

# Fenomenologia do poder<sup>1</sup>

## *Phenomenology of power*

Jochen Dreher\*

### **Definição do problema – Processos de constituição de poder**

#### ***Considerações sobre o fundamento teórico do conceito de poder***

Nas ciências sociais, é possível se deparar com diversas concepções de poder, de modo que encontrar uma definição abrangente para esse fenômeno se revela tarefa particularmente difícil. O filósofo Friedrich Nietzsche, como se sabe, vê na vontade enquanto “vontade de poder” a força motriz originária do homem. Conforme Nietzsche, os filósofos estão especialmente predestinados a aplicar sua vontade criativamente, pois: “seu ‘conhecer’ é criar, seu *criar* é uma legislação, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*” (Nietzsche, 1993 [1886], p. 145). Aquele que com êxito manifesta a vontade de poder é “o destoante, o homem para além do bem e do mal, o senhor de suas paixões” (ibidem, p. 147). É no indivíduo, portanto, que Nietzsche vê a origem do potencial para o exercício do poder, o que já nos sugere a questão sobre seu fundamento subjetivo. Ao mesmo tempo se mostra interessante investigar até que ponto esse indivíduo, em sua constituição, é determinado por estruturas de poder socialmente instituídas.

Em primeiro lugar apresentarei diferentes concepções de poder, as quais me permitirão, em seguida, demonstrar a particularidade de uma perspectiva fenomenológica. Desde um ponto de vista sociológico e fenomenológico, será proposto um conceito de poder que, na análise da posição do sujeito nos contextos interacionais, estabelece uma ligação entre a subjetividade do indivíduo agente e a coletividade, e o social. Para isso utilizarei como amparo teórico, sobretudo, as reflexões de Alfred Schütz, de Peter L. Berger e Thomas

\* Universidade de Konstanz, Alemanha. <Jochen.Dreher@uni-konstanz.de>.

<sup>1</sup> Conferência realizada no Goethe-Institut de Porto Alegre em 11 de abril de 2011 como parte do seminário “Subjetividade e Ciências Sociais”. Traduzido do alemão por Tomás da Costa.

Civitas	Porto Alegre	v. 11	n. 3	p. 474-490	set.-dez. 2011
---------	--------------	-------	------	------------	----------------

Luckmann. Será possível ver que o saber disponível ao indivíduo agente, tal como seus sistemas de relevância particulares, tem grande significado na análise de constelações de poder. A título de exemplo, para caracterizar as diferentes formas de manifestação do fenômeno, irei, ao longo da minha fala, apresentar breves passagens da peça teatral de Bertolt Brecht “Vida de Galilei”. Antes, entretanto, voltemo-nos a perspectivas mais debatidas sobre o conceito.

Uma definição fundamental dentro da disciplina sociológica já havia sido elaborada por um de seus pais fundadores: para Max Weber, “poder” significa “toda chance de impor – também contra o relutar – a própria vontade, não importando a origem dessa chance” (Weber, 1980 [1920], p. 28). Como se sabe, a concepção weberiana de poder é sociologicamente interpretada como amorfa; sublinha-se, assim, o fato de que o fenômeno assume diversos tipos e pode ser expresso de diferentes modos. É possível conceber um grande número de variantes: poder é exercido na forma de sujeição corporal, de domínio militar, em relação a um conteúdo de conhecimento (saber ou não-saber) etc.

A perspectiva filosófico-antropológica parte, por sua vez, da ideia do “insondável” do homem, de uma compreensão de “poder para”, isto é: “o homem [...] se encontra a todo momento necessariamente na luta por poder, ou seja, no interior do conflito entre estranheza e familiaridade, dentro da tensão entre ser inimigo e amigo” (Plessner, 1981 [1931], p. 191). Visto dessa maneira, o ser humano se encontra continuamente à tarefa de definir cada tipo de sociação – relações amorosas, econômicas, de amizade – segundo os critérios de familiaridade e estranhamento. Um medo fundamental, próprio à constituição essencial da potencialidade do ser humano, pode ser notado participando do permanente processo de formação de horizontes de familiaridade (ibidem, p. 192).

O conceito de poder tem uma função-chave também na teoria figuracional de Norbert Elias, para o qual contraposições de poder mais ou menos voláteis constituem elemento integrativo de toda relação interpessoal (Elias, 2006 [1970], p. 76). Elias critica a concepção sociológica dominante de poder, a qual o compreende como conceito substancial – “poder não é um amuleto, algo pertencente a uma pessoa e, a outra, não” – ; só é possível abordar o fenômeno de poder de maneira adequada “quando claramente se compreender por poder a propriedade estrutural de uma relação” (ibidem, p. 97). Claro está que poder deve ser entendido sempre apenas de maneira relacional, enquanto parte constitutiva de contextos de interação interpessoal. Heinrich Popitz, um importante teórico do poder da sociologia alemã do pós-guerra, vê no fenômeno um “elemento universal da sociação humana” (Popitz, 1992, p. 21),

um elemento condicionante da “constituição da vida humana coletiva” em geral. Popitz reconstrói, com uma clareza notável, os processos de sua institucionalização e demonstra como relações de poder, firmadas a partir de formalizações, regras, procedimentos e rituais, se cristalizam, a saber, através do estabelecimento de sua forma espontânea (como, por exemplo, através da imposição de força física, com a qual é possível regular o comportamento daqueles em desvantagem corporal).

