma maneira típica, como no característico processo de barganha entre compradores e vendedores. Assim, na maior parte do tempo, meus encontros com os outros na vida cotidiana são típicos em duplo sentido, apreendo o outro *como* um tipo, e interaguo com ele numa situação que é por si mesma típica.

As tipificações da interação social tornam-se progressivamente anônimas à medida que se afastam da situação face a face. Toda tipificação naturalmente acarreta uma anonimidade inicial. Se tipificar meu amigo Henry como membro da categoria X (por exemplo, como inglês), interpreto *ipso facto* pelo menos certos aspectos de sua conduta como resultantes desta tipificação, assim, seus gostos em matéria de comida são típicos dos ingleses, bem como suas maneiras, algumas de suas reações emocionais, etc. Isto implica, contudo, que tais características e ações de meu amigo Henry são atributos de *qualquer pessoa* da categoria dos ingleses, isto é, apreendo estes aspectos de seu ser em termos anônimos. Entretanto, logo assim que meu amigo Henry se torna acessível a mim na plenitude da expressividade da situação face a face, ele romperá constantemente meu tipo de inglês anônimo e se manifestará como um indivíduo único e portanto atípico, como seu amigo Henry. O anonimato do tipo é evidentemente menos susceptível a esta espécie de indivi-

dualização quando a interação face a face é um assunto do passado (meu amigo Henry, o inglês, que conheci quando eu era estudante no colégio) ou é de caráter superficial e transitório (o inglês com quem conversei pouco tempo num trem), ou nunca teve lugar (meus competidores comerciais na Inglaterra).

Um importante aspecto da experiência dos outros na vida cotidiana é pois o caráter direto ou indireto dessa experiência. Em qualquer tempo é possível distinguir entre companheiros com os quais tive uma atuação comum em situações face a face e outros que são meros contemporâneos, dos quais tenho lembranças mais ou menos detalhadas, ou que conheço simplesmente de oitiva. Nas situações face a face tenho a evidência direta de meu companheiro, de suas ações, atributos, etc. Já o mesmo não acontece no caso de contemporâneos, dos quais tenho um conhecimento mais ou menos digno de confiança. Além disso, tenho de levar em conta meus semelhantes nas situações face a face, enquanto posso voltar meus pensamentos para simples contemporâneos, mas não estou obrigado a isso. O anonimato cresce à medida que passo dos primeiros para os últimos, porque o anonimato das tipificações por meio das quais apreendo os semelhantes nas situações face a face é constantemente "preenchido" pela multiplicidade de vívidos sintomas referentes a um ser humano concreto.

Entretanto, isto não é tudo. Há evidentes diferenças em minhas experiências dos simples contemporâneos. Alguns deles são pessoas de quem tenho repetidas experiências em situações face a face e que espero encontrar novamente de modo regular (meu amigo Henry); outros são pessoas de que me *lembro* como seres humanos concretos que encontrei no passado (a loura ao lado de quem passei na rua), mas o encontro foi rápido e, muito provavelmente, não se repetirá. De outros ainda *sei* que são seres humanos concretos, mas só posso apreendê-los por meio de tipificações cruzadas mais ou menos anônimas (meus competidores comerciais ingleses, a rainha da Inglaterra). Entre estes últimos é possível

Estes índices estão continuamente ao alcance da vista na situação face a face, e esta é precisamente a razão pela qual me oferecem a situação ótima para ter acesso à subjetividade do outro. Os mesmos índices são incapazes de sobreviver ao presente nítido da situação face a face. A cólera, porém, pode ser objetivada por meio de uma arma. Suponhamos que tenha tido uma alteração com outro homem, que me deu amplas provas expressivas de raiva contra mim. Esta noite acordo com uma faca enterrada na parede em cima de minha cama. A faca enquanto objeto exprime a ira do meu adversário. Permite-me ter acesso à subjetividade dele, embora eu estivesse dormindo quando ele lançou a faca e nunca o tenha visto porque fugiu depois de quase ter-me atingido. Com efeito, se deixar o objeto onde está posso vê-lo de novo na manhã seguinte e novamente exprime para mim a cólera do homem que a lançou. Mais ainda, outras pessoas podem vir e olhar a faca, chegando à mesma conclusão. Noutras palavras, a faca em minha parede tornou-se um constituinte objetivamente acessível da realidade que partilho com meu adversário e com outros homens. Presumivelmente esta faca não foi produzida com o propósito exclusivo de ser lançada *em mim*. Mas exprime uma intenção subjetiva de violência, quer motivada pela cólera quer por considerações utilitárias, como matar um animal para comê-lo. A faca, enquanto objeto do mundo real, continua a exprimir uma intenção geral de cometer violência, o que é reconhecível por qualquer pessoa conhecedora do que é uma arma. Por conseguinte, a arma é ao mesmo tempo um produto humano e uma objetivação da subjetivação humana.

