

De onde vem “a política”?

Sobre o problema da transcendência no mundo da vida¹

Where “the politics” comes from?

On the problem of the transcendence of life-world

*Ilja Srubar**

Partindo do princípio de que Alfred Schütz teve por objetivo inovar as ciências sociais com a sua teoria da construção significativa do mundo social e, posteriormente, com a sua teoria do mundo da vida, deparamo-nos com o seguinte problema: tal reforma teria de estender-se por toda a área das ciências sociais e seus objetos – isto é, deveria atingir, além do “social” em si, também a economia e a política. Ao considerar o “social” como “sociedade”, na qual a política e a economia são compreendidas como subsistemas sociais, isto aparentemente não implica grandes dificuldades. Porém, a fundamentação teórica de Schütz opõe-se justamente a abordagens de caráter “positivista” e sistêmico. Sabe-se que este se preocupava em apontar a constituição significativa da realidade social, na sua condição antecedente à aproximação teórica das ciências sociais. Portanto, Schütz aborda as diferentes formas de aproximação ao mundo do homem em sua atitude natural relativa, sobre a qual se fundam as estruturas de seu mundo da vida.

Ao ter o objetivo da reformulação das ciências sociais com base nestes pressupostos, deve-se mostrar em que medida as atividades humanas, que se tornaram objeto das disciplinas das ciências sociais, estão compreendidas nesta estrutura do mundo da vida. É aqui que se apresenta um problema: enquanto a atividade econômica, no sentido da reprodução primária da vida, pode ser facilmente subsumida à estruturação pragmática do mundo da vida em

* Professor de sociologia na Universität Erlangen-Nürnberg. E-mail: <ilja.srubar@uni-konstanz.de>.

¹ Publicado originalmente em *Diesseitsreligion – Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Anne Honer, Ronald Kurt, Jo Reichertz (orgs.), Konstanz: UVK, 1999. Traduzido do original em alemão por Clarissa Beckert. Revisão de Hermílio Santos.

<i>Civitas</i>	Porto Alegre	v. 11	n. 3	p. 455-473	set.-dez. 2011
----------------	--------------	-------	------	------------	----------------

sistemas de relevância e tipificação², o caso da “política” não é autoexplicativo. Acredita-se que na concepção schütziana a estrutura do mundo da vida, no sentido da realidade social primária de grupos e dos sistemas de tipificação e relevância a estes relacionados, não possui qualquer elemento de organização política; sendo que tal estrutura resulta da interação com coisas e pessoas (Schütz, 1972, p. 203). Em oposição à atividade econômica, que, nos termos da estrutura do mundo da vida, é concebida como aquela de aproximação primária do homem ao mundo e, portanto, como parte das mais simples unidades sociais, não se pode falar da mesma maneira em organização política. Tampouco ajuda subsumir – como, por exemplo, Otaka o faz (1932, p. 135 *et seq.*) – a política a um *eidos* denominado “organização social”, pois desta forma o problema em pauta seria escamoteado, mas não resolvido.

Sabe-se, desde os princípios da filosofia política europeia, que a “política” não pode simplesmente ser definida como sendo a organização social de um coletivo. Desde então, a este problema é associado o da fundamentação da “política” na vida humana, isto é, na vida social. A concepção de Platão, apresentada em *Politeia* (Platão, 1989, Livros 5 e 8), de que a ordem social e econômica, cujo desenvolvimento teria ocorrido naturalmente, deveria ser anulada para que na *polis* se realizasse uma ordem política racional, demonstra que para ele a diferença entre a realidade política e a social era autoexplicativa, constituindo-se na atitude natural. Contudo, sua tese de que a *polis* seria “o homem em letras maiúsculas” (Voegelin, 1965, p. 93; Platão, 1989, p. 368c até d) demonstra também que ele presumia uma coerência entre a política e o ser humano, embora não apontasse isto claramente. O caminho para se chegar a este cenário seria, para Platão, não por meio da análise da atitude natural relativa e da estrutura do mundo da vida correspondente, mas sim pelo distanciamento desta, afastando-se da *caverna* do cotidiano em direção à lógica, com base na qual a “estrutura eidética”, unificadora dos homens e da *polis*, ficaria acessível.

