

# Realidades

## Constituição individual, construção social<sup>1</sup>

### *Realities*

#### *Individual constitution, social construction*

Thomas Luckmann\*

Tenho que começar com um tipo de desculpa ou – para não soar pesaroso – com um esclarecimento. Não sou nenhum construtivista, pelo menos não no sentido de filiação a uma orientação teórico-científica que se designa construtivismo. Sei bem que o núcleo dos membros dessa orientação não constitui uma seita, que exclui os hereges. Justamente a partir da convicção construtivista, deve-se tolerar também pessoas como eu, como construtores de algo, ainda que essa construção seja conduzida de maneira equivocada. Evidentemente, se não existem quaisquer critérios de verdade ou adequação que distingam qual é o caminho equivocado do correto – assim me permito entender a posição dos construtivistas bastante radicais –, seria difícil de todo modo separar o joio do trigo.

Contudo, não há qualquer demérito em meu tipo de não-construtivistas, vinculados de alguma maneira a uma ontologia e epistemologia realistas. E nem tenho conhecimento suficiente da literatura construtivista para poder participar de um nível de discussão alcançado supostamente há muito tempo, ainda que apenas como oponente.

Há mais ou menos trinta e cinco anos meu amigo Peter Berger e eu começamos a escrever um livro que, sob a fachada de um tratado de sociologia do conhecimento, tentou reintroduzir na sociologia da época uma antiga perspectiva sobre o mundo humano. A sociologia da época não era realista,

\* Professor emérito de sociologia da Universität Konstanz, co-autor de *A construção social da realidade*.

<sup>1</sup> Publicado originalmente em *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, 2007 (Organizado por Jochen Dreher). Traduzido do original em alemão por Hermílio Santos. Revisão de Emil Sobottka.

Civitas	Porto Alegre	v. 11	n. 3	p. 384-394	set.-dez. 2011
---------	--------------	-------	------	------------	----------------

assim como entendo o termo, mas um casamento do positivismo reducionista na teoria das ciências com o estrutural-funcionalismo parsoniano na teoria. Pretendíamos trazer um pouco de inquietação a esse casamento, mas não pensávamos àquela época que poderíamos ser bem-sucedidos nisso. A antiga perspectiva sobre a realidade humana, de que as pessoas constroem o mundo humano, já havia sido introduzida na ciência moderna por Vico, mas com a qual Berger e eu tivemos contato por intermédio dos escritos antropológicos de Karl Marx e em uma versão mais recente sobretudo através da antropologia filosófica de Helmuth Plessner. Nós nos colocávamos a questão de como uma realidade, que surge de uma longa atividade humana ao longo de gerações, adquire algo como objetividade. Como algo, uma realidade histórico-social estabilizada, derivado da natureza através de atividades da consciência humana e da ação coletiva, poderia se tornar a “segunda natureza” das pessoas? Eu não menciono esse livro devido às perguntas que queríamos responder nele, mas em razão do título que demos a ele: Construção social da realidade. Não sabíamos nada sobre construtivismo e sobre os desenvolvimentos epistemológicos e das teorias do conhecimento (que cedo ou tarde – até hoje não sei quando – foi nomeado assim), menos ainda sobre construtivismo radical, e como já afirmei, ainda hoje sei muito pouco, pois havia me tornado um sociólogo praticante.

A seguir quero falar sobre constituição e construção. Trata-se de uma diferenciação importante para as ciências sociais e sua fundamentação teórico-filosófica. A análise fenomenológica da constituição recorre – nesse ponto central, de maneira cartesiana – à única evidência imediata que qualquer um de nós tem à disposição, não importa o nível que as ciências alcançaram: a própria consciência. Sua evidência serve à comprovação tanto dos pressupostos da própria atividade teórica quanto da comprovação da especificidade da natureza humana do objeto empírico das ciências sociais. Esse objeto são os mundos humanos historicamente construídos na ação social. Entretanto, não quero falar sobre isso de maneira abstrata e genérica. Ao contrário, quero tentar mostrar a relação entre uma análise fenomenológica da constituição e uma reconstrução sociológica de construções humanas historicamente limitadas com base em um exemplo.