A realidade da vida cotidiana não é cheia unicamente de objetivações; é somente possível por causa delas. Estou constantemente envolvido por objetos que "proclamam" as intenções subjetivas de meus semelhantes, embora possa às vezes ter dificuldade de saber ao certo o que um objeto particular está "proclamando", especialmente se foi produzido por homens que não conheci bem, ou mesmo não conheci de todo, em situação face

13

a face. Qualquer etnólogo ou arqueólogo pode facilmente dar testemunho destas dificuldades, mas o próprio fato de poder superá-las e reconstruir, partindo de um artefato, as intenções subjetivas de homens cuja sociedade pode ter sido extinta a milênios, é uma eloqüente prova do duradouro poder das objetivações humanas.

Um caso especial mas decisivamente importante de objetivação é a significação, isto é, a produção humana de sinais. Um sinal pode distinguir-se de outras objetivações por sua intenção explícita de servir de índice de significados subjetivos. Sem dúvida, todas as objetivações são susceptíveis de utilização como sinais, mesmo quando não foram primitivamente produzidas com esta intenção. Por exemplo, uma arma pode ter sido originariamente produzida para o fim de caçar animais, mas pode em seguida (por exemplo, num uso cerimonial) tornar-se sinal de agressividade e violência em geral. Mas há certas objetivações originárias e expressamente destinadas a servir como sinais. Por exemplo, em vez de lançar a faca contra mim (ato que presumivelmente tinha por intenção matar-me, mas que conceberivelmente pode ter tido por intenção apenas significar essa possibilidade), meu adversário poderia ter pintado um X negro em minha porta, sinal, admitamos, de estarmos agora oficialmente em estado de inimizade. Este sinal, cuja finalidade não vai além de indicar a intenção subjetiva de quem o fez, é também objetivamente exequível na realidade comum de que tal pessoa e eu partilhamos juntamente com outros homens. Reconheço a intenção que indica, e o mesmo acontece com os outros homens, e com efeito é acessível ao seu produtor como "lembrete" objetivo de sua intenção original ao fazê-lo. Pelo que acabamos de dizer fica claro que há grande imprecisão entre o uso instrumental e o uso significativo de certas objetivações. O caso especial da magia, em que há uma fusão muito interessante desses dois usos, não precisa ser objeto de nosso interesse neste momento.

Os sinais agrupam-se em um certo número de sistemas. Assim, há sistemas de sinais gesticulatórios, de mo-

vimentos corporais padronizados, de vários conjuntos de artefatos materiais, etc. Os sinais e os sistemas de sinais são objetivações, no sentido de serem objetivamente acessíveis além da expressão de intenções subjetivas "aqui e agora". Esta "capacidade de se destacar" das expressões imediatas da subjetividade também pertence aos sinais que requerem a presença mediatizante do corpo. Assim, executar uma dança que significa intenção agressiva é coisa completamente diferente de dar berros ou cerrar os punhos num acesso de cólera. Estes últimos atos exprimem minha subjetividade "aqui e agora", enquanto os primeiros podem ser inteiramente destacados desta subjetividade, posso não estar de todo zangado ou agressivo até este ponto mas simplesmente tomando parte na dança porque me pagam para fazer isso por conta de uma outra pessoa que *está* encolerizada. Em outras palavras, a dança pode ser destacada da subjetividade do dançarino, ao passo que os berros do indivíduo *não podem*. Tanto a dança como o tom desabrido da voz são manifestações de expressividade corporal, mas somente a primeira tem caráter de sinal objetivamente acessível. Os sinais e os sistemas de sinais são todos caracterizados pelo "desprendimento", mas não podem ser diferenciados em termos do grau em que se podem desprender das situações face a face. Assim, uma dança é evidentemente menos destacada do que um artefato material que signifique a mesma intenção subjetiva.

