



Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas

Kenneth LIBERMAN



RESUMO

Apresenta-se uma breve consideração daquilo que é essencial à fenomenologia de Edmund Husserl, juntamente com sinopses dos componentes da concepção husserliana da investigação científica. Algumas modificações construtivas de seus estudantes – Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz e Aron Gurwitsch – são esboçadas, inclusive algumas sugeridas por sociólogos e etnometodólogos, Theodor Adorno e Harold Garfinkel entre eles. A tese é que as investigações fenomenológicas podem ser enriquecidas pelas investigações etnometodológicas dos detalhes locais dos testemunhos do decurso dos eventos mundanos, tal como são vividos. Quando totalmente focados em sua temporalidade local, tais estudos podem nos dizer mais sobre os tópicos fenomenologicamente ricos da produção de sentido e da objetivação do significado do que a fenomenologia constitutiva de Husserl poderia ter conhecido.

PALAVRAS-CHAVE • Fenomenologia. Etnometodologia. Husserl. *Sur-réflexion*. Objetividade real.

Na conclusão de *A origem da geometria*, Edmund Husserl tira um momento para considerar seu projeto fenomenológico em seu relevo mais geral possível e põe uma questão antropológica filosófica: “não estamos aqui ante os grandes e profundos horizontes de problemas da razão, a mesma razão que funciona em cada ser humano, o *animal rationale*, não importa o quão primitivo ele é?” (1970b, p. 378). Essa investigação acerca de como o *Homo sapiens*, o homínídeo que sabe, usa o instrumento da razão é o projeto fundamental de Husserl. Para ele, a obrigação duradoura da humanidade é aprender como pensar, um caminho que trilhamos apenas em parte, e a primeira tarefa da filosofia é dar apoio a essa investigação dos modos e métodos do emprego da razão. Em *Meditações cartesianas*, Husserl avalia a importante virada da razão na era de Descartes, uma virada que envolveu a descoberta das contribuições da consciência subjetiva para a ciência: “mudando seu estilo total, a filosofia realiza uma virada radical: do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental;” e aqui também o olhar filosófico de Husserl tem uma dimensão histórica: “não deveria essa tendência contínua implicar (...) para nós uma tarefa imposta pela própria história, uma grande tarefa na qual nós todos chamados para colaborar?” (1969, p. 4).

Nestas poucas páginas, eu vou esboçar a forma de um incremento contemporâneo desse projeto histórico da razão, e oferecer uma sugestão que muitos filósofos vão achar escandalosa – que o emprego daquilo que, em sua base, são métodos sociológicos pode ajudar a filosofia a descobrir e investigar os usos da razão no mundo. E eu iria ainda além e diria que se a investigação filosófica ignora o que as pesquisas etnometodológicas e fenomenológicas sociais descobriram, ela provavelmente permanecerá prisioneira no interior da vertigem de sua própria eloquência.¹

Husserl começa *Ideias I* com a observação de que “a cognição natural começa com a experiência e permanece *na* experiência” (1982, p. 5), e ele contrasta essa atitude naturalmente cognitiva, confinada no interior do que é mais imanente, com a atitude transcendental, que faz da própria atitude natural um tema para exame. Eugen Fink (cf. 1995, p. 4) enfatiza que a meta científica de Husserl é aprender como pensar além de noções ingenuamente aceitas, especialmente aquelas nossas ou de nossas disciplinas. Husserl realiza isso tematizando o “como” do pensamento. Em *Lógica formal e transcendental*, Husserl oferece o seguinte esclarecimento de seu programa:

Nossa intenção principal é mostrar que uma lógica dirigida diretamente para sua esfera temática apropriada, e ativa exclusivamente para conhecê-la, permanece firmemente presa a uma ingenuidade que a isola do mérito filosófico do autoentendimento radical e autojustificação fundamental, ou, o que é equivalente, do mérito de ser científica do modo mais perfeito, cuja realização é a *raison d'être* da filosofia, acima de tudo como teoria da ciência (1969b, p. 153).

Esses dois aspectos, “autojustificação” – que pode incluir cálculos e justificações lógicas junto com a evidência da experiência originária (*Originarität*) –, e “autoentendimento radical” são essenciais para o projeto fenomenológico de Husserl, apresentado como o projeto de encontrar um caminho para a razão que não eclipse o pensamento original enquanto retemos as realizações das cada vez mais finas técnicas de cálculo desenvolvidas. É vital reconhecer que o desenvolvimento de técnicas de análise deve ser acompanhado pelo olhar transcendental do “autoentendimento radical”, que observa o papel da subjetividade na constituição e estabilização da inteligibilidade de nossa reflexão científica. Exige-se mais do que o “pensamento correto do lógico” para fazer nossa reflexão científica – *também se exige* uma capacidade para reconhecer o papel que nós mesmos efetuamos continuamente na construção do sentido do mundo que estudamos.

¹ Eu tomei emprestada essa expressão de Claude Lefort em seu *Prefácio do editor* ao texto *O visível e o invisível*, de Merleau-Ponty (1968, p. xxix).

No decorrer de suas investigações, Husserl observou como o pensamento acaba por se prender nos limites de suas próprias teias, confundindo o que é local e ingênuo com algo mais universal, e ele concebeu métodos para descobrir o que há no mundo que poderia ter sido desconsiderado pelo emprego dos próprios métodos de conhecimento. Ele observou que alguns cientistas europeus, que “se enganaram em tomar essas fórmulas e seu sentido de fórmula pelo ser verdadeiro da própria natureza” (1970a, p. 44), e considerou uma crise que esses mesmos métodos – não por causa de alguma falha, mas devido ao seu brilhantismo – excluíssem a evidência mais original e perdessem a visão do significado mais fundamental de suas investigações: “aqui, o pensamento *original* que genuinamente atribui sentido a esse processo técnico e verdade aos resultados corretos (mesmo a ‘verdade formal’ peculiar à *mathesis universalis* formal) está excluído” (1970a, p. 46). Nesse sentido, a solução de Husserl é descrever penosamente e em seus mínimos detalhes as “próprias coisas” *assim como* elas são dadas ao pensamento. Os programas de pesquisa etnometodológico e fenomenológico social que eu endosso aqui permanecem leais a seu projeto, embora eles tenham importantes reespecificações com que contribuir.

No fundo, o método fenomenológico de Husserl se baseia em uma honestidade escrupulosa ao descrever exatamente o que é testemunhado, sem embelezamento conceitual excessivo ou distração por interesses teóricos irrelevantes: “por meio da fenomenologia, deve-se ter a coragem de aceitar o que realmente se dá a ver no fenômeno, precisamente como ele se apresenta a si próprio em vez de interpretá-lo, e de *honestamente* descrevê-lo” (1982, p. 257). Nós permanecemos comprometidos com essa descrição puramente eidética do que é imanente.