Para o entendimento humano normal, a realidade é o que se impõe à experiência como realidade, interna e externa: uma dor nas costas, uma sensação de fome, o tropeço em uma pedra, o aperto de mãos de um próximo. Através de atividades da consciência, no entanto, tudo isso assume a forma de experiências particulares captadas em sua tipicidade com base no sedimento de experiências anteriores. Sabemos que sem atividades da consciência, como perceber, recordar, concluir, etc., não podemos experimentar nada. Mas

também supomos saber que as atividades da consciência apreendem algo que elas não são diferentes delas próprias, que elas - deixando de lado o fato de que oportunamente, numa espécie de perspectiva teórica, também possam voltar-se para si próprias, como pensar tomando a própria percepção sob o controle da consciência, como pensar controlando o próprio pensamento – estão voltadas para algo fora (uma metáfora espacial que facilmente confunde!) delas próprias, voltadas para objetos intencionais dos mais diferentes tipos. A partir dessas suposições do senso comum e de suposições semelhantes, desenvolveram-se empreendimentos teóricos ao longo de séculos e milênios, que interpretaram de diferentes maneiras a relação entre a consciência e aquilo de que a consciência é: as interpretações vão desde um materialismo simples até um idealismo radical.

Uma posição de teoria social mais próxima das nossas práticas cotidianas e de seus pressupostos seria mais adequada e – ousou afirmar – se acercaria mais da verdade. Ela parte do pressuposto de que a realidade se constitui em atividades da consciência e que mundos históricos são construídos socialmente. Eu já havia advertido que eu não quero tratar da relação constituição-construção de maneira abstrata, mas que quero ilustrá-la com um exemplo.

Na atitude ingênua da vida cotidiana, a divisão da realidade em objetos imediatamente dados, como por exemplo, pedras e árvores, e em realizações sociais e históricas, como por exemplo a língua alemã, o código civil e uma prima de segundo grau, parece-nos evidente. Onde está a origem dessa classificação aparentemente tão natural da realidade? Ela corresponde a uma divisão preestabelecida da realidade, que é reproduzida fielmente na consciência humana? Ou ela é uma entre outras possibilidades etnográfica e historicamente designáveis de uma realidade humana?

A primeira possibilidade, representada em diferentes posições filosóficas, é que a classificação da realidade em um domínio de sentido social e um domínio puramente natural se baseia em uma especificidade do ser e da existência. A consciência humana pode reconhecer essa especificidade e equiparar mundo social com mundo humano. Natureza é completamente diferente. Neste caso a diferenciação ou demarcação deveria ser universal, independente da cultura. Isso não excluiria a possibilidade da ocorrência de outras concepções, mas teríamos que poder demonstrar que são desvios, como patologias da inteligência.

Ou as fronteiras entre um mundo social significativo e uma natureza destituída de sentido surgiram nas construções humanas da realidade? Então a separação da realidade em natureza e cultura não seria dada de maneira rígida. Os contornos do mundo social surgiriam antes em processos sociais e

históricos complicados, em última análise na ação humana. Isso não excluiria a possibilidade de que na estrutura formal dessas interpretações haveria um elemento geral, mas então teríamos que empregar um método confiável para poder demonstrar essa estrutura formal.

Ficou demonstrado na pesquisa fenomenológica que nas mais distintas atividades da consciência humana se constituem estruturas gerais da experiência em razão de realizações específicas da consciência. A análise da constituição, desenvolvida por Edmund Husserl com o método da *epoché* (suspensão gradativa de camadas de sentido) e variação eidética (da modificação, na concepção, do possível livre de contradições), mostra que independente de qual experiência concreta e arbitrária que se parta, é sempre possível distinguir componentes concretos específicos – ou seja, variáveis biográfica e historicamente – de estruturas “formais”; estruturas sem as quais seria impensável a experiência humana concreta. É possível separar aquelas camadas de experiência que pertencem a um mundo social-histórico concreto, das estruturas básicas, sobre as quais se assentam.