A linguagem, que pode ser aqui definida como sistema de sinais vocais, é o mais importante sistema de sinais da sociedade humana. Seu fundamento, naturalmente, encontra-se na capacidade intrínseca do organismo humano de expressividade vocal, mas só podemos começar a falar de linguagem quando as expressões vocais tornaram-se capazes de se destacarem dos estados subjetivos imediatos "aqui e agora". Não é ainda linguagem se rosno, grunho, uivo ou assobio, embora estas expressões vocais sejam capazes de se tornarem lingüísticas, na medida em que se integram em um sistema de sinais objetivamente praticável. As objetivações comuns da vida

cotidiana são mantidas primordialmente pela significação lingüística. A vida cotidiana é sobretudo a vida com a linguagem, e por meio dela, de que participo com meus semelhantes. A compreensão da linguagem é por isso essencial para minha compreensão da realidade da vida cotidiana.

A linguagem tem origem na situação face a face, mas pode ser facilmente destacada desta. Isto não é somente porque posso gritar no escuro ou a distância, falar pelo telefone ou pelo rádio ou transmitir um significado lingüístico por meio da escrita (esta constitui, por assim dizer, um sistema de sinais de segundo grau). O destacamento da linguagem consiste muito mais fundamentalmente em sua capacidade de comunicar significados que não são expressões diretas da subjetividade "aqui e agora". Participa desta capacidade justamente com outros sistemas de sinais, mas sua imensa variedade e complexidade tornam-no muito mais facilmente destacável da situação face a face do que qualquer outro (por exemplo, um sistema de gestos). Posso falar de inumeráveis assuntos que não estão de modo algum presentes na situação face a face, inclusive assuntos dos quais nunca tive, nem terei, experiência direta. Deste modo, a linguagem é capaz de se tornar o repositório objetivo de vastas acumulações de significados e experiências, que pode então preservar no tempo e transmitir às gerações seguintes.

Na situação face a face a linguagem possui uma qualidade inerente de reciprocidade que a distingue de qualquer outro sistema de sinais. A contínua produção de sinais vocais na conversa pode ser sincronizada de modo sensível com as intenções subjetivas em curso dos participantes da conversa. Falo como penso e o mesmo faz meu interlocutor na conversa. Ambos ouvimos o que cada qual diz virtualmente no mesmo instante, o que torna possível o contínuo, sincronizado e recíproco acesso às nossas duas subjetividades, uma aproximação intersubjetiva na situação face a face que nenhum outro sistema de sinais pode reproduzir. Mais ainda, ouço *a mim mesmo*

à medida que falo. Meus próprios significados subjetivos tornam-se objetiva e continuamente alcançáveis por mim e *ipso facto* passam a ser "mais reais" para mim. Outra maneira de dizer a mesma coisa é lembrar o que foi dito antes sobre meu "melhor conhecimento" do outro, em comparação com o conhecimento de mim mesmo na situação face a face. Este fato aparentemente paradoxal foi anteriormente explicado pela acessibilidade maciça, contínua e pré-reflexiva do ser do outro na situação face a face, comparada com a exigência de reflexão para alcançar meu próprio ser. Ora, ao objetivar meu próprio ser por meio da linguagem meu próprio ser torna-se maciça e continuamente acessível a mim, ao mesmo tempo que se torna assim alcançável pelo outro, e posso espontaneamente responder a esse ser sem a "interrupção" da reflexão deliberada. Pode dizer-se por conseguinte que a linguagem faz "mais real" minha subjetividade não somente para meu interlocutor mas também para mim mesmo. Esta capacidade da linguagem de cristalizar e estabilizar para mim minha própria subjetividade é conservada (embora com modificações) quando a linguagem se destaca da situação face a face. Esta característica muito importante da linguagem é bem retratada no ditado que diz deverem os homens falarem de si mesmos até se conhecerem a si mesmos.