Se alguns aspectos da concepção de Husserl exigem reespecificações, trata-se de reespecificações que servem para revitalizar o projeto fenomenológico. Da primeira geração dos comentadores de Husserl, Maurice Merleau-Ponty estava entre os mais leais; entretanto ele identificou algumas fraquezas na predileção de Husserl por totalizações sistêmicas, na sua ênfase no indivíduo monádico e na prioridade dada ao que é formalmente conceitual em relação ao que é mais do que conceitual. Contudo, investigações conduzidas enquanto se retém as questões básicas de Husserl acerca da fundação de si próprio não podem ser consideradas um enfraquecimento do projeto husserliano. O próprio Husserl jamais considerou fixar suas descobertas em método, uma vez que ele se manteve revisando seu sistema, década após década. Merleau-Ponty escreve: “o próprio Husserl nunca obteve uma única *Wesenschau* [visão de essência] que ele mesmo não retomasse subsequentemente e a retrabalhasse, não para repudiá-la, mas para fazê-la dizer o que de início ela ainda não havia dito” (1968, p. 116). Uma vez que o próprio Husserl continuou reespecificando seu projeto, seria temerário para nós congelar a fenomenologia numa forma final obtida por volta de 1938, que desa-

provaria nossas próprias reespecificações leais a ele. Durante uma conferência em Memphis sobre “Husserl e Derrida”, após Derrida oferecer sua própria reespecificação de um tema husserliano, um conhecido fenomenólogo começou a censurar vários aspectos da obra de Husserl. Derrida o parou um instante e então alertou com vigor o colega de que nada do que ele realizou teria sido possível sem aquilo que aprendeu de Husserl. Dessa forma, eu também permaneço leal às questões de Husserl, ainda que não às suas respostas.

A fenomenologia de Husserl nos demanda olhar por trás de nossa absorção ingênua no mundo para examinar a natureza e o papel exercido pelo pensamento que organizou, e mantém organizada, a inteligibilidade desse mundo. Husserl sugere, “o geômetra, por exemplo, não pensará em explorar, além das formas geométricas, o pensamento geométrico” (1969b, p. 36), e ele insiste em tematizar esse pensamento ao escrutinar as operações da subjetividade ali constituidora de sentido em seus mais finos detalhes. De acordo com a concepção husserliana da ciência, sem esse autoentendimento radical não pode haver ciência. E esse autoentendimento necessariamente exige um encontro claro, “purificado” (daquilo que contamina a imanência), com a “evidência original” (1969b, p. 154), ou, tal como afirma em *As conferências de Paris*, “é o espírito da ciência não contar nada como realmente científico que não pode ser completamente justificado pela evidência. Em outras palavras, a ciência pede provas *por referência às próprias coisas e fatos, tal como eles são dados na experiência e intuição atuais*” (1970c, p. 6). Deve-se notar que a ênfase na objetividade é aqui tão grande quanto a ênfase na subjetividade; de fato, o interesse primário de Husserl é no objeto. Mas o objeto é sempre um objeto entendido subjetivamente, e qualquer ciência que nega, *a priori*, a subjetividade que ali de fato atua está só caricaturalmente sendo objetiva. Não há objetividades objetivas, apenas objetividades subjetivas, o que Husserl descreveu já nas *Investigações lógicas* como “a completa automanifestação do objeto” (1970c, p. 765).² A esfera *a priori* da razão pura não nos levará até a verdade, que requer a evidência [*Evidenz*] do mundo. “Toda cognição racional conceitual e predicativa remete à *evidência*. Propriamente entendida, somente a evidência originária é a fonte de legitimação” (Husserl, 1982, p. 339).

A tematização do subjetivo, a “crítica transcendental da cognição”, é uma “crítica das fontes constitutivas das quais o sentido posicional e a legitimidade da cognição se originam” (Husserl, 1969b, p. 171). Aqui, Husserl nos oferece uma das suas defini-

² Nas *Meditações cartesianas*, Husserl é bem específico sobre isso: “o ‘objeto’ da consciência, o objeto como tendo identidade ‘consigo próprio’ durante o fluxo de processos subjetivos, não entra no processo de fora; ao contrário, ele está incluído como um sentido no próprio processo subjetivo e, assim, como um ‘efeito intencional’ produzido pela síntese da consciência” (1969a, p.42). Por conseguinte, “a própria natureza adquire assim o valor de um conceito que é constituído sinteticamente” (Husserl, 1969b, p. 117) e “é categoricamente formada no juízo” (p. 118).

ções da fenomenologia: “a tematização do subjetivo – mais distintamente: do constitutivo-intencional –, uma tematização cuja função essencial ainda deve ser clarificada, deve, portanto, ser designada como *fenomenológica*” (1969b, p. 173-4). Nós ainda nos ocupamos com investigações cuja meta é avançar essa clarificação, e é isso o que faz de nós fenomenólogos. Mas, em nosso percurso, tivemos que nos despojar de algumas predisposições idealistas de Husserl.

Acima de tudo, Husserl estava preocupado em evitar o perigo que a reificação põe para o pensamento claro, e ele buscou métodos e procedimentos que ajudam o pensamento a manter a si próprio aberto para o que é mais importante para ser pensado: o que ainda não é conhecido (cf. Liberman, 2007). Dogmatismos de qualquer tipo devem ser evitados, quer da filosofia, quer da ciência. Tal como Merleau-Ponty formulou, o autoentendimento radical alerta o pensamento para não reduzir sua abertura ao mundo nem “reduzir antecipadamente nosso contato com o Ser às operações discursivas nas quais nos defendemos da ilusão” (1968, p. 39), não sacrificar o *insight* em prol da certeza estreita. Ao fazer nosso conhecimento consistente, claro e distinto, não devemos esquecer de ver; a alternativa é um dogmatismo da reflexão com o qual “a filosofia acaba no momento em que começa” (p. 39). E entretanto isso poderia descrever muito da filosofia e muito da ciência que conhecemos, inclusive muito da nossa própria.

Talvez o maior conselho recebido de Husserl é que a coerência dos objetos que investigamos vem da unidade de sentido que nós moldamos para isso. As investigações de Husserl sobre como uma unidade de sentido é coordenada e sustentada nos proveram algumas das nossas melhoras diretivas de pesquisa. Ele descreveu cuidadosamente como as intenções multi-irradiadas de qualquer investigação, no decorrer de seu decurso temporal, tornam-se objetivas em um ato monotético (Husserl, 1982, p. 286), de modo que se pode (primeiramente) retê-lo em nossa própria memória e reflexão e (em seguida) comunicá-lo satisfatoriamente para o grupo de investigadores científicos com os quais colaboramos. Uma vez que essas intenções multi-irradiadas são reduzidas a um raio único, o horizonte de investigação se estreita e uma aceitação habitual começa a se tornar aparente, a qual facilita o trabalho de síntese conceitual mas arrisca-se a perder a visão do fenômeno.