### ***Saber e poder***

Na análise do fenômeno de poder, a sua relação com conhecimento e saber é de central importância. Desde a perspectiva da sociologia do conhecimento, Karl Mannheim argumenta que formas de saber, esquemas de interpretação e de pensamento não se encontram simplesmente disponíveis, tampouco que sejam construídos mediante reflexão teórica – mas que constituem, a rigor, objetos de disputa. “Não é o querer insano por saber que, aqui, guia o interesse; a interpretação do mundo é, na maioria das vezes, correlata da luta por poder entre grupos” (Mannheim, 1964 [1929], p. 575). Tal como Pierre Bourdieu mais tarde o faz, Mannheim chama a atenção para o aspecto constituinte de realidade próprio às lutas sociais. Todo “saber sociológico, histórico e relativo a compreensões de mundo” se encontra, segundo Mannheim, “inserido em e carregado de um impulso por poder e validade de determinados grupos, os quais têm em vista fazer de sua interpretação de mundo particular a interpretação geral de mundo” (ibidem, p. 573). Há uma ligação direta, estrutural, entre estabelecimento e afirmação de relações de poder objetivas e simbólicas e a estrutura de saber de uma sociedade. Como destaca Michel Foucault, poder e conhecimento se implicam direta e mutuamente: não há relação de poder “sem que um campo de saber correspondente se constitua; e nenhum saber que, simultaneamente, não constitua e pressuponha relações de poder” (Foucault, 1975, p. 32). Para uma fenomenologia do poder, que se dedica a investigar o modo com que estoques de saber subjetivos se deixam moldar por estruturas de poder e se reproduzir individualmente, essa relação entre conhecimento e poder é bastante relevante. A partir do exemplo de Galileu Galilei é possível compreender esse modo com que conhecimento e pretensões de poder e validade se vinculam. Galileu não conseguiu impor sua perspectiva, ou seja, um saber cientificamente fundamentado sobre a natureza, frente às relações de poder objetivas, já estabelecidas pela instituição da Igreja Católica. Do mesmo modo, a imagem de mundo heliocêntrica, tal como propagada por Copérnico, à época não se firmou frente à já incorporada e estabelecida. Na peça teatral de Brecht é possível reconhecer o otimismo inicial de Galileu, que

ainda se mostra convencido de que através do telescópio seja possível enxergar a verdade: “Monges também são humanos, Sagredo. Eles também sucumbem à sedução da evidência. [...] Quando a verdade é muito fraca para se defender, ela tem de passar a atacar. Irei coagi-los a olhar através desse tubo” (Brecht, 1997 [1939], p. 34).

### ***Sobre o modo de manifestação do poder simbólico***

No pensamento de Pierre Bourdieu encontra-se um importante apoio teórico para uma abordagem fenomenológica do poder. Seu conceito de “poder simbólico” e o modo de investigação fenomenológico da sociologia do conhecimento são, desde determinado ponto de vista, compatíveis. Bourdieu está interessado na superação do campo de tensão entre subjetivismo e objetivismo; formulado de outra maneira, na superação do antagonismo como o existente entre o pensamento de autores como Alfred Schütz e Émile Durkheim. Ambas posições são rechaçadas por Bourdieu; porém, seu sistema oferece, ao mesmo tempo, uma ponte entre elas. Veremos, todavia, que sua teoria do poder não tematiza suficientemente a perspectiva subjetiva, a do indivíduo agente, essa tão importante para a fenomenologia.

O ponto de partida da análise de poder de Bourdieu é a tese de que, dentro do sistema semântico de uma sociedade, símbolos funcionam como formas de expressão de relações sociais reais. Segundo Bourdieu, símbolos sociais atuam como sinais de distinção, os quais tornam possível enxergar o que é dado em um plano mais fundamental, real e de resultados controladamente experienciáveis – o plano da ordem social, em especial da economia (Bourdieu, 1968; 1970; 1987; 1991). Diferenças sociais concretas, divergências, desigualdades sociais entre indivíduos no espaço social são expressas através de relações semânticas no interior de um sistema simbólico. “Capital simbólico” não é outra coisa senão capital econômico e cultural, desde que reconhecido; a legitimação da ordem social resulta “da aplicação, por parte dos agentes, nas estruturas objetivas do mundo social, de estruturas de percepção e de avaliação as quais têm sua origem naquelas mesmas estruturas objetivas e que, por essa razão, tendem a aceitar o mundo em sua evidenciação. As relações de poder objetivas se reproduzem, de acordo com sua tendência, enquanto relações simbólicas de poder” (Bourdieu, 1987, p. 160-161). A perspectiva do indivíduo agente também é determinada por formas de saber e esquemas de pensamento, os quais, compreendidos em conjunto, recebem de Bourdieu a denominação “habitus” – ao qual ainda retornaremos.

Em cada sociedade é possível notar forças divergentes conflitivas, essas permanentemente engajadas na constituição de grupos e na legitimação de