Aristóteles, talvez de forma ainda mais nítida do que Platão, visualiza a diferença entre o social “pré-político” – para utilizar a expressão de Hannah Arendt (Arendt, 1971, p. 42) – e a ordem política da realidade social. A organização social de origem “natural”, dotada portanto de uma preponderância genética em relação à *polis*, é aquela chamada de *oikos*, isto é *oikia*, ou seja, a organização doméstica familiar patriarcal, na qual homens, mulheres, crianças e escravos formavam uma comunidade econômica (Aristóteles, 1973, p. 1252 a, 10

² É desta forma que para Schütz as ações produtoras da vida pertencem aos meios primários, pelos quais a “fundamental anxiety” é superada. Esta resulta da experiência da finitude de cada indivíduo à luz da transcendência do mundo, ver Schütz, *Das Problem der Personalität der Sozialwelt*. Manuscrito, Obras Póstumas, página 7158.

até 20; 1253a até 1254a, b1 e seguintes). A desigualdade hierárquica de posições sociais, definida pelas oposições liberdade/ausência de liberdade, bem como dependência/independência, é a característica desta organização. É neste sentido que o lar representa, como demonstra Hannah Arendt (Arendt, 1971, p. 35), o *idion*, ou seja, aquilo próprio à família, aquilo que a destaca do comum (*koinon*) da *polis*. Desta forma, a organização *social* da *polis*, com as suas relações de produção, comércio e família, bem como sua composição social, destaca-se da comunidade *política* da *polis*. Sabe-se que para Aristóteles os cidadãos livres pertencem a esta última, ou seja, aqueles libertos da atividade econômica, tendo permissão de participarem no governo e no judiciário (Aristóteles, 1973, 1261a, 20s.). A característica das posições sociais na comunidade política é, portanto – contrapondo àquela válida para a ordem social “natural” –, a “igualdade dos desiguais”. Mesmo se as diversas constituições da *polis* resultem na hierarquização dos cidadãos, tal hierarquia não é de uma “naturalidade social”, mas sim uma representação da reformulação da igualdade política natural dos cidadãos. Assim, pode-se compreender um elemento constituinte fundamental da política: o poder de definição. Por meio deste o homem é extraído de seu mundo social “naturalmente” constituído e de sua postura relativamente natural diante deste, sendo deslocado para um outro sistema de “relevância e tipificação”.

Diante da discrepância visível entre o social pré-político e a política, Aristóteles naturalmente se questiona sobre a relação existente entre estes, bem como sobre a origem da ordem política. Esforça-se em solucionar o problema com sua alusão ao “*zoon politicon*”, que tem por natureza aspirar ao “Estado” (Aristóteles, 1973, p. 1253a, 30f.). Desta forma, o homem seria por natureza um ser formador de Estados, embora de forma distinta dos animais, pois possui a linguagem e, portanto, também a possibilidade de compreensão da diferença entre o bem e o mal, o justo e o injusto.

As primeiras páginas da “Política” de Aristóteles parecem fornecer informações claras: a política pertence ao *telos* do homem, no sentido de sua natureza como *conditio humana*. Sendo a *polis* a realização da lei e a lei a realização da justiça, que separa o homem do animal, o Estado antecede à *oikia*, pois realiza o que há de específico no *telos* humano (Aristóteles, 1973, p. 1253a, 20s.). Esta argumentação, e isto é também reconhecido por Aristóteles, não esclarece o problema entre o político e o social, e tampouco responde às perguntas acerca das condições de transição de um para o outro. Pois falar em primado apenas tem sentido após ter feito a distinção entre o primário e o secundário – a diferença, portanto, permanece. Da mesma forma, o discurso sobre a “tendência natural” para a política não aclara as condições de transição. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles reforça a necessidade de algo a mais para

transformar a vida simples em *bios politikos*, isto é, para atingir a vida boa na *polis*. O poder normativo da *polis* não decorre simplesmente do “*eidos*” das leis, e sim do poder de ação de seus membros (Aristóteles, 1973, p. 1328a, 35s.). Pois o problema da teoria política grega consiste, justamente, em gerar este poder de ação, de tal forma que conduza a uma ordem boa e justa. Porém, para tal, ao contrário do que Aristóteles (1985) propunha em sua *Ética*, não basta seguir o “bom”, no sentido de satisfação do desejo, pois isto não distingue o homem do animal. Tampouco é suficiente agir de tal maneira que se obtenha o reconhecimento dos demais, pois este é um critério externo, cujo conteúdo é relativo e casual. Somente quando o reconhecimento por “atos belos”, isto é, o reconhecimento do agir (*praxis*) e do dizer (*lexis*) for comprovado no sentido da medida (*mesotes*) certa, pode-se falar em uma forma de vida virtuosa, por meio da qual o poder de ação dos cidadãos é mantida nos moldes da justiça e pela qual um “*bios politikos*” é realizado. No sentido aristotélico, nem as máximas de ação naturais, nem aquelas desenvolvidas por reconhecimento social conduzem automaticamente à ação política. Para a realização do *zoon politikon* necessita-se de um “esforço” específico, apreendido por Aristóteles como o esforço pela compreensão (*fronesis*) das premissas do *telos* humano. Portanto, necessita-se de um esforço reflexivo, que estruturalmente corresponde à concepção de mundo natural do homem, mas cuja execução todavia não ocorre de forma natural. Esta tem de ser desejada, extrapolando assim os limites da concepção de mundo natural e transcendendo em direção ao extra-cotidiano. Assim sendo, Aristóteles apresenta o poder de definição e mais dois momentos constituintes da política. Primeiro, demonstra que a política sempre tem de conter também uma restrição do poder de ação para os membros da *polis*; a saber, que suas virtudes não são compostas apenas pela habilidade de governar, mas também pela possibilidade de serem governados (Aristóteles, 1973, p. 1277b). Segundo, aponta que o poder de definição da política se legitima pela relação que transcende à atitude natural relativa.