O método desenvolvido, o preenchimento progressivo da tarefa, é, como método, uma arte que é transmitida com ele; mas seu sentido verdadeiro não é necessariamente transmitido junto com ele. E é precisamente por essa razão que uma tarefa e realização teóricas como aquelas da ciência natural (ou qualquer ciência do mundo) – que só pode dominar a infinidade de seu tema pelas infinitudes do método [i. e., a busca infinita de seu método], e só pode dominar essas últimas infinitudes por meio de uma atividade e de um pensamento técnicos que são va-

zios de sentido – só pode ser e permanecer significativa em um sentido original e verdadeiro *se* os cientistas desenvolverem em si próprios a habilidade de *retro-questionar* o *sentido histórico* de todas as suas estruturas de sentido e métodos, isto é, o *sentido histórico de seu estabelecimento primordial*, e especialmente o sentido dos *sentidos herdados* que se tornaram desapercivelmente dominantes nesse estabelecimento primordial, assim como aqueles que se tornaram dominantes posteriormente (Husserl, 1970a, p. 56).

Não há espaço aqui para retomar as investigações de Husserl dos fenômenos noético e noemático e suas mútuas relações, mas essas investigações fenomenológicas vitais servem como o protótipo do nosso entendimento de como organizamos a inteligibilidade dos fenômenos e de como o pensamento se torna consciente de si próprio. O noema (aquilo que é significado) não constitui ativamente objetos, mas facilita a constituição do sentido ao coletar os produtos dos nossos atos de consciência de um modo que os mantém reflexivamente concentrados e capazes de tornar nosso entendimento mais profundo. Adorno descreve o noema como algo “ligado à intenção isolada, a qual o encontra” como “um dirigir-se ensombreado a essa coisa” (1982, p. 175); é o objeto impondo-se ao pensamento enquanto o pensamento está engajado em encontrar-se a si próprio. O noema, e também os nomes e conceitos aos quais ele dá ocasião, são as ferramentas com as quais a formação de sentido [*Besinnung*] trabalha na determinação do sentido, e então na estabilização dessas determinações ante as *Gestalten* e semióticas continuamente mutáveis do mundo real. Embora Husserl tenha reconhecido a importância das relações intersubjetivas nesse conhecimento, suas investigações foram, de modo excessivo, mantidas exclusivamente individualistas, um vestígio das práticas epistemológicas do Iluminismo europeu, incluindo suas encarnações cartesiana e leibniziana. Ainda assim, Husserl põe em movimento todos esses *insights* no contexto de sua descrição do tempo imanente da consciência, de modo que suas observações epistemológicas não foram congeladas fora do tempo, mas mantidas *in situ* enquanto elas funcionam no curso das atividades reais.

Etnometodólogos aprenderam que essas atividades de encontrar sentido, estabilizá-lo e objetivá-lo³ são sociais desde seu início. A explicação segundo a qual cada indivíduo, separadamente, elabora um entendimento e então o partilha como parte de uma interconcatenação de entendimentos subjetivos é uma lenda do folclore europeu; as coisas ocorrem dessa maneira somente em raras circunstâncias. Em vez disso, o pensamento é uma atividade pública (cf. Liberman, 2004), e os processos de formação de sentido [*Sinnbildung*] são menos deliberados e conceituais do que muitos

3 Acerca da objetivação, ver Husserl 1969a, p. 53; 1982, p. 367; 1969b, p. 247.

epistemólogos gostariam. A assunção dessas investigações acerca da formação de sentido enquanto situada no mundo atual é aquilo a que os etnometodólogos se referem como “estudos”, e eles se guiam por aquilo que está por ser descoberto no mundo. É claro que o trabalho mundano de desvelamento do mundo da vida é ele mesmo guiado por intuições categoriais que em grande parte funcionam do modo que Husserl descreveu, mas essas categorias são desenvolvidas *socialmente*. Não podemos descobrir nada, pensar nenhuma *coisa*, sem usar categorias que organizam esse pensamento e pesquisa; e essas categorias são submetidas à produção social e às forças sociais. Mas aqui há dificuldades, pois o emprego dessas próprias categorias que proveem ordem pode, simultaneamente, obscurecer a originalidade de nosso pensamento. Dessa forma, a questão fenomenológica (a questão fenomenológica de Husserl) se torna: *como nós usamos e precisamos da intuição categorial?* Mas é menos útil responder a essa questão abstratamente do que *descobrir a intuição categorial em ação no mundo real*, e é aqui que a etnometodologia começa. Nós temos que investigar, escrutinando questões mundanamente reais, *exatamente quais* são os caminhos pelos quais as categorias do pensamento ajudam a experiência, e também *exatamente quais* são os caminhos pelos quais nós podemos evitar que nossa categorização obscureça o objeto que pretendemos conhecer. Pois as categorias fazem necessariamente ambas as coisas, e as fazem conjuntamente. Dessa forma, a estratégia de pesquisa recomendada aqui é *encontrar* os químicos trabalhando em seus laboratórios, *localizar* e observar as pessoas usando regras ao jogar, *testemunhar* os testemunhos reais em um tribunal etc. Isto é, trata-se de investigar a atribuição de sentido olhando não para ocasiões imaginadas, mas para ocasiões atuais nas quais o sentido está sendo atribuído.

Isso é consistente com a duradoura insistência de Husserl em retornar à experiência original e às próprias coisas. Entretanto, Husserl clamava por um tal retorno muito mais frequentemente do que ele mesmo visitava os lugares atuais de atribuição de sentido. James Dodd confirma a intenção de Husserl ao nos lembrar de “uma ênfase não somente no tema do sentido ou significado, mas acima de tudo no lugar e na importância da experiência (...) em que apreendemos algo como “ele mesmo”, em seu “sentido genuíno” (2004, p. 3). Nesse sentido, a fenomenologia excede a semiótica à medida que não somente lida com os mecanismos pelos quais o sentido é reunido e preservado – isto é, sentido como seu tema – mas também se dedica ao trabalho prático de obter *insights* pelos quais o sentido genuíno de um objeto é testemunhado e assumido. A consequência importante é que o interesse da fenomenologia está tanto no objeto quanto no sujeito, e “se aplica tanto à subjetividade quanto ao mundo” (Dodd, 2004, p. 214).