sua própria posição. Visto dessa forma, poder simbólico pode ser considerado fundamento de construção de mundo. Faz-se referência, em primeiro plano, a um organismo de classificação social de interpretações do mundo o qual pode levar também à organização dessa realidade mundana (ibidem, p.162). A afirmação de Bourdieu: “para mudar o mundo deve-se antes mudar a forma como ele é ‘feito’” (ibidem, p.163) pode ser compreendida como apelo à participação direta na construção do mundo social, à mudança na partilha de poder simbólico. Este, conforme argumenta Bourdieu, tem em sua base dois pressupostos: por um lado, está fundado no capital simbólico transmitido aos atores sociais os quais, tendo obtido reconhecimento, podem agora por si mesmos impor reconhecimento; por outro lado, a eficácia do poder simbólico depende do modo com que a visão de mundo de um determinado grupamento social se encontra fundada na realidade. “Poder simbólico é o poder de se criar coisas a partir de palavras. Apenas se verdadeiro, isto é, adequado às coisas, ele possibilita a descrição das coisas” (ibidem, p. 164). Uma perspectiva teórica como essa permite descrever a constituição simbólica das relações sociais de poder e, conseqüentemente, projetar um ponto de vista a partir do qual seja possível entrever a construção simbólica de ordem social nas conexões entre indivíduo e sociedade (Dreher, p. 2007). Na obra de Brecht, Galileu refere-se da seguinte forma às pessoas que considera vulgares: “Aqueles que só veem o pão em cima da mesa não têm em vista saber como ele foi feito; eles agradecem antes a Deus do que ao padeiro. Mas aqueles responsáveis pelo pão compreendem: nada muda o que não pode ser mudado” (Brecht, 1997 [1939], p.77). As reflexões de Bourdieu descrevem muito bem como, no caso de Galileu, a manifestação de poder se dá: categorias de apreensão e esquemas de pensamento formadores do sujeito são fundamentalmente reconhecidas como realidade. Agora irei mostrar, a partir da perspectiva fenomenológica, que assumir o ponto de vista de Bourdieu, entretanto, não é suficiente para descrever satisfatoriamente o lado subjetivo do indivíduo agente e seu papel na constituição de poder.

### **A perspectiva de uma fenomenologia do poder**

Agora vou apresentar minha própria proposta de desenvolvimento de uma fenomenologia do poder. Pretendo mostrar que, para se analisar a constituição desse fenômeno e também das relações de poder, é necessário assumir uma posição teórica a qual privilegie a posição do indivíduo no campo de tensão entre coletivo e sociedade. Dentro da pesquisa sociológica, essa forma de análise do fenômeno que compreende o indivíduo como fator determinante no campo da constituição de relações de poder, em independência

das constelações de saber, ainda se encontra pouco firmada. A presente análise busca, nesse sentido, investigar a problemática da inserção do sujeito no campo de implicação entre poder, saber e sociedade. No desenvolvimento de uma concepção fenomenológica do poder, partiremos, de um lado, da sociologia de orientação fenomenológica de Alfred Schütz, e, de outro, da sociologia do conhecimento construtivista de Peter L. Berger e Thomas Luckmann.

Quando se trata de fenomenologia, qual tipo de orientação filosófica está em jogo? Que significa “sociologia de orientação fenomenológica”? Como disciplina filosófica da tradição da filosofia do sujeito, a fenomenologia se volta sobretudo para as realizações da consciência. Busca-se investigar, como afirma Edmund Husserl, um dos pais fundadores da disciplina, o modo com que, na consciência individual, o mundo e seus objetos se formam, isto é, se “constituem” (Husserl, 1992 [1931]). O filósofo e sociólogo Alfred Schütz, apropriando-se, desde a ciência social, de concepções fundamentais da fenomenologia, busca fundamentar o conceito weberiano de ação social com o intuito de esclarecer fenomenologicamente o postulado segundo o qual o agente individual, com sua ação, visa um sentido subjetivo. Entretanto, esse sentido subjetivo do qual parte o agente, segundo Schütz, só pode ser apreendido e compreendido pelo observador sociológico de maneira indireta. Com a ajuda da fenomenologia é possível demonstrar a complexidade de processos de comunicação e de interpretação – tão fundamentais para a pesquisa social.

Um conceito utilizado por Schütz – também apropriado de Husserl – assume, no contexto das reflexões teóricas acerca do poder, significado determinante: o conceito de “mundo-da-vida”. O mundo cotidiano, enquanto componente privilegiado do nosso mundo-da-vida – subjetivamente estabelecido –, é a realidade, define Schütz, que o indivíduo na atitude ou orientação natural encontra como simplesmente dado. A “orientação natural” é o estado de consciência do indivíduo caracterizado pela aceitação, de sua parte, da realidade cotidiana em sua disponibilidade. Essa realidade é governada por motivação pragmática, isto é, o mundo cotidiano surge a nós como um mundo determinado pelo nosso agir, passível de mudança por meio dos nossos atos (Schütz, 1962a [1945], p. 212). Ao mundo-da-vida pertence tanto o mundo social quanto o campo de sentido cultural, o qual transforma os objetos físicos em objetos de experiência mundana. O mundo-da-vida, entretanto, tendo em vista o uso que Schütz faz do conceito, abarca mais do que a realidade cotidiana: o indivíduo, ao entrar em estado de sono e fantasiar um mundo de ficção, pode abandonar a orientação natural. O cotidiano também pode ser transcendido pelo indivíduo por meio de símbolos; em casos particulares, ele pode até mesmo, de maneira consciente, passar da orientação

natural para outro domínio de realidade: religião, política, ciência e arte são, nesse sentido, exemplos de domínios de realidade extra-cotidianos os quais podemos compartilhar com outras pessoas. É com a ajuda de símbolos que nos comunicamos em referência a essas realidades.

Na análise da constituição de poder, se nos voltamos à perspectiva subjetiva do indivíduo, fica clara, partindo de Schütz, a importância da consciência individual para a formação do mundo-da-vida social e vice-versa: socialidade é essencial para a consciência, uma vez que consciência já se encontra desde sempre imersa no mundo social. O social não é algo necessariamente ligado às estruturas de tipificação existentes quando essas se concretizam; o social, do contrário, está na essência de cada esquema de tipificação do mundo-da-vida (Barber, 2001, p.104). Isso significa que, no mundo-da-vida, nossa percepção e nosso pensamento são pré-constituídos por meio da socialidade, isto é, por meio de saber transmitido ao indivíduo através da socialização. Tipificações existentes dentro de um grupo social as quais determinam relações de poder e desigualdade social já se encontram, por essa razão, presentes em estruturas de consciência e influenciam a experiência de modo determinante.