A linguagem tem origem e encontra sua referência primária na vida cotidiana, referindo-se sobretudo à realidade que experimento na consciência em estado de vigília, que é dominada por motivos pragmáticos (isto é, o aglomerado de significados diretamente referentes a ações presentes ou futuras) e que partilho com outros de uma maneira suposta evidente. Embora a linguagem possa também ser empregada para se referir a outras realidades, o que será discutido a seguir dentro em breve, conserva mesmo assim seu arraigamento na realidade do senso comum da vida diária. Sendo um sistema de sinais, a linguagem tem a qualidade da objetividade. Encontro a linguagem como uma facticidade externa a mim, exercendo efeitos coercitivos sobre mim. A linguagem força-

me a entrar em seus padrões. Não posso usar as regras da sintaxe alemã quando falo inglês. Não posso usar palavras inventadas por meu filho de três anos de idade se quiser me comunicar com pessoas de fora da família. Tenho de levar em consideração os padrões dominantes da fala correta nas várias ocasiões, mesmo se preferisse meus padrões "impróprios" privados. A linguagem me fornece a imediata possibilidade de contínua objetivação de minha experiência em desenvolvimento.

Em outras palavras, a linguagem é flexivelmente expansiva, de modo que me permite objetivar um grande número de experiências que encontro em meu caminho no curso da vida. A linguagem também tipifica as experiências, permitindo-me agrupá-las em amplas categorias, em termos das quais tem sentido não somente para mim mas também para meus semelhantes. Ao mesmo tempo em que tipifica também torna anônimas as experiências, pois as experiências tipificadas podem em princípio ser repetidas por qualquer pessoa incluída na categoria em questão. Por exemplo, tenho um briga com minha sogra. Esta experiência concreta e subjetivamente única tipifica-se lingüisticamente sob a categoria de "aborrecimento com minha sogra". Nesta tipificação tem sentido para mim, para os outros e presumivelmente para minha sogra. A mesma tipificação, porém, acarreta o anonimato. Não apenas eu mas *qualquer* um (mais exatamente, qualquer um na categoria dos genros) pode ter "aborrecimentos com a sogra". Desta maneira, minhas experiências biográficas estão sendo continuamente reunidas em ordens gerais de significados, objetiva e subjetivamente reais.

Devido a esta capacidade de transcender o "aqui e agora", a linguagem estabelece pontes entre diferentes zonas dentro da realidade da vida cotidiana e as integra em uma totalidade dotada de sentido. As transcendências têm dimensões espaciais, temporais e sociais. Por meio da linguagem posso transcender o hiato entre minha área de atuação e a do outro, posso sincronizar minha seqüência biográfica temporal com a dele, e posso conversar com ele a respeito de indivíduos e coletividades

16

com os quais não estamos agora em interação face a face. Como resultado destas transcendências, a linguagem é capaz de "tornar presente" uma grande variedade de objetos que estão espacial, temporal e socialmente ausentes do "aqui e agora". *Ipsa facto* uma vasta acumulação de experiências e significações podem ser objetivadas no "aqui e agora". Dito de maneira simples, por meio da linguagem um mundo inteiro pode ser atualizado em qualquer momento. Este poder que a linguagem tem de transcender e integrar conserva-se mesmo quando não estou realmente conversando com outra pessoa. Mediante a objetivação lingüística, mesmo quando estou "falando comigo mesmo" no pensamento solitário, um mundo inteiro pode apresentar-se a mim a qualquer momento. No que diz respeito às relações sociais a linguagem "torna presente" a mim não somente os semelhantes que estão fisicamente ausentes no momento, mas indivíduos no passado lembrado ou reconstituído, assim como outros projetados como figuras imaginárias no futuro. Todas estas "presenças" podem ser altamente dotadas de sentido, evidentemente, na contínua realidade da vida cotidiana.