Esses tipos de estruturas aparecem de maneira mais clara em categorias de orientação subjetiva no espaço, como “em cima”/“em baixo”, “diante de mim”/“atrás de mim”, e nos ritmos do tempo interior. Menos aparente, mas não por isso menos convincentes, são estruturações do mundo da vida de relações sociais, de acordo com graus de espontaneidade, confiança e anonimidade. Em todos estes exemplos se mostra a relação necessária correspondente, que subsiste entre categorias socioculturais espaço/tempo/interação social/relação social, etc., formuladas linguisticamente e frequentemente institucionalizadas, e as estruturas subjetivas de orientação no mundo da vida subjacentes.

Experiências concretas podem ser assim “reduzidas” a suas características formais na descrição fenomenológica ou abordadas na análise das ciências sociais como fenômenos socioculturais complexos. A apercepção de uma superfície vermelha pode conduzir à investigação dos pressupostos gerais da apercepção de superfícies e a relação necessária entre apercepção de cores e de superfícies. Por outro lado, posso simplesmente assumir que tais estruturas “essenciais” estão pressupostas na experiência concreta. A análise de fato se aplica então à condicionalidade das experiências concretas – por exemplo, às apercepções das cores – através de categorias culturais “objetivas” – por exemplo, a diversidade do campo de significado “cor” em um língua específica. De maneira semelhante, a análise da dimensão temporal de atitudes cotidianas usuais poderá, por um lado, explicitar as formas invariantes da articulação do tempo interno, por outro lado, porém, terá que descrever as categorias linguísticas e institucionalmente estabelecidas para o fluxo de tempo.

Voltemo-nos agora ao exemplo da demarcação entre natureza e cultura. Eu já observei em uma pesquisa realizada há bastante tempo (Luckmann, 1970)<sup>2</sup>, que estabelece um paralelo de uma argumentação fenomenológica e analítico-constitutiva com uma argumentação etnológica e das ciências da experiência, que não existem razões nem empíricas nem teóricas para ver a normalidade por excelência na equiparação do social com o humano. Todas as fronteiras do mundo social, incluindo o nosso próprio, estão baseadas em atividades da consciência, que são em geral humanas. As ciências sociais devem admitir, assim, tratamento analítico idêntico a diferentes construções da realidade histórico-social: a equiparação aparentemente normal de social e humano, a qual determina a distinção contemporânea de natureza e cultura, representa por isso para as ciências sociais também uma realidade, tal como a representa um dos absurdos do senso comum atual, por exemplo, o totemismo de aborígenes australianos.

A seguir quero mostrar, a partir da antiga pesquisa mencionada, como uma análise fenomenológica da constituição e uma reconstrução de construções da realidade histórica e humana feita pela ciência da experiência se complementam mutuamente. Quero demonstrar com isso como uma ação filosófica e sociológica paralela possibilita uma descrição e explicação de um aspecto nada trivial da realidade humana, ou melhor: de realidades humanas. Uma descrição que não é nem ingenuamente realista, nem perdidamente idealista ou radicalmente relativista.

A animação originalmente experienciada de todo o mundo da vida está baseada em um esforço essencial e, se preferirmos, primitivo, da consciência, a saber, a atribuição de sentido da própria corporeidade enquanto uma unidade interna e externa de tudo que se encontra no mundo. (A atribuição de sentido, chamada por Husserl de apresentação, é uma realização automática da consciência, por exemplo, a suposição automática da presença do verso de um objeto, quando a rigor somente me é apresentada perceptivelmente sua frente). Ao mesmo tempo, porém, deve se supor também que esta atribuição de sentido “corpo” – vamos chamá-la de “projeção universal” – pode ser superada caso a caso através das propriedades daqueles corpos, aos quais este sentido é atribuído automaticamente. Pois ao final das contas as atribuições de sentido são provisórias; elas são válidas até serem alteradas. Elas serão confirmadas, modificadas ou suprimidas pelas características relevantes daqueles objetos, aos quais se atribui sentidos. Por exemplo, o sentido de “alto” – que se constitui na experiência atual de um tom e que é atribuído automaticamente à