De acordo com Schütz, “o mundo social, no qual a pessoa nasce [...], é vivenciado por ela como uma rede consistente de relações sociais, de sistemas de símbolos e de sinais – com suas estruturas de sentido correspondentes –, de formas institucionalizadas de organização social, de sistemas de prestígio e de status etc. O significado de todos esses elementos do mundo social, em toda sua diversidade e em todos os seus níveis, assim como em seu próprio modelo estrutural, é aceito tacitamente como auto-evidente por todos aqueles que nele vivem” (Schütz 1964 a, p. 230). A consciência humana é, assim, submetida a estratificações referentes à desigualdade e a hierarquias de poder, as quais, por sua vez, servem de contexto para as atividades de consciência. Indivíduos socializados vivenciam seu cotidiano no *modus* da *tipicidade*. Os diversos objetos da percepção não são simplesmente experimentados como sequência de fenômenos novos e únicos, mas sim como tipos (Harris, 2000, p. 380) – é deste mesmo modo que se determina o que, dentro de um grupo social, se considera tipicamente ‘igual’, ‘justo’, ‘correto’ etc. Com a ajuda de tipificações também se constituem, tendo por base um estoque de saber compartilhado, diferenças concretas de poder. Fundamental nessa argumentação é o entendimento de que o significado, para determinado grupo social, do conceito cotidiano de “igualdade”, por exemplo, é parte de um sistema de relevância e tipificação vigente dentro desse mesmo grupo. Com isso, essa noção específica de “igualdade” se encontra dependente da situação sociocultural, isto é, do modo com que ela é aceita pelo grupo como algo natural, auto-evidente, em cada

momento de sua vigência (Schütz, 1964 a, p. 226). Semelhante aspecto da pré-estruturação de percepção e ação se encontra expresso no conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, o qual pretendo discutir mais adiante.

A experiência subjetiva tem como base o mundo-da-vida com sua estrutura própria – por essa razão, a experiência da desigualdade também se encontra relacionada às estruturas do mundo-da-vida do indivíduo. O conceito de mundo-da-vida de Schütz faz referência tanto ao modo com que estruturas sociais se ligam a redes de relação sociais, como também à forma com a qual sistemas simbólicos e de sinais se associam a determinada estrutura de significado. Caso queiramos compreender a ideia schütziana de mundo-da-vida, é de grande importância que se tenha em mente que o mundo social forma, com todos seus estratos, um elemento do mundo-da-vida individual, centrado no sujeito. Tipificações compartilhadas intersubjetivamente referentes às ideias de igualdade e de desigualdade constituem, por essa razão, partes integrantes do mundo-da-vida, as quais, por sua vez, dão forma à experiência, à memória e à percepção do sujeito agente. Nesse sentido é importante que, no interior de um agrupamento cultural, ideias de “igualdade” e “desigualdade” não sejam, em referência a um sistema de sinais, apenas conceptualmente ou linguisticamente expressas. As palavras “desigualdade” e “igualdade”, da mesma forma que são consideradas sinais dentro de um sistema linguístico relacionalmente coerente, também funcionam como símbolos. Mas os conceitos não são apenas passíveis de interpretação enquanto símbolos; as ideias de “desigualdade” e “igualdade” podem fazer referência a complexos sistemas simbólicos. Em seguida tentarei mostrar como esse fato deve ser compreendido.

Com a ajuda de símbolos conseguimos comunicar e apreender ideias e noções que “transcendem o cotidiano”, como as pertencentes, por exemplo, ao domínio de realidade da política ou da religião. O símbolo, como a cruz cristã ou a palavra “igualdade”, é elemento do mundo cotidiano, do mundo real. Em contexto comunicativo, símbolos são utilizados como portadores de significados que transcendem a cotidianidade. No caso de indivíduos compartilhando uma noção de “igualdade entre pessoas”, podemos falar, no plano dos sinais, de direitos concretos próprios aos membros de uma unidade social. Caso, entretanto, nos voltemos ao plano simbólico referente à noção “igualdade entre pessoas”, fica claro não ser possível, por meio da experiência cotidiana, apreender e vivenciar ideias extra-cotidianas como “justiça”, “solidariedade” ou “dignidade humana”. Para se poder compartilhar essas ideias no contexto de relações intersubjetivas, é necessária comunicação simbólica. Para se compreender a tipificação simbólica referente à “desigualdade/igualdade”, é preciso ter em mente que a socialização do sujeito ocorre segundo categorias



de apreensão de mundo como essas. É evidente que ideias referentes ao que se denomina “igualdade” e a aquilo que é simbolizado pelo conceito variam bastante de cultura para cultura. No que diz respeito, por exemplo, à postura do indivíduo em relação a ideais de igualdade, contextos culturais europeus e asiáticos conservam entre si diferenças notáveis.

### **Sistemas de relevância e constituição de poder**

Para uma análise fenomenológica da relação entre conhecimento e poder, a estrutura de saber do mundo-da-vida, a qual se apreende desde seus diferentes planos de realidade, é de extrema relevância. O saber que temos do mundo, seja o saber cotidiano ou o científico, consiste em construtos, isto é, em abstrações, generalizações, formalizações e idealizações específicas a uma forma de organização do pensamento. Nesse contexto, ao contrário do que ocorre ao cientista natural, fatos – referentes ao mundo social, suas estruturas particulares de poder inclusive – não são dados ao cientista social em forma pura.