Ainda mais, a linguagem é capaz de transcender completamente a realidade da vida cotidiana. Pode referir-se a experiências pertencentes a áreas limitadas de significação e abarcar esferas da realidade separadas. Por exemplo, posso interpretar "o significado" de um sonho integrando-o lingüisticamente na ordem da vida cotidiana. Esta integração transpõe a distinta realidade do sonho para a realidade da vida cotidiana, tornando-a um enclave dentro desta última. O sonho fica agora dotado de sentido em termos da realidade da vida cotidiana em vez de ser entendido em termos de sua própria realidade particular. Os enclaves produzidos por esta transposição pertencem em certo sentido a ambas as esferas da realidade. Estão "localizados" em uma realidade mas "referem-se" a outra.

Qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um símbolo

e a maneira lingüística pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica. Ao nível do simbolismo, por conseguinte, a significação lingüística alcança o máximo desprendimento do "aqui e agora" da vida cotidiana e a linguagem eleva-se a regiões que são inacessíveis, não somente *de facto* mas também *a priori*, à experiência cotidiana. A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. A religião, a filosofia, a arte e a ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes deste gênero. A simples menção destes temas já representa dizer que, apesar do máximo desprendimento da experiência cotidiana que a construção desses sistemas requer, podem ter na verdade grande importância para a realidade da vida cotidiana. A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária mas também de "fazer retornar" estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana. Desta maneira, o simbolismo e a linguagem simbólica tornam-se componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade. Vivo em um mundo de sinais e símbolos todos os dias.

A linguagem constrói campos semânticos ou zonas de significação lingüisticamente circunscritas. O vocabulário, a gramática e a sintaxe estão engrenadas na organização desses campos semânticos. Assim, a linguagem constrói esquemas de classificação para diferenciar os objetos em "gênero" (coisa muito diferente do sexo, está claro) ou em número; formas para realizar enunciados da ação por oposição a enunciados do ser; modos de indicar graus de intimidade social, etc. Por exemplo, nas línguas que distinguem o discurso íntimo do formal por meio de pronomes, (tais como *tu* e *vous* em francês, ou *du* e *Sie* em alemão) esta distinção marca as coordenadas de um campo semântico que poderia chamar-se zona de intimidade. Situa-se aqui o mundo do *tutoiement* ou da *Bru-*

derschaft, com uma rica coleção de significados que me são continuamente aproveitáveis para a ordenação de minha experiência social. Um campo semântico desta espécie também existe, está claro, para o falante do inglês, embora seja mais circunscrito lingüisticamente. Ou, para dar outro exemplo, a soma das objetivações lingüísticas referentes à minha ocupação constitui outro campo semântico que ordena de maneira significativa todos os acontecimentos de rotina que encontro em meu trabalho diário. Nos campos semânticos assim construídos a experiência, tanto biográfica quanto histórica, pode ser objetivada, conservada e acumulada. A acumulação, está claro, é seletiva, pois os campos semânticos determinam aquilo que será retido e o que será "esquecido", como partes da experiência total do indivíduo e da sociedade. Em virtude desta acumulação constitui-se um acervo social de conhecimento que é transmitido de uma geração a outra e utilizável pelo indivíduo na vida cotidiana. Vivo no mundo do senso comum da vida cotidiana equipado com corpos específicos de conhecimento. Mais ainda, sei que outros partilham, ao menos em parte, deste conhecimento, e eles sabem que eu sei disso. Minha interação com os outros na vida cotidiana é por conseguinte constantemente afetada por nossa participação comum no acervo social disponível do conhecimento.

O acervo social do conhecimento inclui o conhecimento de minha situação e de seus limites. Por exemplo, sei que sou pobre, que por conseguinte não posso esperar viver num bairro elegante. Este conhecimento, está claro, é partilhado tanto por aqueles que são também pobres quanto por aqueles que se acham em situação mais privilegiada. A participação no acervo social do conhecimento permite assim a "localização" dos indivíduos na sociedade e o "manejo" deles de maneira apropriada. Isto não é possível para quem não participa deste conhecimento, tal como o estrangeiro, que não pode absolutamente me reconhecer como pobre talvez porque os critérios de pobreza em sua sociedade sejam inteiramente

19

diferentes. Como posso ser pobre se uso sapatos e não pareço estar passando fome?