<sup>2</sup> Lá estão indicadas as fontes da minha interpretação da “projeção universal” em Wilhelm Wundt e da documentação etnográfica da minha apresentação de alguns tipos de visões de mundo históricas.

próxima unidade da experiência – será confirmado pelo volume do tom nesta fase ou suprimido pelo silêncio subsequente. Confirmações, modificações e decepções em atribuições fundamentais de sentido sedimentam-se no estoque de conhecimento subjetivo e constituem padrões de expectativa. Aprendemos automaticamente a esperar que o barulho do computador se mantenha e que os sinos da igreja badalem em intervalos regulares. Da mesma forma, a “projeção universal”, a qual procura dar vida ao conjunto da realidade, é confirmada por meio de alguns corpos, enquanto características específicas de outros corpos as contradizem.

A “projeção universal” se diferencia de outras atribuições básicas de sentido em um aspecto importante. A evidência que confirma, altera ou suprime a atribuição do sentido de “corpo” é, na verdade, de um tipo especial. O “interior” de um objeto, pedra, árvore, animal, ao qual é atribuído o significado “corpo”, não é imediatamente acessível à minha experiência. A evidência de toda consciência desconhecida é do tipo de uma confirmação através de indícios. Isso significa, porém, que a “projeção universal” não pode ser afetada imediatamente por meio da apercepção de uma ou de outra característica. Somente a interpretação de uma característica específica perceptível – seja como um sintoma de um interior animado, seja como evidência de sua ausência – conduz caso a caso à sua afirmação, alteração ou refutação. Como quaisquer interpretações, estas também são realizadas em conexão com um paradigma interpretativo. Por esta razão, limitações da “projeção universal” para pessoas históricas concretas resultam de esquemas interpretativos socialmente pré-estruturados, adquiridos e internalizados desde a infância. Uma vez que a animação do mundo através da “projeção universal” não será simplesmente limitada pelas características dos objetos, a serem percebidos imediatamente e inevitavelmente, em princípio é plausível pensar que esta atribuição de sentido geral determina sem limitações a visão de mundo de uma sociedade histórica. Em outras palavras, a “projeção universal”, uma realização da consciência subjetiva e primitiva, pode, em atos comunicativos, transformar-se em um princípio de um sistema de classificação social objetivo e ser apoiado ou transformado em obrigatório por instituições sociais. Esse tipo de visão do mundo dá vida ao mundo em sua totalidade e define todas as relações entre um indivíduo e seu ambiente como socialmente significativo e todas as suas ações como moralmente relevantes. O mundo social não é uma parte do mundo da vida, que subiste ao lado de um outro mundo, o da natureza, mas coincide com o mundo da vida humano.

Uma visão do mundo que se apoia completamente sobre os efeitos ilimitados da “projeção universal” corresponde a uma construção típico-ideal, que sempre se realiza de maneira apenas aproximada nas assim chamadas visões de

mundo históricas animistas. Visões de mundo surgem nos sistemas de relevância compartilhados dominantes de formações sociais históricas. Estes sistemas de relevância são determinados por diversas circunstâncias: a composição espacial de uma região, a ecologia de um *habitat* natural, a dependência de determinadas plantas e tipos de animais, a diferenciação de papéis no sistema de parentesco, a distribuição de poder e dominação, o nível de desenvolvimento tecnológico, etc. Todas estas circunstâncias juntas produzem os “requisitos funcionais” de uma estrutura social dada e estabelecem o ambiente determinante das condições compartilhadas de vida e os sistemas de relevância ancorados nelas. Estes influenciam, por sua vez, a consolidação social e institucional dos sistemas de classificação e determinam as regras para seu emprego. Mesmo em uma visão de mundo em que o mundo social é idêntico ao mundo como tal, existem diferentes níveis ou tipos de socialidade. Necessidades práticas, quando não teóricas, exigem um tipo de trato com ursos e lobos diferente daquele com membros da própria tribo. A forma típica desta diferença é a divisão do mundo social em contemporâneos, os quais encontramos em experiências cotidianas, e seres de uma outra esfera, que são constituídos com características ou forças excepcionais e que podemos encontrar apenas em relações ritualizadas especiais.