Para aqueles que nele vivem, agem e interpretam, o mundo social é dotado de uma estrutura específica de sentido e relevância (Schütz, 1962b [1953], p. 8) – o saber sobre o mundo social já se encontra, nesse sentido, pré-interpretado. Essa estruturação do nosso mundo social, com suas hierarquias de poder, tem por base tipificações e simbolizações dados em sua constituição como inquestionáveis; estas são dependentes de esquemas de expressão e de interpretação determinados socialmente, pertencentes ao nosso o grupo, os quais são comumente chamados de nossa “cultura” (Schütz, 1970 [1957], p. 121). O saber do indivíduo a respeito do mundo-da-vida se estrutura em graus variados de familiaridade; o que é considerado familiar e seguro pelo indivíduo é relativo e pode assumir diferentes formas. Se nos voltarmos ao tipo de saber próprio ao mundo-da-vida e investigarmos sua estrutura individual, ficará claro que os correlatos subjetivos desse saber são dependentes da motivação individual. O indivíduo que se abre ao mundo experimenta a si mesmo sempre inserido em um determinado contexto o qual aguarda definição. Essa situação é marcada por dois momentos distintos: um, componente da definição situacional resulta da estrutura ontológica do mundo previamente dado, enquanto o outro remonta à situação biográfica do indivíduo, a qual encerra um estoque de saber específico. Os componentes ontológicos da situação do indivíduo são apreendidos como *impostos* – algo sucede ao indivíduo sem que ele tenha a possibilidade de responder espontaneamente a condições pré-dadas. A situação biográfica determina, todavia, o caráter espontâneo da situação dentro do plano ontológico (ibidem, p.123). A partir dessas

reflexões, Schütz consegue mostrar, por um lado, de que modo o indivíduo se determina através de estruturas mundanas e de estoque de saber impostos, os quais caracterizam seu agir e sua experiência. Por outro lado explica-se, a partir desse ponto de vista, como é possível que, de forma espontânea, o indivíduo aja conforme determinados interesses. Essa ideia nos mostra, por um lado, como a origem social do indivíduo, seu pertencimento, por exemplo, à classe operária ou burguesa, define sua estrutura de mundo e é responsável por um determinado estoque de saber. O indivíduo dispõe de constelações de interesse determinadas biograficamente e pode, por outro lado, voltar-se contra formações socioestruturais e hierarquias de poder instituídas.

Mostra-se necessário, nesse momento, trazer à argumentação outro importante conceito dentro do pensamento de Alfred Schütz – o de “relevância”. O conceito, segundo Hisashi Nasu, é o princípio regulativo mais importante para a construção da realidade segundo Schütz: relevância coordena saber objetivo e experiência, auxilia o agente na definição da própria situação (Nasu, 2008, p. 91-93). Com o conceito de relevância é possível demonstrar como o indivíduo, em uma situação biográfica específica, dispõe de determinadas constelações de interesse responsáveis pelo caráter da experiência e da decisão quanto à ação. Desde uma perspectiva fenomenológica, é preciso saber diferenciar, tendo em vista a análise da constituição de poder, entre dois sistemas de relevância: entre relevâncias “intrínsecas” e relevâncias “impostas”. Ambos sistemas dizem respeito a construções idealtípicas, que apenas raramente são observadas no cotidiano em sua forma pura. “Relevâncias intrínsecas” são resultado da escolha de nossos interesses, firmam-se através de nossa decisão espontânea, através do pensar voltado à solução de problemas ou do agir com respeito a fins. A princípio somos livres para escolher o interesse, que, entretanto, uma vez disponível, determina o sistema de relevâncias próprias ou intrínsecas ao interesse optado. O interesse de onde se originam as relevâncias intrínsecas é instituído através de nossa escolha espontânea – mas nós podemos, a todo instante, deslocar o foco do interesse e modificá-las (Schütz, 1964b [1946], p. 127).

Conforme argumenta Schütz, não somos apenas “centros da espontaneidade que intervêm no mundo causando sua transformação, mas também receptores passivos de acontecimentos que não se submetem ao nosso controle, que ocorrem sem nossa interferência” (ibidem, p. 127). Relevante para nós, nesse sentido, são situações e fatos que não se originam no nosso livre agir, ou seja, incompatíveis com interesses que escolhemos livremente – e que temos de aceitar tal como são, sem a possibilidade de transformá-los espontaneamente. Essas relevâncias impostas não se apresentam claramente, são muitas vezes

inapreensíveis, não são facilmente relacionadas às formas intrínsecas de relevância; nós não disponibilizamos do poder de, espontaneamente, através de nossas atividades, alterar sua forma. No que diz respeito à análise da desigualdade social e da constituição do poder, essas relevâncias impostas são de especial importância. O exemplo de Galileu mostra, por sinal, de maneira clara, como se caracteriza o campo de tensão entre esses sistemas de relevância. Seu senso científico e o uso de novas tecnologias – como o de telescópios – permitiram a Galileu comprovar conhecimento incompatível com as relevâncias impostas a respeito do universo. Sua lealdade e afinidade junto à Igreja Católica e ao Papa impuseram-lhe uma determinada visão de mundo da qual não se rescindiu facilmente. A visão de mundo geocêntrica já havia sido defendida pelo próprio Galileu, mas através de decisões tomadas espontaneamente ele conseguiu, desde sua situação biográfica, inovar, desenvolver um saber que colocou em questão todas essas antigas convicções – essas relevâncias impostas.