Sendo a vida cotidiana dominada por motivos pragmáticos, o conhecimento recebido, isto é, o conhecimento limitado à competência pragmática em desempenhos de rotina, ocupa lugar eminente no acervo social do conhecimento. Por exemplo, uso o telefone todos os dias para meus propósitos pragmáticos específicos. Sei como fazer isso. Também sei o que fazer se meu telefone não funciona, mas isto não significa que saiba consertá-lo, e sim que sei para quem devo apelar pedindo assistência. Meu conhecimento do telefone inclui também uma informação mais ampla sobre o sistema de comunicação telefônica; por exemplo, sei que algumas pessoas têm números que não constam do catálogo, que em certas circunstâncias especiais posso obter uma ligação simultânea com duas pessoas na rede interurbana, que devo contar com a diferença de tempo se quero falar com alguém em Hongkong, e assim por diante. Todo este conhecimento telefônico é um conhecimento recebido, uma vez que não se refere a nada mais senão àquilo que tenho de saber para meus propósitos pragmáticos presentes e possíveis no futuro. Não me interessa saber *por que* o telefone opera dessa maneira, no enorme corpo de conhecimento científico e de engenharia que torna possível a construção dos telefones. Tampouco me interessa os usos do telefone que estão fora de meus propósitos, por exemplo, a combinação com as ondas curtas do rádio para fins de comunicação marítima. Igualmente, tenho um conhecimento de receita do funcionamento das relações humanas. Por exemplo, sei o que devo fazer para requerer um passaporte. Só me interessa obter o passaporte ao final de um certo período de espera. Não me interessa nem sei como meu requerimento é processado nas repartições do governo, por quem e depois de que trâmites é dada a aprovação que põe o carimbo no documento. Não estou fazendo um estudo da burocracia governamental, apenas desejo passar um período de férias no estrangeiro. Meu interesse nos trabalhos ocultos

do processo de obtenção do passaporte só será despertado se deixar de conseguir meu passaporte no final. Nesse ponto, do mesmo modo como chamo a telefonista de auxílio quando meu telefone está com defeito, chamo um perito em obtenção de passaportes, digamos um advogado, ou a pessoa que me representa no Congresso, ou a União Americana das Liberdades Civis. Mutatis mutandis uma grande parte do acervo cultural do conhecimento consiste em receitas para atender a problemas de rotina. Tipicamente tenho pouco interesse em ir além deste conhecimento pragmaticamente necessário, desde que os problemas possam na verdade ser dominados por este meio.

O cabedal social de conhecimento diferencia a realidade por graus de familiaridade. Fornece informação complexa e detalhada referente àqueles setores da vida diária com que tenho freqüentemente de tratar. Fornece uma informação muito mais geral e imprecisa sobre setores mais remotos. Assim, meu conhecimento de minha própria ocupação e seu mundo é muito rico e específico, enquanto tenho somente um conhecimento muito incompleto dos mundos do trabalho dos outros. O estoque social do conhecimento fornece-me além disso os esquemas tipificadores exigidos para as principais rotinas da vida cotidiana, não somente as tipificações dos outros, que foram anteriormente discutidas, mas também tipificações de todas as espécies de acontecimentos e experiências, tanto sociais quanto naturais. Assim, vivo em um mundo de parentes, colegas de trabalho e funcionários públicos identificáveis. Neste mundo, por conseguinte, experimento reuniões familiares, encontros profissionais e relações com a polícia de trânsito. O "pano de fundo" natural desses acontecimentos é também tipificado no acervo de conhecimentos. Meu mundo é estruturado em termos de rotina que se aplicam no bom ou no mau tempo, na estação da febre do feno e em situações nas quais um cisco entra debaixo de minha pálpebra. "Sei que fazer" com relação a todos estes outros e a todos esses acontecimentos de minha vida cotidiana. Apresentando-se a

mim como um todo integrado, o capital social do conhecimento fornece-me também os meios de integrar elementos descontínuos de meu próprio conhecimento. Em outras palavras, "aquilo que todo mundo sabe" tem sua própria lógica e a mesma lógica pode ser aplicada para ordenar várias coisas que eu sei. Por exemplo, sei que meu amigo Henry é inglês e que é sempre muito pontual em chegar aos encontros marcados. Como "todo mundo sabe" que a pontualidade é uma característica inglesa, posso agora integrar estes dois elementos de meu conhecimento de Henry em uma tipificação dotada de sentido em termos do cabedal social do conhecimento.