Theodor Adorno, um filósofo que se tornou sociólogo e escreveu seu primeiro livro acerca da fenomenologia de Husserl, enfatizou que a tarefa fenomenológica é

atribuir ao objeto o que lhe é devido, em vez de se contentar com a falsa cópia obtida por meio de nossas representações. Adorno oferece um programa para integrar sujeito e objeto não unindo-os falsamente mas descobrindo-os no mundo, onde os aspectos objetivos e subjetivos são encontrados juntos. Adorno usa a ilustração da troca de bens: “ambos os atos [subjetivo e objetivo] convergem na moeda de troca, em algo pensado subjetivamente e ao mesmo tempo válido objetivamente, em que a objetividade do universal e a definição concreta dos sujeitos individuais se opõem, de maneira irreconciliável, precisamente chegando a ser comensuráveis” (1973, p. 316). Isto é, *em vez de resolver a antinomia do sujeito e objeto por autoridade teórica formal*, Adorno busca um caso mundano perspicuo, em que o problema é resolvido como parte do curso natural das coisas.⁴ Se o subjetivo é facilmente removido nas abordagens científicas do mundo objetivo, ele é de algum modo mais evidente nos ambientes atuais do mundo real. Adorno lamenta que essa *objetividade real* seja perdida pelos teóricos: “a agitação científica positivista rompe, nos homens, o hábito de experimentar a objetividade real à qual estão submetidos” (1973, p. 300-1). Apenas o próprio objeto pode garantir objetividade. Tal como Husserl comentava, “o objeto não é meramente visado, mas no sentido mais estrito *dado*” (1970c, p. 765); contudo, antes, é preciso localizá-lo! Precisamos rastrear a *ratio* enquanto engajada no mundo, e requeremos mais do que o mundo limitado propiciado pelas ilustrações favoritas de Husserl, a “árvore” e o “vermelho”. Serão necessários alguns “estudos” contínuos dos fenômenos mundanamente reais no decurso de suas atividades mundanamente reais *in situ*. É aqui que se recorre a alguma ajuda sociológica; se nossas reflexões se tornam excessivamente mundanas, é apenas porque nossos mundos são também muito mundanos. Além disso, eles são muito mais complicados que a “árvore” e a cor “vermelha” que Husserl considerava; esses exemplos podem ter servido como uma heurística inaugural, mas é hora de a fenomenologia amadurecer para considerar as atividades de formação de sentido em sua complexidade natural.

Em *Meditações cartesianas*, Husserl sugere justamente esse tipo de virada. Ele afirma que “o conceito genuíno de ciência, naturalmente, não deve ser moldado por um processo de abstração”, mas por “‘imersão a nós mesmos’ nos esforços científicos e operações que a eles pertencem, a fim de ver clara e distintamente o que realmente está sendo almejado” (1969a, p. 9). Isso parece próximo ao que estou recomendando. Husserl nota que aquilo que melhor identifica a ciência é que ela é um “esforço para juízos justificados”, e que “o cientista pretende, não meramente julgar, mas fundar seus juízos” (1969a, p. 10-1). É certo que o ponto central da prática científica está nessa atenção contínua voltada para o potencial de fundar cada juízo a cada passo na pes-

4 Para uma discussão sobre como a etnometodologia usa ambientes perspicuos, cf. Garfinkel, 2002, p. 181-2.

quisa. Nesse sentido, “a ciência sempre pretende julgar expressamente e manter o juízo ou a verdade fixada, como um juízo expresso” (p. 11). É isso que faz de “uma prova” uma prova. Entretanto, a prova não porta seu fundamento em si própria, embora frequentemente se entenda que sim; em vez disso, essa fundamentação é uma colaboração social viva e corrente, que emerge enquanto os cientistas interagem e se comunicam entre si. Eles oferecem razões uns para os outros e uns com os outros. Sua objetividade é uma realização social e, como tal, ela pode ser estudada em seus detalhes. Husserl refere-se a tais estudos, mas são apenas alusões, e eles não são considerados como estudos mundanamente situados: “se nós avançamos dessa maneira (aqui, naturalmente, nós estamos apenas indicando o procedimento), então ao explicar mais precisamente o sentido de um fundamento ou aquele de cognição, nós chegamos imediatamente à ideia de evidência” (1969a, p. 10). Por que seria legítimo “apenas indicar o procedimento” em vez de segui-lo até aprender sobre os detalhes contingentes do lugar?

Em *A crise das ciências europeias*, Husserl considera o tema da geometria que foi dado pela tradição a Galileu, e enfatiza que Galileu estava sempre direcionado para os objetos reais do mundo físico, e, entretanto, os substituiu pelas “puras idealidades” com as quais os geômetras contemporâneos estão ocupados. Husserl escreve: “nós notamos que ele, o filósofo natural e pioneiro da física, não era ainda um físico no sentido atual; seu pensamento não se move, como aquele de nossos matemáticos e físicos matemáticos, na esfera do simbolismo, distante da intuição” (1970a, p. 24). Galileu, em Pisa, pode ter se engajado nas consequências teóricas da teoria aristotélica do movimento, mas isso não é o essencial de seu trabalho; em vez disso, a descoberta da práxis dos ambientes experimentais, o modo como as investigações encarnadas podem ser conduzidas – e tornadas o coração da física, enquanto ciência dessa práxis – foi a realização de Galileu. Filósofos da ciência podem atualmente empregar métodos sociológicos de pesquisa para capturar⁵ e descrever os passos e procedimentos práticos que grupos de físicos (ou de qualquer outra área) usam para domesticar seus experimentos científicos. Pesquisadores podem empreender uma análise refinada do trabalho vivido da produção e organização de sentido enquanto ele é tema para os cientistas atuais, passo a passo.

Eu citei acima *Lógica formal e transcendental*, em que Husserl roga para que estudemos o pensamento geométrico bem como as formas geométricas, sobre os quais ele

⁵ Preferencialmente na forma de vídeo digital, o que não significa asseverar uma solução tecnológica fácil, mas exaltar as descrições etnometodológicas dos detalhes de atribuição de sentido em interações locais, as quais são tornadas possíveis ao se escrutinar dúzias, e às vezes centenas de vezes, cada ato e cada vez de falar das partes que juntas estão dando sentido a uma ocasião. Husserl não teve esses aparelhos de gravação para ajudá-lo a estudar os fenômenos ocorrendo naturalmente em tempo real, aparelhos que não foram desenvolvidos de modo significativo até 1950.

insiste em que “nossa própria experiência e suas produções” (1969b, p. 119) devem ser tematizadas. Etnometodólogos desejam aprimorar essa proposta ao sugerir que examinar o pensamento geométrico no abstrato, ou no contexto de reflexões imaginárias sobre o que Galileu estava realmente fazendo, é insuficiente – nós precisamos examinar as experiências atuais dos geômetras reais completamente engajados *em seus locais de trabalho*, e então estudar o trabalho de constituição de sentido tal como realmente ocorre no interior da prática científica.⁶