Sistemas e estruturas de relevância estabelecidos subjetivamente devem ser vistos como base do estoque de saber disponível ao indivíduo; um estoque, entretanto, que é em grande parte de origem social. Nele estão contidas tipificações as quais definem relações de poder como, por exemplo, ordens hierárquicas e relações entre classes, entre camadas sociais e de gênero caracterizadas pela desigualdade. Somente as relevâncias impostas do indivíduo, dependentes das estruturas de poder, são, todavia, transmitidas na socialização. Além disso, é de especial importância o modo com que, em referência a determinada relevância intrínseca, decisões e ações individuais se determinam – movidas por interesses pessoais – pela situação biográfica. Dentro de um contexto constituído por sistemas de relevância estruturados por hierarquias de poder, tem origem um processo de seleção do modo com que indivíduos adquirem saber, experienciam, vivenciam, conhecem, interpretam e agem. Por essa razão que, a partir de um ponto de vista fenomenológico, volta-se à constituição e à origem subjetiva de diferenças de poder ou desigualdade social. No entrelaçamento de relevâncias intrínsecas e impostas é possível ver como o indivíduo agente, nessa relação dialética entre sujeito e sociedade, participa da constituição de poder.

Essa perspectiva pode ser útil, por exemplo, à reflexão crítica de conceitos bourdieuanos como “habitus” e “poder simbólico”. Bourdieu parte do princípio de que as ideias dos agentes e, com elas, o habitus e interesses específicos variam dependendo da posição de cada um no espaço social. Bourdieu compreende por habitus, como se sabe, um sistema de esquemas de juízos e percepções; estruturas cognitivas e avaliativas que os indivíduos

adquirem mediante experiência duradoura de determinada posição dentro do mundo social. “O habitus é, ao mesmo tempo, um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e de avaliação de práticas” (Bourdieu, 1987, p. 156). O habitus produz, a princípio, práticas e ideias estabelecidas objetivamente; as quais, porém, enquanto tais, só estão disponíveis aos agentes capazes de decifrar esquemas de classificação necessários à compreensão de seu sentido social. Em comparação com a ideia schütziana de nexu implicacional entre relevâncias intrínsecas e impostas, o conceito de habitus parece ser, antes, estático; atribui-se um significado muito maior aos dados objetivos estruturais do mundo social.

Habitus é compreendido como um dispositivo que, baseado em um estoque de saber particular, estrutura nossa experiência e o nosso agir – a noção de habitus do indivíduo se encontra, nesse sentido, em ligação direta com a ideia de relevância imposta. Porém, o conceito de habitus não fornece nenhuma informação a respeito do decurso da ação, da tomada de decisão etc. dependentes de situação biográfica. Utilizando, entretanto, o conceito de “relevâncias intrínsecas” como Schütz o faz, é possível imaginar a reconstrução das motivações pessoais do indivíduo agente, as quais podem explicar decisões espontâneas e o agir dependentes de um acontecimento sócio-histórico determinado. Assim, quando nos voltamos à questão da constituição de poder, passa a nos interessar também a possibilidade de confronto, por parte do indivíduo – tendo em vista interesses bastante específicos –, de estruturas de poder existentes. É possível imaginar um processo de formação de poder no qual, no contexto de interações concretas, estruturas de relevância constituem-se continuamente. Com isso, a concepção de Bourdieu a respeito da subjetividade do indivíduo agente difere-se em aspectos fundamentais da de Alfred Schütz. De acordo com Schütz e em oposição à perspectiva de Bourdieu, o qual ignora a espontaneidade e as tomadas de decisão sobre ações como dependentes da situação biográfica, o indivíduo não se encontra integralmente exposto às estruturas de poder impostas. Da perspectiva de uma fenomenologia do poder, o indivíduo não é prisioneiro de seu habitus; a fenomenologia do poder pode mostrar quais liberdades cabem ao indivíduo agente, quais ações podem ser tomadas contra estruturas impostas pelo mundo objetivo.

### **Conclusão – Constituição de poder em contextos interacionais**

De todo modo, é possível ver surgir complicações para a análise da constituição de poder caso assumamos *tão-somente* a perspectiva da teoria da relevância de Schütz, a qual, argumentando a partir de um ponto de vista egológico, privilegia a subjetividade do agente. Problemas resultarão caso

tenha lugar uma descrição fenomenológica da constituição da relevância voltada *exclusivamente* à consciência subjetiva do indivíduo. Para a descrição fenomenológica egologicamente orientada, o outro – alter – representa apenas conteúdo de consciência. Tal concepção é demasiado limitada para se compreender de maneira adequada o poder enquanto fenômeno intersubjetivo e relacional (Göttlich, 2011, p. 20). Através de uma análise das “experiências isoladas do indivíduo” não é possível descobrir se elas resultam de coerção social ou se surgem a partir da liberdade de um campo de ação. É de fato possível que o indivíduo não se encontre consciente da imposição de determinadas relevâncias; isto é, ao indivíduo é possível não ser evidente que certa situação se trate, por exemplo, de uma opressão ou de um aproveitamento. Tendo em vista as reflexões de Weber a respeito do conceito de poder, dá-se relevância, conforme citamos, à possibilidade de imposição, em uma relação social, da própria vontade frente a de outras pessoas. Nesse sentido, poder só pode ser compreendido em contexto relacional interpessoal, enquanto parte integrante de relações circunstanciais entre indivíduos, como mostra Elias. Assim, fica claro que, para a análise do fenômeno de poder, e especialmente desde uma perspectiva fenomenológica, é necessário se voltar para contextos concretos de interação.