A validade de meu conhecimento da vida cotidiana é suposta certa por mim e pelos outros até nova ordem, isto é, até surgir um problema que não pode ser resolvido nos termos por ela oferecidos. Enquanto meu conhecimento funciona satisfatoriamente em geral estou disposto a suspender qualquer dúvida a respeito dele. Em certas atitudes destacadas da realidade cotidiana — contar uma piada no teatro ou na igreja ou empenhar-me numa especulação filosófica — posso talvez pôr em dúvida alguns elementos dela. Mas estas dúvidas "não são para ser levadas a sério". Por exemplo, como homem de negócios sei que vale a pena ser indelicado com os outros. Posso rir de uma pilhéria na qual esta máxima leva à falência, posso ser movido por um ator ou um pregador exaltando as virtudes da consideração, e posso reconhecer, em um estado de espírito filosófico, que todas as relações sociais deveriam ser governadas pela Regra de Ouro. Tendo rido, tendo sido movido e filosofado, retorno ao mundo "sério" dos negócios, reconheço uma vez mais a lógica das máximas que lhe dizem respeito e atuo de acordo com elas. Somente quando minhas máximas falham em "cumprir o prometido" no mundo em que são destinadas a serem aplicadas, podem provavelmente tornarem-se problemáticas para mim "a sério".

Embora o estoque social do conhecimento represente o mundo cotidiano de maneira integrada, diferenciado

de acordo com zonas de familiaridade e afastamento, deixa opaca a totalidade desse mundo. Noutras palavras, a realidade da vida cotidiana sempre aparece como uma zona clara atrás da qual há um fundo de obscuridade. Assim como certas zonas da realidade são iluminadas outras permanecem na sombra. Não posso conhecer tudo que há para conhecer a respeito desta realidade. Mesmo se, por exemplo, sou aparentemente um déspota onipotente em minha família, e sei disso, não posso conhecer todos os fatores que entram no contínuo sucesso de meu despotismo. Sei que minhas ordens são sempre obedecidas, mas não posso ter certeza de todas as fases e de todos os motivos situados entre a expedição e a execução de minhas ordens. Há sempre coisas que se passam "por trás de mim". Isto é verdade *a fortiori* quando se trata de relações sociais mais complexas que as da família, e explica, diga-se de passagem, por que os déspotas são endemicamente nervosos. Meu conhecimento da vida cotidiana tem a qualidade de um instrumento que abre caminho através de uma floresta e enquanto faz isso projeta um estreito cone de luz sobre aquilo que está situado logo adiante e imediatamente ao redor, enquanto em todos os lados do caminho continua a haver escuridão. Esta imagem é ainda mais adequada, evidentemente, às múltiplas realidades nas quais a vida cotidiana é continuamente transcendida. Esta última afirmação pode ser parafraseada, poeticamente mesmo quando não exaustivamente, dizendo que a realidade da vida cotidiana é toldada pela penumbra de nossos sonhos.

Meu conhecimento da vida cotidiana estrutura-se em termos de conveniências. Meus interesses pragmáticos imediatos determinam algumas destas, enquanto outras são determinadas por minha situação geral na sociedade. E' coisa que não tem importância para mim saber como minha mulher se arranja para cozinhar meu ensopado preferido, enquanto este for feito da maneira que me agrada. Não tem importância para mim o fato das ações de uma companhia estarem caindo se não possuo tais