Deixe-me oferecer aqui a primeira de duas ilustrações. Sociólogos, cujo sustento vem de localizar as regras de acordo com as quais a sociedade opera, e tratados sociológicos têm muito gosto em falar sobre regras dos modos mais abstratos, como se as regras sempre fossem claras, sem ambiguidades e seguidas fielmente. No decorrer de uma década de ensino, eu dei câmeras de vídeo nas mãos de meus alunos e pedi para que comprassem um jogo, com regras, nunca jogado antes, e pedi para que filmassem a si próprios, em equipes de quatro, jogando o jogo a partir do momento que abrissem o papel de embrulho que cobria a embalagem até um dos jogadores ter finalmente vencido uma primeira rodada. Em vez de me basear no que a ortodoxia sociológica dizia sobre regras sociais, fiz com que os estudantes vissem repetidamente os videotapes para descobrir *exatamente o que* era a atividade governada por regras em um jogo atual. Os estudantes descobriram muitos métodos usados pelos jogadores para jogar ordenadamente, mas no decorrer de quarenta de tais jogos nem um só grupo leu todas as regras ou mesmo sabia aquilo que todas as regras exigiam. Mais que isso, as regras que eles não sabiam ganharam sentido não analiticamente, pela leitura e entendimento anterior ao jogo (uma vez que fora das partidas do jogo a maior parte das regras são ininteligíveis), mas reflexivamente, testemunhando-se o que algumas regras realizavam durante uma partida atual do jogo, partida que atribuía às regras a completude de sentido e ordenação que a elas faltavam quando eram meras palavras no manual de instrução. Dessa maneira, uma variedade de temas fenomenológicos – a construção colaborativa de uma unidade de sentido, a reflexividade do entendimento, os processos reais de objetivação e estabilização de sentido durante um decurso temporal etc. – podia ser investigada não como abstrações teóricas mas como *fenômenos ocorrendo naturalmente*.⁷ Tais fenô-

6 Cf. Garfinkel, 2002, cap. 9: Um estudo etnometodológico do trabalho galileano de demonstração no plano inclinado do movimento real de corpos em queda livre, p. 263-8.

7 De fato, a necessidade de focar no exame de fenômenos ocorrendo naturalmente é mais do que mera heurística: eu aprendi que o tema etnometodológico e fenomenológico essencial da reflexividade é impossível de ser ensinado meramente falando sobre ele; é necessário que se esteja envolvido em ocasiões reais, especificamente localizadas, nas quais o entendimento reflexivo está ativamente em operação, e então testemunhá-lo no curso desse trabalho. Por alguma razão, as descrições teóricas da reflexividade sempre falharão. Esse é outro motivo pelo qual a epistemologia deve ser capturada enquanto um processo no mundo real e não somente como reflexões abstratas de um indivíduo isolado.

menos foram capazes de oferecer muito mais complexidade e detalhe sobre questões de interesse fenomenológico do que idealizações sobre regras poderiam fazer. Além disso, enquanto cientistas sociais, temos uma confiança adicional naquilo que identificamos e descrevemos quando se trata de algo derivado do nosso *ver* fenomenológico atual dirigido para os *eventos* do mundo real. Nossos achados são consistentes com a descrição de Michael Lynch acerca da diretiva etnometodológica de “dominar as práticas estudadas (em vez de simplesmente aprender a falar ‘sobre’ elas) e sua desaproximação total de todos os métodos estabelecidos para mapear, codificar, traduzir ou representar diferentemente o raciocínio prático dos membros em termos dos esquemas estabelecidos da ciência social” (1993, p. 274). A força desse programa de pesquisa é deixar os próprios locais nos ensinarem o que precisamos saber em vez de confiar principalmente em nossas explicações finamente verbalizadas.

Uma das primeiras coisas que os etnometodólogos descobrem é que há menos conceitos formais em operação do que filósofos e cientistas sociais analíticos pressupõem, e esses conceitos que são centrais para uma ocasião são menos determinados do que se poderia imaginar. Eles também aprendem que de vez em quando a indeterminação pode ser um recurso para as descobertas dos membros. Por conceitos formais, nós nos referimos aqui à “cognição racional conceitual e predicativa” (Husserl, 1982, p. 339), a *ratio* em funcionamento ao desenvolver formalmente os temas de investigação. A organização de sentido e inteligibilidade opera em um nível mais amplo que o estritamente conceitual, e esse “mais que” – “o ‘mais’ que o conceito é igualmente desejoso e incapaz de ser” (Adorno, 1973, p. 162) – naturalmente se impôs como um tópico nas investigações etnometodológicas. Por exemplo, Lynch (1985) e Livingston (2008, p. 153-6) são cuidadosos para descrever as práticas encarnadas de manipulação para a organização de laboratórios locais, práticas dos químicos que são críticas para o sucesso da ciência laboratorial, e que somente são descobertas, como contingências imprevistas de oficina, após o trabalho situado atual ser acessado. As habilidades de um químico em lidar com um cateter, por exemplo, podem não ser conceituais, mas são consequenciais. O que era mais óbvio para meus alunos que estudaram os jogos com regras era que o trabalho local dos jogadores para a organização das regras não era exclusivamente um fenômeno racional. Fenômenos proto-rationais ou não-rationais são eventos extremamente difíceis de serem notados por pesquisadores oficialmente racionais como nós. Mesmo alguns dos primeiros fenomenólogos sociais perderam muito da vitalidade do mais-que-conceitual. Seguindo a análise husserliana do papel da tipicidade na constituição de sentido (e. g., Husserl 1970a, p. 25), Schutz desenvolveu sua teoria da tipificação, a qual, embora útil, idealizava excessivamente os aspectos conceituais da interação social (cf. Liberman, 2009). O melhor antídoto para isso é o estudo do mundo da vida *in situ*.

A reespecificação que procuramos aqui é bem capturada por Merleau-Ponty: “nós entrevemos a necessidade de uma outra operação ao lado da conversão reflexiva, mais fundamental que essa, um tipo de *sobre-reflexão* [*sur-réflexion*] que levaria em consideração a si própria e as mudanças introduzidas no espetáculo. Ela então não perderia de vista a coisa e a percepção brutas, e enfim não as apagaria” (1968, p. 38). Isso é consistente com o conselho de Husserl nas *Meditações cartesianas*, que Merleau-Ponty cita mais adiante em seu texto: “é a experiência (...) ainda muda que procuramos levar à pura expressão de seu sentido” (1968, p. 129).⁸ A asserção principal deste nosso ensaio é que se pode melhor realizar isso ao se estudar os fenômenos ocorrendo naturalmente em seus locais mundanos, um movimento que vários filósofos fenomenológicos realizam muito parcamente, tão atados estão eles aos detalhes locais de sua eloquência.