A investigação fenomenológica de sistemas de relevância sociais tem por vantagem que, nela, esses sistemas não são equivocadamente vistos como realidade *sui generis*. É de extrema importância estar atento para o fato de que estruturas de relevância estabelecidas socioculturalmente sempre fazem referência, em sua gênese, a atos constitutivos individuais, os quais, por essa razão, também são objetos de análise sociológica. Compreender a atribuição subjetiva do sentido surge, assim, como pressuposto da descrição adequada de fenômenos sociais. Chega-se, desse modo, à conclusão de que uma concepção sociológica de poder concentrada exclusivamente nas estruturas objetivas, ignorando seu significado subjetivo, não é passível de descrição adequada da realidade social (Göttlich, 2011, p. 21). É evidente, porém, que uma perspectiva puramente subjetivista também não fornece uma análise suficientemente ampla da realidade social – tal como mostra Bourdieu – e, com ela, do fenômeno do poder. Por isso, sempre que se tratar da análise de relações de poder, é necessário reconstruir o processo de estruturação das condições objetivas – por exemplo, de dados socioestruturais. A descrição fenomenológica da constituição subjetiva dos sistemas de relevância individuais definidos por hierarquias de poder, é, entretanto, por seu lado, imprescindível. Não podemos ser unilaterais e tematizar, desde um ponto de vista objetivista, apenas um lado da sociedade, suas instituições, independentemente dos indivíduos agentes;

tampouco podemos problematizar, com relação ao fenômeno do poder, tão-somente o indivíduo e sua constituição subjetiva.

Peter L. Berger e Thomas Luckmann, por essa razão, buscam descrever a realidade social tanto em seus determinantes subjetivos quanto objetivos, fazendo referência, assim, a uma relação dialética entre coletividade e indivíduo. Os autores desenvolvem uma teoria da legitimação de universos simbólicos e partem do princípio de que, com a objetivação de representações coletivas simbólicas no interior da tensão entre indivíduo e sociedade, torna-se possível, por seu lado, o estabelecimento de ordem social (Berger e Luckmann, 1971 [1966], p. 120). Nesse ponto é possível retomar reflexões a respeito da simbolização de contextos de desigualdade e de hierarquias de poder. De acordo com Berger e Luckmann, a legitimação da ordem social – de estruturas de poder inclusive – ocorre com o auxílio de totalidades simbólicas que, na vida cotidiana, sequer podem ser experimentadas – a ordem institucional se encontra integrada em um sistema relacional universal, de modo que cada experiência humana pode ser pensada como ocorrência no interior do universo simbólico legitimado. “O universo simbólico deve ser compreendido como matriz de *todas* as significações socialmente objetivadas e subjetivamente reais. Toda a história social e a biografia completa do indivíduo são acontecimentos no interior deste universo” (ibidem, p. 114). Em sua forma objetiva, universos simbólicos correspondem a acúmulos de saber e, enquanto tais, a produtos sociais com uma história.

Nos termos dessa argumentação é determinante a ideia de que tanto a vida individual quanto a ordem institucional adquirem justificação e estrutura através da ação de universos simbólicos, os quais, por seu lado, servem à legitimação, por exemplo, de estruturas de poder patriarcais no interior da família ou da sociedade. A relação dialética entre indivíduo e sociedade tal como tematizada por Berger e Luckmann é construída simbolicamente e se conserva por meio da instituição desses universos. Eles permitem uma ampla integração de todos os processos institucionais isolados e conferem sentido à sociedade enquanto totalidade. Todas as relações de poder existentes no interior de uma ordem social são legitimadas através do universo simbólico.

Entretanto, essa forma de constituição simbólica de poder também pode trazer consigo consequências problemáticas. É possível afirmar que as contradições e contingências da modernidade se encontram em uma correlação com a constituição simbólica de poder, e isso na medida em que se adquire reconhecimento através da simbolização de um poder objetivo determinado – econômico ou cultural, por exemplo. Por meio de processos de simbolização, as relações sociais entre forças e de poder passam a ser vistas como relações

“naturais” e irreconhecíveis em sua contingência, em sua arbitrariedade. Nesse sentido, estratégias baseadas na lógica própria do simbolismo impõem tacitamente, e sem se fazer perceber, o reconhecimento de sua naturalidade, ou seja, a legitimidade de determinado poder. O poder simbólico lança, assim, um ‘véu das relações simbólicas’ sobre as relações entre forças e de poder objetivas, ocultando suas origens na sociedade e, com isso, ‘excluindo’ a dinâmica de uma determinada ordem social. O fato de que o efeito do poder simbólico relativo a conteúdos de sentido é, com frequência, enquanto parte integrante dos mundos de representações de agentes individuais e coletivos, difícil de ser percebido (Berger e Luckmann, 1971 [1966]; Dreher, 2003), e isso tanto para o agente quanto para o observador, mostra como os processos de sociação “contrários a toda razão” (Soeffner, 2000, p. 202) podem ter origem na ação de símbolos.

Porém, é possível abordar as contingências da modernidade – do lado do indivíduo agente – de outra forma. Frequentemente, o sentimento moderno de insegurança, seja ele de natureza econômica, mas também política, técnica ou cultural, é controlado com o auxílio de processos simbólicos e coletivos de repressão – nacionais ou étnicos, por exemplo. Através de processos inovativos eles podem, contudo, assumir outro sentido. Isso é possível na medida em que os indivíduos agentes se tornem autônomos frente a relevâncias e a coerções simbólicas – impostas a partir do mundo objetivo –, frente a relações entre forças de poder simbólico, e, de maneira consciente, assumam riscos (avaliáveis). Ao indivíduo é necessário, assim, tendo como ponto de partida suas relevâncias intrínsecas, um distanciamento dos sistemas de relevâncias impostos desde o mundo-da-vida, esses em parte também constituídos simbolicamente e transmitidos discursivamente. Dessa forma é possível se voltar contra a coerção instituída.