19

ações, ou de que os católicos estão modernizando sua doutrina se sou ateu, ou que é possível agora voar sem escalas até a África se não desejo ir lá. Contudo, minhas estruturas de conveniências cruzam as estruturas de conveniências dos outros em muitos pontos, dando em resultado termos coisas "interessantes" a dizermos uns aos outros. Um elemento importante de meu conhecimento da vida cotidiana é o conhecimento das estruturas que têm importância para os outros. Assim, "sei o que tenho de melhor a fazer" do que falar ao meu médico sobre meus problemas de investimentos, ao meu advogado sobre minhas dores causadas por uma úlcera, ou ao meu contabilista a respeito de minha procura da verdade religiosa. As estruturas que têm importância básica referentes à vida cotidiana são apresentadas a mim já prontas pelo estoque social do próprio conhecimento. Sei que a "conversa das mulheres" não tem importância para mim como homem, que a "especulação ociosa" é irrelevante para mim como homem de ação, etc. Finalmente, o acervo social do conhecimento em totalidade tem sua própria estrutura de importância. Assim, em termos do estoque de conhecimento objetivado na sociedade americana não tem importância estudar o movimento das estrelas para prever o movimento da bolsa de valores, mas tem importância estudar os "lapsus linguae" de um indivíduo para descobrir coisa sobre sua vida sexual, e assim por diante. Inversamente, em outras sociedades a astrologia pode ter considerável importância para a economia, enquanto a análise da linguagem é de todo sem significação para a curiosidade erótica, etc.

Seria conveniente assinalar aqui uma questão final a respeito da distribuição social do conhecimento. Encontro o conhecimento na vida cotidiana socialmente distribuído, isto é, possuído diferentemente por diversos indivíduos e tipos de indivíduos. Não partilho meu conhecimento igualmente com todos os meus semelhantes e pode haver algum conhecimento que não partilho com ninguém. Compartilho minha capacidade profissional com os colegas, mas não com minha família, e não posso partilhar

com ninguém meu conhecimento do modo de trapacear no jogo. A distribuição social do conhecimento de certos elementos da realidade cotidiana pode tornar-se altamente complexa e mesmo confusa para os estranhos. Não somente não possuo o conhecimento supostamente exigido para me curar de uma enfermidade física mas posso mesmo não ter o conhecimento de qual seja, dentre a estonteante variedade de especialidades médicas, aquela que pretende ter o direito sobre o que me deve curar. Em tais casos não apenas peço o conselho de especialistas mas o conselho anterior de especialistas em especialistas. A distribuição social do conhecimento começa assim com o simples fato de não conhecer tudo que é conhecido por meus semelhantes, e vice-versa, e culmina em sistemas de perícia extraordinariamente complexos e esotéricos. O conhecimento do modo *como* o estoque disponível do conhecimento é distribuído, pelo menos em suas linhas gerais, é um importante elemento deste próprio estoque de conhecimento. Na vida cotidiana sei, ao menos grosseiramente, o que posso esconder de cada pessoa, a quem posso recorrer para pedir informações sobre aquilo que não conheço e geralmente quais os tipos de conhecimento que se supõe serem possuídos por determinados indivíduos.

II

A Sociedade como Realidade Objetiva

1. INSTITUCIONALIZAÇÃO

a) Organismo e atividade

O HOMEM OCUPA UMA POSIÇÃO PECULIAR NO REINO animal.¹ Ao contrário dos outros mamíferos superiores não possui um ambiente² específico da espécie, um ambiente firmemente estruturado por sua própria organização instintiva. Não existe um mundo do homem no sentido em que se pode falar de um mundo do cachorro ou de um mundo do cavalo. Apesar de uma área de aprendizagem e acumulação individuais, o cachorro ou o cavalo individuais têm uma relação em grande parte fixa com seu ambiente, do qual participa com todos os outros membros da respectiva espécie. Uma consequência óbvia deste fato é que os cachorros e os cavalos, em comparação com o homem, são muito mais restritos a uma distribuição geográfica específica. A especificidade

¹ Sobre o recente trabalho biológico concernente à posição peculiar do homem no reino animal, cf. Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburgo, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburgo, Rowohlt, 1956). As mais importantes avaliações destas perspectivas biológicas segundo uma antropologia filosófica são as de Helmuth Plessner, (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 e 1965) e Arnold Gehlen, (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 e 1950). Foi Gehlen que levou adiante estas perspectivas em termos de uma teoria sociológica das instituições (especialmente em seu *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Para uma introdução a este último, cf. Peter L. Berger e Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", *Social Research* 32: 1, 110ss (1965).

² O termo "ambiente específico da espécie" foi tirado de von Uexküll.