Tão logo uma visão de mundo é consolidada socialmente, se constitui num sistema obrigatório de interpretações para cada indivíduo, do qual ele se apropria internamente. Dessa maneira a visão de mundo adquire tanto a objetividade de uma norma cultural, que é compartilhada por todos os parceiros normais e confiáveis, quanto a inevitabilidade de uma categoria subjetiva. Isto vale evidentemente também para visões de mundo que se aproximam do tipo básico de mundo ilimitadamente animado. Interpretações de determinadas características observáveis, que possam eventualmente se contrapor concretamente à projeção universal, perdem em credibilidade, são desmentidas ou simplesmente ignoradas.

Porém, quando não se chega à construção social de uma tal visão de mundo, ou, da mesma forma, quando a credibilidade de uma tal visão de mundo é abalada através das mais diferentes circunstâncias sociais e mudanças históricas, podem impor-se diferenças entre os objetos aos quais foi atribuído o significado de “corpo”. Alguns desses objetos têm uma expressão modificável, outros não. Por exemplo, uma pedra pode, a primeira vista, ser experienciada como parte de um contexto de ação intersubjetivo. Tropeça-se nela: me doe. A parte externa da pedra é experienciada como corporificação de um interior, que provocou algo em mim. Adicionalmente, um aspecto especial da parte externa pode ser apreendido como expressão de uma condição especial da pedra, por exemplo, sua má intenção. Contudo, se eu observar novamente a pedra após

algum tempo, posso perceber que sua expressão não se modificou. Então, quando comparo a pedra com outros corpos que modificaram sua expressão, chama a atenção a manutenção de sua expressão.

Portanto, enquanto uma fisionomia modificável confirma a atribuição de sentido “corpo” para diversas dimensões do mundo da vida, a fisionomia fixa possui o efeito contrário. Esse efeito somente será suspenso quando a rigidez fisionômica puder ser desmentida com ajuda do paradigma, no qual o efeito ilimitado da “projeção universal” se torna norma cultural dominante.

Rigidez fisionômica constitui a parte mais frágil na estrutura de plausibilidade da visão de mundo histórica, na qual o conjunto da realidade é vivificada. Quando a constelação social de interesses que dão sustentação a tais visões de mundo se modifica e com isso fragiliza a credibilidade correspondente, a fixidez de uma fisionomia pode não apenas ser percebida subjetivamente, como também ser interpretada como uma evidência contra a validade ilimitada da “projeção universal”. A credibilidade de circunstâncias que foram assumidas do estoque de conhecimento por assim dizer apenas de ouvir falar, é, geralmente, mais fácil de ser abalada que aqueles fatos que são vivenciados seguidamente de maneira imediata. Em outras palavras, justamente a credibilidade daquelas circunstâncias que exigem esclarecimentos especiais fica abalada primeiro. Em consequência, rigidez fisionômica pode se tornar em critério de classificação decisivo para as fronteiras do mundo social. O primeiro passo para a limitação da simples natureza foi dado.

Rigidez fisionômica pode se tornar a primeira razão para a limitação da projeção universal. De fato, corpos que inicialmente foram percebidos como “vivos” em razão da “projeção universal”, mas que não se movem, podem motivar uma limitação adicional. Com árvores, por exemplo, são observadas, na verdade, modificações de expressão. Elas modificam suas cores; seus galhos e folhas se movem e fazem ruído ao vento; elas defloram. Mas não podemos ver que elas trocam sua localização. Esta circunstância distingue, através da “projeção universal”, a árvore de muitos outros corpos igualmente vivos, que se deitam, se levantam novamente, andam, pulam e caminham. Para o Eu humano, a capacidade de se mover de um lugar para outro está vinculada à perspectiva cambiante, sob a qual ele pode perceber seu ambiente. Este tipo de perspectividade é um elemento constitutivo para a consciência subjetiva da própria corporeidade. Movimentos de outros corpos fornecem desta maneira um reforço adicional da atribuição de sentido fundamental para estes corpos. Ao contrário, a credibilidade da “projeção universal” diminui se a ausência de movimento é percebida e não é neutralizada de antemão por meio de um paradigma cultural e subjetivo adequado.