Com as reflexões aqui apresentadas busquei conferir aos processos de constituição de poder um fundamento epistemológico. Do ponto de vista fenomenológico é importante explicitar, nesse sentido, que, indo de encontro a teorias do poder já conhecidas, a subjetividade do indivíduo agente e sua consciência são partes integrantes fundamentais do processo de formação de poder. A liberdade do indivíduo, essa baseada em relevâncias intrínsecas, possibilita um distanciamento das coerções impostas objetivamente e também uma fuga, contingente mas determinante, de seu habitus. Dessa forma, constituição de poder só pode ser descrita como inserida no campo de tensão, na dialética entre indivíduo e sociedade. Nosso herói do drama de Brecht, assim como o Galileu da vida real, não poderia, portanto, encontrar uma saída, entregue que estava às estruturas de poder caracterizadas pela instituição Igreja

e por sua respectiva visão de mundo. Mas a Galileu foi possível seguir suas relevâncias intrínsecas e, tendo por base conhecimento desenvolvido por seus colegas cientistas naturais, constituir novo saber, gerar novas verdades científicas, as quais, de todo modo, dariam origem a poder e reconhecimento, mesmo que apenas longo tempo após a sua morte.

## Referências

- BARBER, Michael D. *Equality and diversity: phenomenological investigations of prejudice and discrimination*. Amherst, NY: Humanity Books, 2001.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. London: Penguin University Books, 1971 [1996].
- BOURDIEU, Pierre. Structuralism and theory of sociological knowledge. *Social Research*, v. 35, n. 4, p. 681-706, 1968.
- \_\_\_\_\_. Postface [Posfácio]. In: PANOFSKY, Erwin. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Précédé de l'Abbé Suger de Saint-Denis. Paris: Minuit, 1970.
- \_\_\_\_\_. Politisches feld und symbolische Macht. *Berliner Journal für Soziologie*, n. 4, p. 483-488, 1991.
- \_\_\_\_\_. Espace social et pouvoir symbolique. In: *Choses dites*. Paris: Minuit, 1987. p. 147-166.
- BRECHT, Bertolt. Leben des Galilei. In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Jubiläumsausgabe zum 100. Geburtstag*. Zweiter Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997 [1939]. p. 7-109.
- DREHER, Jochen. The symbol and the theory of the life-world: the transcendences of the life-world and their overcoming by signs and symbols. *Human Studies*, v. 27, n. 2, p. 141-163, 2003.
- \_\_\_\_\_. Symbolische formen des wissens. In: SCHÜTZEICHEL, Rainer (ed.). *Handbuch wissenssoziologie und wissensforschung*. Konstanz: UVK, 2007. p. 463-471.
- ELIAS, Norbert. *Was ist soziologie?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006 [1970].
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.
- GÖTTLICH, Andreas. Der Sänger im Regen. Ein soziologisches Streiflicht auf die relevanztheorie von Alfred Schütz (Manuskript). In: DREHER, Jochen (ed.). *Angewandte phänomenologie*. Zum Spannungsverhältnis von konstruktion und konstitution. Wiesbaden: VS, 2011.
- HARRIS, Scott R. The social construction of equality in everyday life. *Human Studies*, v. 23, n. 4, p. 371-393, 2000.
- HUSSERL, Edmund. Cartesianische meditationen. Eine einleitung in die phänomenologie. In: *Gesammelte Schriften 8*. Hamburg: Meiner, 1992 [1931]. p. 1-161.



MANNHEIM, Karl. Die bedeutung der konkurrenz im Gebiete des Geistigen. In: *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1964 [1929]. p. 566-613.

NASU, Hisashi. A continuing dialogue with Alfred Schutz. *Human Studies*, v. 31, n. 2, p. 87-105, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Jenseits von Gut und Böse. In: *Kritische Studienausgabe, Vol. 5. Jenseits von Gut und Böse*. Zur Genealogie der Moral. München: dtv, 1993 [1886]. p. 9-243.

PLESSNER, Helmuth. Macht und menschliche natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: *Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981 [1931]. p. 135-234.

POPITZ, Heinrich. Das konzept Macht. In: *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr, 1992. p. 11-39.

SCHÜTZ, Alfred. Equality an the meaning structure of the social world. In: *Collected Papers II*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964a. p. 226-273.

\_\_\_\_\_. The well-informed citizen: An essay on the social distribution of knowledge. In: *Collected Papers II*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964b [1946]. p. 120-134.

\_\_\_\_\_. Some structures of the lifeworld. In: *Collected Papers III*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970 [1957]. p. 116-132.

\_\_\_\_\_. On multiple realities. In: *Collected Papers I*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962a [1945]. p. 207-259.

\_\_\_\_\_. Common sense and scientific interpretation of human action. In: *Collected Papers I*. The Hague: Martinus Nijhoff, (1962b) [1953]. p. 3-47.

SOEFFNER, Hans-Georg. Zur soziologie des symbols und des rituals. In: *Gesellschaft ohne Baldachin*. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Göttingen: Velbrück, 2000. p. 180-208.

WEBER, Max. *Wirtschaft und gesellschaft*. Grundriß der verstehenden soziologie. Tübingen: Mohr, 1980 [1920].

Recebido em: 11/04/2011

Aprovado em: 29/06/2011