É certo que Aron Gurwitsch, estudante de Husserl, foi exceção aqui, e sua discussão dos campos fenomenais (Gurwitsch, 1964) oferece direções para etnometodólogos que pesquisam aspectos não conceituais da organização da ordem de assuntos locais. Gurwitsch usou muitas estratégias analíticas da psicologia da Gestalt, que foi primeiramente trazida para a filosofia por Max Scheler. Entretanto, embora Husserl mostrasse algum interesse nesses estudos da Gestalt, ele preferiu permanecer “o teórico da razão e protestar contra as implicações irracionalistas da teoria da Gestalt” (Adorno, 1982, p. 160). Husserl só pôde fazer isso mantendo distância dos eventos reais do mundo da vida.

Em contraste, vou passar para minha segunda ilustração da virada para eventos reais do mundo da vida, e descrever brevemente como meu estudo do uso de descrição de sabores por experimentadores profissionais de café é capaz de nos informar mais sobre questões fenomenológicas do que muitos tomos epistemológicos. Experimentadores profissionais de café usam descritores de sabor para organizar sua experiência de experimentar cafés. O interessante sobre esses descritores formais é que seu sentido verdadeiro não existe separado de como os experimentadores os usam em suas experimentações. Embora haja uma labilidade notável desses descritores e de seus usos, eles são categorias muito sérias, e é comum que centenas de milhares de dólares dependam de seu uso acurado e apropriado. Assim, há uma objetividade neles, mas é uma objetividade que tem sua origem no sabor real de uma xícara de café, o que é um esplêndido exemplo daquilo que Adorno chama (confira acima) *objetividade real*. Além disso, os descritores formais de sabor ajudam os experimentadores a *encontrar* o sabor: suas línguas praticamente mergulham na xícara com um ou outro descritor passando na ponta da língua, e esses descritores orientam o experimentador para os sa-

⁸ Eu uso aqui a tradução inglesa da tradução francesa das *Meditações cartesianas* por Alphonso Lings, e não a tradução de Dorion Cairns.

bores. Mas os experimentadores realmente encontram os sabores que descrevem, e os encontram novamente, mesmo a meio mundo de distância. E, contudo, o descritor nunca descreve exaustivamente o sabor – o sabor como uma objetividade real sempre é capaz de oferecer algo mais a um experimentador habilidoso. E assim, eu descobri que *os experimentadores estão continuamente engajados em ensinar uns aos outros mais sobre o que há para ser experimentado*. E não são sabores imaginários, mas objetivos.

Adorno escreveu:

A racionalidade geral [está] em conflito com os seres humanos particulares a quem ela deve negar para se tornar geral, e a quem ela simula – e não somente simula – servir. A universalidade da *ratio* ratifica a indispensabilidade daquilo tudo que é particular, sua dependência em relação ao todo; e aquilo que se desenvolve nessa universalidade, devido ao processo de abstração no qual se baseia, é sua contradição com o particular (1973, p. 318).

É essa *ratio*, juntamente com sua universalidade, que queremos capturar como uma produção local. Notemos que há um papel para a universalidade aqui, uma vez que o particular é dependente do todo e “se desenvolve nessa universalidade”, mas a nossa questão mais séria é como, especificamente, ele é dependente? Simplesmente referir ao “processo de abstração no qual se baseia” é uma sugestão excessivamente vaga para nos oferecer ajuda real, e precisamos especificar exatamente o que ocorre além de simplesmente proferir a palavra “processo”. A beleza do estudo sobre o café é que com dezenas de horas de gravação em vídeo da experimentação de café, eu posso encontrar esses detalhes para especificar *exatamente o que é* a objetividade real, o algo no sabor que resiste a ser dito, e como suas objetividades categoriais ajudam os experimentadores a encontrá-la. Há de fato uma objetividade que não é somente o produto de operações mentais abstratas do sujeito, e essa é a objetividade real. Tal como John Caputo afirmou de Derrida: “Derrida não está tentando enterrar a ideia de ‘objetividade’, mas, um pouco como Kant, forçar-nos a formular uma versão mais sensível dela” (1997, p. 80). Meu estudo dos experimentadores de café facilita entrever essa versão mais sensível.

Esse estudo, imerso nas atividades práticas mundanamente reais dos experimentadores profissionais de café, pode identificar e descrever como os experimentadores cooperam na construção de certas unidades de sentido, em um processo social que é tanto passivo quanto ativo. Ele pode capturar como os experimentadores estabilizam o sentido de seus descritores do paladar, ao mesmo tempo preservando “a exigência imanente ao conceito de sua invariância na criação da ordem” (Adorno, 1973, p. 153) e cultivando a disciplina de evitar que as categorias bloqueiem ao experimentador aquilo mais que há para se descobrir no sabor objetivo, isto é, de permanecer aberto à expe-

riência original enquanto se utilizam as categorias descritivas para ajudar na organização da experiência. Eu posso estudar os efeitos da “estrutura intensificadora do domínio que o próprio conceito concebe, limita e delimita, [incluindo] o gargalo estrangulador nomeado no conceito” (Derrida 1986, p. 20). A consideração de Wieder sobre os critérios é útil aqui:

Em vez de ter um significado estável através de um conjunto de casos que são classificados por seu uso, os critérios são confrontados com casos ao se elaborar o sentido dos critérios ou dos casos para abranger as ocorrências particulares que o usuário do nome defronta. Explicar o que os membros significam por seus termos pela enunciação de critérios para usar esses termos seria então um método inapropriado, uma vez que os critérios variam em seu sentido no decorrer das ocasiões em que são usados (1970, p. 134).

O trabalho dos experimentadores de café ao estabilizar deslizamentos no sentido e referência de seus descritores é real, prático, comercial e infinitamente revelador do pensamento e da objetivação. Embora as reflexões de Husserl sobre objetivação sejam nosso guia, esses eventos nos contam mais do que Husserl poderia ter sabido.

Aqui as relações entre subjetividade e objetividade estão localizadas como fenômenos mundanamente reais e não como abstrações hiperativas. Embora as relações entre sujeito e objeto suscitem imensas complexidades, ao menos essas complexidades são reais. Naturalmente, os experimentadores de café têm interesse em rotinizar seu trabalho profissional e em tornar seus resultados tão objetivos quanto possível, e essas estratégias de raciocínio prático também podem ser estudadas. Muitas grandes torrefações comerciais e associações profissionais de experimentadores de café desenvolveram, como um método em contínua evolução, programações para gravar suas avaliações de sabor, e esses resultados frequentemente são tabulados em formas quantitativas para ajudá-los na objetivação dos sabores. Embora alguns desses métodos quantitativos sejam mais compreensíveis que outros (os estudos desses métodos ainda estão por se completar),⁹ a meta é desenvolver medidas objetivas que possam capturar muitos dos sabores reais. Uma vez que o esquema interpretativo dos experimentadores está sempre crescendo com o aprofundamento de sua compreensão e experiência, e com a descoberta de novos cafés, essas metodologias quantitativas têm dificuldade para manter um ritmo de desenvolvimento. Mas sem tais métodos e programações, dificilmente a indústria do café poderia funcionar. Uma conclusão preliminar é que a

⁹ Alguns desses estudos estão atualmente progredindo em associação com meu colaborador e colega sociólogo Prof. Giolo Fele, da Universidade de Trento, Itália.

objetividade serve não somente o interesse pela verdade, mas também demandas sociais vitais de instituições nas quais é uma preocupação oferecer as condições adequadas da comunicação intersubjetiva.