A percepção de mudanças de expressão ou movimentos não é descolada do contexto de significado do qual surge. E tanto mais quando se trata de algo que diz respeito à crença em mitos estabelecidos e não à percepção imediata, se algo se mexe ou não. Onde falta evidência imediata, o conhecimento socialmente acumulado, fundamentado por instituições, exerce um papel determinante. Se bem que os limites do mundo social por visões de mundo deste terceiro tipo correspondam aproximadamente à divisão em natureza “morta” e mundo social, a inclusão ou exclusão não precisa corresponder às modernas taxonomias botânicas e zoológicas.

Culturas de caçadores siberianos, geralmente tratadas como totêmicas, diferenciam-se umas das outras em sua organização social e em sua formação cultural. Elas existem em diferentes zonas climáticas; a estrutura ecológica de seu habitat é respectivamente diferente; elas remontam a diferentes fundamentos étnicos e linguísticos; elas foram expostas às mais diferentes influências culturais. E ainda assim as visões de mundo dessas sociedades possuem um denominador comum. Elas se apoiam sobre circunstâncias de interesse comuns, caracterizadas pela dependência de determinadas espécies animais com populações bastante limitadas. De maneira sintomática, não existe nestas culturas qualquer diferença fundamental entre ser humano e animal. Pelo contrário, semelhanças entre ser humano e animal são acentuadas em todos os pontos importantes de comparação, mesmo que algumas semelhanças sejam percebidas “imediatamente”, enquanto que outras apenas se “sabe”.

A estrutura de credibilidade das visões de mundo que podem ser subsumidas aos tipos mencionados acima é complexa. A parte mais frágil aqui reside na circunstância de que é possível a comunicação normal, recíproca, com alguns corpos aos quais originalmente foi atribuído o significado “corpo”, ao passo que com outros não é possível. Por isso, a ameaça constantemente possível à visão de mundo é afastada por meio de explicações talhadas especialmente para isso. Assim, uma linguagem diferente, mas de igual valor, é atribuída tanto para plantas quanto para animais. Mas somente poucos especialistas são iniciados no segredo. Desta maneira a coerência interna da visão de mundo nesse nível da limitação da “projeção universal” é reestabelecida – a um custo determinado. Relações sociais com animais devem ser remetidas a uma esfera que não pode ser mais idêntica ao cotidiano.

A comparação entre congêneres humanos próximo e co-animais pode também esbarrar em uma diferença significativa: a linguagem. Se a credibilidade de uma compreensão englobante e viva do mundo não estiver completamente estabilizada, essa diferença também pode tornar-se um critério para a separação entre social e não-social. Com isso, deu-se um passo adicional decisivo na

des-socialização do mundo. As fronteiras de relações sociais moralmente significativas não separam entre “humano” e “animal” na nossa compreensão desses conceitos. Elas transcorrem de tal maneira que falantes de uma língua, por exemplo membros de uma tribo e talvez animais específicos, com os quais se pode estabelecer comunicação ritual, são tomados como pertencentes ao mundo social, enquanto todos os demais ficam de fora. Existem até mesmo tribos em que o nome da tribo corresponde ao conceito de “humano”.

Podemos assumir que em todas as sociedades que não estiveram completamente isoladas mais cedo ou mais tarde foi descoberta a possibilidade de tradução da língua. Isso poderia bem ter servido como fundamento para conceitos menos “particularistas” para designar o ser humano. Eles surgiram em algumas das antigas culturas superiores. A concepção antropológica com a qual estamos mais familiarizados é, sem dúvida, aquela cuja história vincula nossa própria visão de mundo ao humanismo universal da Renascença e – por intermédio de Roma como ponte – à filosofia grega. Ainda assim, não são incomuns as incorporações de velhos particularismos em ideologias nacionalistas modernas.