Um aspecto final dos estudos etnometodológicos de construção de sentido *in situ* é que ao retomar o trabalho prático de profissionais (experimentadores de café, cientistas, *designers* de software e websites etc.), nós, pesquisadores, podemos ativamente solicitar a colaboração dos profissionais para desenvolver aspectos adicionais do estudo, um processo de pesquisa nomeado pelos etnometodólogos como “estudos híbridos”. Ao fundir o interesse e a inteligência dos dois grupos, nós, pesquisadores, podemos ser guiados pelo conhecimento experto dos praticantes acerca do que eles estão fazendo e, ao mesmo tempo, uma vez que os praticantes nem sempre podem estar conscientes sobre *exatamente o que e exatamente como* eles estão fazendo o que fazem, o pesquisador etnometodólogo pode ajudá-los a identificar os aspectos mais vitais de seu trabalho. Nenhuma das partes pode fazer tanto progresso sozinha, fenomenologicamente falando, quanto juntas. Dessa maneira, o interesse fenomenológico nas experiências reais do mundo da vida presta-se facilmente a partilhar os interesses reais dos praticantes mundanos, tornando a esses últimos fenomenólogos leigos no processo.

Esses tipos de “estudos” – dos quais eu ofereci aqui o esboço de duas ilustrações – necessariamente revelam aspectos do mundo que exigem reespecificações da fenomenologia de Husserl, e eu já aludi a algumas dessas reespecificações. A principal dentre elas é que precisamos mudar a prioridade concedida ao pensamento realizado por indivíduos para o pensamento que realizamos em concordância com os outros, e isso pela boa razão de que a maior parte do pensamento no mundo é desse último tipo. Tal como um dos estudantes de Husserl, Alfred Schutz sugeriu:

Nós ainda estamos lidando com a ficção de que esse problema pode ser estudado por uma mente supostamente isolada sem qualquer referência à socialidade. É claro que somos conscientes de que esse procedimento envolve o pressuposto irrealista de que nosso conhecimento do mundo é nosso assunto privado e que, por conseguinte, o mundo em que estamos vivendo é nosso mundo privado. Deliberadamente desconsideramos o fato de que somente uma parte muito pequena de nossas experiências ou conhecimento genuinamente se origina no interior do próprio indivíduo (1970, p. 134).

O ser humano é um ser de espécie, e como cães de matilha ou golfinhos, nossa atividade é fundamentalmente colaborativa. A noção de que devemos fundar nosso conhecimento ou certeza no homúnculo cartesiano / leibniziano acaba por permitir que os prejuízos individualistas da metafísica europeia imponham uma ordem exóge-

na, que falhará em capturar as dinâmicas públicas do pensamento e atribuição de sentido tal como ocorrem no mundo real. Isso pode ter sido desculpável quando faltavam os métodos das ciências sociais para examinar os detalhes da produção local de sentido e ordem, mas não há mais desculpas para ignorar os aspectos sociais da atribuição de sentido.

Husserl não ignorou esses aspectos; entretanto, ele os levou em consideração ao adicionar os fenômenos “intersubjetivos” no topo de uma estrutura que já era baseada na subjetividade individual, que sempre mantém sua prioridade. Embora Husserl reconhecesse a necessidade de corrigir sua abordagem da subjetividade transcendental, suas emendas foram insuficientes; de acordo com Husserl, somos apresentados a “uma fenomenologia que finalmente entende a si própria como uma atividade funcional na intersubjetividade transcendental” (1970c, p. 275). Sua abordagem tinha uma plausibilidade tremenda, mas somente enquanto permanecia primariamente teórica. Seu bom senso em relação à epistemologia é alcançado pelo tratamento claro e lógico da racionalidade que ele foi capaz de oferecer, e pelo quão prontamente comunicável esse tratamento poderia se tornar para aqueles que o recebiam. Mas uma preocupação acerca de manter a clareza desse tratamento sempre milita contra o reconhecimento de muitos modos arracionais e irracionais pelos quais as pessoas se organizam para realizar a ordem e a inteligibilidade do mundo. Somente porque a ordem é preferível ao caos não cria o mundo desse modo. Tão logo os fenomenólogos sociais começaram a investigar o mundo, uma outra história foi revelada. Mas a visibilidade dessa história depende de as investigações permanecerem situadas no mundo.


Um problema que é corolário disso, e que também requer reespecificação, é a doutrina husserliana das origens absolutas. Que tais origens se baseiem somente na experiência do indivíduo, que nós podemos reconhecer a origem absoluta de qualquer coisa, que o sentido se origina na mente e não nos aspectos do mundo enquanto os eventos se desenrolam são todos prejuízos idealistas que devem ser abandonados. Tudo no mundo é derivativo, a racionalidade é somente um dos aspectos da produção de sentido e dificilmente o conhecimento é tão deliberativo em sua construção quanto supõe o modelo de Husserl. E, especialmente, a maior parte dos significados têm seus inícios nas vidas sociais das pessoas, e emergem dessa vida sem o tipo de autoridade que a fenomenologia constitutiva imagina.

Outro estudante de Husserl, Aron Gurwitsch, aprendeu a dar mais prioridade para a intersubjetividade que para a subjetividade: “pode-se dizer que o objeto deriva sua existência e o sentido de sua existência das experiências entrelaçadas e concatenadas intersubjetivamente; e podemos falar da ‘constituição intersubjetiva’ do mundo, isto é, do mundo enquanto se origina na experiência interligada intersubjetivamente” (1966, p. 432). E Gurwitsch mais tarde chegou a concluir: “é realmente minha convic-

ção que a fenomenologia de Husserl não pode resolver os problemas da intersubjetividade, especialmente aquele da intersubjetividade transcendental, e essa é sua fraqueza” (Grathoff, 1989, p. 230). Embora possamos manter a noção husserliana vital de entendimento originário, a qual tenta preservar o local em que nosso primeiro *insight* em relação ao sentido, significado e verdade ocorre, precisamos abandonar suas armadilhas metafísicas e reconhecer que toda significação tem seus precedentes, e que muitos desses precedentes ocorrem nas interações sociais naturais das partes que vivem e agem juntas no espaço público. Uma vez que alargamos a sustentação de algumas dessas crenças teóricas *a priori* e começamos a examinar o próprio mundo na vida cotidiana, encontraremos esses momentos originários da vida inteligível quase em todos os lugares para os quais nos voltarmos, e nosso projeto será descrevê-los. Garfinkel argumenta que erramos quando reduzimos os detalhes locais a generalidades analíticas formais, e sugere que “com esse procedimento, [Husserl] obscureceu e perdeu as origens das ciências em seus detalhes vividos nos locais de trabalho” (2007, p. 27).

Por fim, devemos francamente reconhecer que a preocupação duradoura de Husserl em construir um sistema total e abrangente que almejaria dar conta de tudo é um outro traço de *hybris* derivado da cultura do Iluminismo europeu. Sem dúvida, ainda estamos muito próximos dessa perspectiva e partilhamos excessivamente seus interesses e inclinações para sermos capazes de ver nosso caminho claramente, mas os próprios programas abrangentes de Husserl continuamente revisados por ele mesmo oferecem uma prova da autoimunidade de tais aventuras filosóficas totalizantes. A soberania que se detecta na voz de muitos dos filósofos dos séculos XIX e XX, e também durante a grande era da antropologia social paternalista que estabeleceu as ciências sociais, tem grande afinidade com as bases teológico-políticas da vida europeia e com a presunção de que somos capazes de controlar tudo com base em um centro. A fim de que os *insights* genuínos encontrados nesse pensamento soberano sobrevivam, deverá lidar com certos desarranjos dessa autocerteza costurada tão firmemente, e reconhecer que ela não pode suprir tudo com base em suas próprias fundações construídas teoricamente, ainda que tomar o cuidado de fundar o pensamento em evidências intuídas diretamente e de *realizar essa fundação de modo expressamente público* e formal seja uma parte essencial da prática científica, e uma parte necessária, se o trabalho colaborativo de uma comunidade científica deve sobreviver e desenvolver-se adequadamente. Somos guiados pelas muitas investigações de Husserl e, como ele, permanecemos opostos tanto ao extremo relativismo quanto ao pressuposto realista de que o mundo que concebemos existe, independentemente dessas cognições, exatamente do modo como o concebemos. E permanecemos motivados pelo principal conselho de Husserl: nós precisamos ir *para as próprias coisas* e nos manter engajados nas atividades mundanas que lá encontramos. Essas atividades mundanas podem ser mais com-

plicadas, e mesmo mais caóticas, do que preferiríamos, e não há garantias de que seremos capazes de capturá-las adequadamente em nossas descrições etnometodológicas. Permanecemos concordantes com a diretiva de Merleau-Ponty tanto quanto com sua modéstia em relação ao que podemos ser capazes de realizar:

[Nossa reflexão] desce rumo ao mundo tal qual ele é em vez de remontar até uma possibilidade prévia de pensá-lo – que lhe imporia antecipadamente as condições de nosso controle sobre ele. Ela deve interrogá-lo, entrar na floresta de referências que nossa interrogação nele levanta, ela deve fazê-lo dizer, enfim, aquilo que em seu silêncio *ele quer dizer*... Nós não sabemos nem o que é exatamente essa ordem e essa concordância do mundo ao qual nos entregamos, nem, portanto, a que o empreendimento levará, nem mesmo se é verdadeiramente possível. Mas a escolha é entre ele e um dogmatismo da reflexão (1968, p. 39).¹⁰ 

Traduzido do original em inglês por Marcus Sacrini.

Kenneth LIBERMAN

Professor do Departamento de Sociologia,
Universidade do Oregon, EUA.

liberman@uoregon.edu

ABSTRACT

A brief account of what is essential in Edmund Husserl's phenomenology is presented, along with summaries of components of Husserl's conception of scientific inquiry. Some sympathetic modifications by his students – Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz and Aron Gurwitsch – are outlined, including some suggested by sociologists and ethnomethodologists, Theodor Adorno and Harold Garfinkel among them. The thesis is that phenomenological investigations can be enriched by ethnomethodological investigations of the local details of worldly events witnesses in their course, as they are lived. When fully captured in their local temporality, such studies can tell us more about the phenomenologically rich topics of the production of sense and the objectivation of meaning than Husserl's constitutive phenomenology could have known.

KEYWORDS • Phenomenology. Ethnometodology. Husserl. *Sur-réflexion*. Real objectivity.

¹⁰ As reticências no texto são do próprio Merleau-Ponty.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. *Negative dialectics*. New York: Continuum, 1973.
- _____. *Against epistemology: studies in Husserl and the phenomenological antinomies*. Translation W. Domingo. Cambridge: MIT Press, 1982.
- CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.
- DERRIDA, J. *Glas*. Translation J. P. Leavey Junior. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.
- DODD, J. *Crisis and reflection*. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- DOUGLAS, J. (Org.). *Understanding everyday life*. Chicago: Aldine, 1970.
- FINK, E. *Sixth Cartesian meditation. Textual notations by Edmund Husserl*. Translation R. Bruzina. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- GARFINKEL, H. *Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.
- _____. *Lebenswelt origins of the sciences*. *Human Studies*, 30, p. 9-56, 2007.
- GRATHOFF, R. (Org.). *Philosophers in exile: the correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch 1939-1959*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- GURWITSCH, A. *The field of consciousness*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964.
- _____. *Studies in phenomenology and psychology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- HUSSERL, E. *Cartesian meditations*. Translation D. Cairns. Haag: Martinus Nijhoff, 1969a.
- _____. *Formal and transcendental logic*. Translation D. Cairns. Haag: Martinus Nijhoff, 1969b.
- _____. *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology*. Translation D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970a.
- _____. *The origin of geometry*. Translation D. Carr. In: _____. *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970b. p. 353-78.
- _____. *Logical investigations*. Translation J. N. Findlay. London: Routledge, 1970c.
- _____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy 1*. Translation F. Kersten. Haag: Martinus Nijhoff, 1982.
- LEFORT, C. Editor's Foreword. In: MERLEAU-PONTY, M. *The visible and the invisible*. Translation A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968. p. xi-xxxiii.
- LIBERMAN, K. *Dialectical practices in tibetan philosophical culture*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- _____. *Husserl's criticism of reason, with ethnomethodological specifications*. Lanham: Lexington Books, 2007.
- _____. *The itinerary of intersubjectivity in social phenomenological research*. *Schutzian Research*, 1, p. 149-64, 2009.
- LIVINGSTON, E. *Ethnographies of reason*. Hampshire, U.K.: Ashgate, 2008.
- LYNCH, M. *Art and artifact in laboratory science*. London: Routledge, 1985.
- _____. *Scientific practice and ordinary action: ethnomethodology and social studies of science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. *The visible and the invisible*. Translation A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- SCHUTZ, A. *Reflections on the problem of relevance*. Translation R. Zaner. New Haven: Yale University Press, 1970.
- WIEDER, D. L. *On meaning by rule*. In: DOUGLAS, J. (Org.). *Understanding everyday life*. Chicago: Aldine, 1970. p. 107-35.