Os níveis apresentados da limitação da “projeção universal”, de fisionomia modificada até comunicação recíproca, passando por mobilidade, são uma construção ideal-típica. Visões de mundo que se fundamentam em “projeções universais” ilimitadas possuem primazia filogenética e talvez também ontogenética. Visões de mundo em que o mundo social é idêntico ao mundo humano são geradas sempre de perspectivas de mundo em que a “projeção universal” foi menos limitada. Uma reflexão adicional: tão logo o grau de limitação da “projeção universal” se consolida em um visão de mundo, os objetos do mundo da vida que não mais constituem uma parte da realidade social do cotidiano não são necessariamente assumidos como parte de um universo apenas físico. Sob determinadas condições o significado de “corpo” que estes objetos receberam por intermédio de uma transmissão de sentido básico –, será eventualmente alterado, mas não desmentido: estes objetos podem ser experienciados posteriormente como corporificação de forças excepcionais, enquanto representantes de uma dimensão transcendental no mundo cotidiano. Existe um vínculo estreito entre a des-socialização do mundo e a formação de uma realidade religiosa-simbólica particular.

A des-socialização e, digamos, a naturalização de esferas inteiras do mundo da vida foram contudo acompanhadas pela perda de sua vitalidade. A singularidade histórica de um tal desenvolvimento, vale dizer, “ocidental”, não precisa ser acentuado: ela está baseada evidentemente em um múltiplo entrelaçamento de tão distintas circunstâncias, que seu surgimento representa ainda um problema. O resultado, no entanto, vemos com clareza: ele nos

envolve como uma concepção mecânica do mundo, na qual a “projeção universal” é suspensa.

Até aqui o exemplo. A descrição fenomenológica das estruturas universais da consciência apresenta os níveis básicos da experiência de toda experiência humana, mas não a característica concreta da experiência mesma. Esta é configurada através de modelos típicos das experiências humanas. Tais modelos são construídos, mediados e modificados de maneira interativa e, especialmente pela linguagem, em longas correntes de ação histórica. Assim como o corpo representa inicialmente para cada pessoa um dado da natureza, da mesma forma tais modelos constituem para todas as pessoas o a priori sócio-histórico de sua realidade.

Para concluir, ainda um esclarecimento sobre o processo de construção de mundos históricos em ações sociais. Ações sociais são ações de indivíduos, cujo esboço e execução envolve outras pessoas ou que são direcionadas diretamente a elas. Como afirmado e demonstrado, as ações possuem uma estrutura básica universal, embutida na consciência humana e em sua corporeidade são modeladas de acordo com os estoques de significado social (“cultura”) disponíveis correspondentes, e são tanto inspiradas como também limitadas pelas instituições sociais correspondentes. Os próprios estoques de significado surgem, como já afirmado, das ações sociais; eles são seus resultados em parte intencionais, em parte indesejados. Eles são intencionais em dois níveis: ao nível das ações sociais individuais, os objetivos das ações preconcebidas, subjetivamente motivadas, são na verdade alcançadas apenas em parte, porém, alcançadas de alguma maneira. No segundo nível, que por assim dizer pelo seu conteúdo se constitui também de ações sociais individuais, alguns resultados da ação são selecionados e sistematizados, e são acolhidos como cânones do conhecimento, da arte e da religião no estoque de significados sociais, enquanto outros são censurados. Canonização e censura, tanto quanto a ação individual do primeiro nível, possuem tanto consequências intencionais quanto não-intencionais. Construção é, portanto, uma atividade social humana orientada a objetivos, sob condições marginais contingentes.

## Referência

LUCKMANN, Thomas. On the boundaries of the social world. In: NATANSON, Maurice (org.). *Phenomenology and social reality*. Essays in honor of Alfred Schutz. Den Haag: Nijhoff, 1970.

Recebido em: 14/09/2010

Aprovado em: 29/06/2011