Portanto, podemos compreender que o discurso de Aristóteles sobre a preponderância do Estado e do *zoon politikon* não implica na equivalência da ordem social à ordem política, mas sim que o filósofo formula a relação existente entre ambas as esferas de maneira diferenciada: ele demonstra a especificidade da política, em razão do qual o social e a política devem ser diferenciados. Porém, da mesma forma demonstra que ambas as esferas compartilham uma base conjunta na “natureza do homem”, bem como a relação dos homens entre si. É por meio desta reflexão que ele levanta duas questões essenciais para a discussão teórico-filosófica. Primeiro – onde residem as raízes conjuntas do social e da política?; e segundo – como é que se dá o passo

de um para o outro? É por meio deste movimento que, em termos histórico-culturais e sociais, Aristóteles percorre a transição da atitude natural relativa da ordem social naturalmente evoluída – caracterizado pelo próprio (*idion*) sistema de relevância e tipificação – para ordens sociais – cuja base se debruça sobre esquemas de ação generalizáveis para além do círculo de determinados grupos, legitimando-se por serem representações simbólicas de sistemas de conhecimento transcendentos, ou seja, extracotidianos (Voegelin, 1965, p. 17). Inclui-se nos sistemas de conhecimento deste eixo temporal (Jaspers, 1949, p. 18s) transitório as religiões universais, por um lado, e, principalmente, a filosofia grega, por outro. Em uma perspectiva da evolução histórica das ideias pode-se dizer que a filosofia política grega, ao interrogar sobre a relação existente entre o social e o político, formula um problema e, ao mesmo tempo, um instrumento para o manuseio da política, cuja importância para o tratamento da política tem sido grande no âmbito do pensamento europeu, embora por vezes os seus contornos tenham perdido nitidez. Com Hannah Arendt (1971) pode ser demonstrado como na idade média, por exemplo, o potencial original de diferenciação da filosofia política antiga diminui nas sociedades medievais. Sob a impressão da homologia estrutural da dominação familiar e feudal, Tomás de Aquino une o social e o político ao afirmar que “Homo est naturaliter politicus, it est, socialis” (Arendt, 1971, p. 34, 38). Porém, mesmo esta síntese não resiste à evidência persistente da diferenciação entre as duas esferas. Embora a síntese do político e do social ocorra historicamente na medida em que as relações sociais da “casa” se tornam objeto da política, sendo que na Europa cristã inicialmente as ações eram norteadas pelas máximas de conduta públicas, representadas pela religião (Arendt, 1971, p. 44). Como desdobramento deste processo, a sociedade foi constituída crescentemente como realidade social, racionalmente estruturada por meio da dominação (e, posteriormente, também por meio da economia). Neste mesmo processo, tal síntese evoca a noção contrária de “comunidade”, demarcando aquele espaço social que abriga relações preponderantemente naturais. Na famosa distinção entre sociedade e comunidade, proposta por Tönnies e Weber, encontramos esta diferença entre o modo político e aquele pré-político de organização da realidade social (Tönnies, 1979, Weber, 1971, p. 20s.). O reconhecimento desta diferença entre ambas as formas de organização ocorreu novamente somente através da trajetória explosiva da industrialização alemã e da modernização da sociedade. Uma formulação radical desta oposição encontra-se bem antes, nos primórdios da era moderna, a saber, na crítica de Rousseau à civilização. Nesta perspectiva, é possível que o desenvolvimento da sociedade seja capaz de distorcer a condição natural do homem, bem como a sua sociabilidade natural,

de tal forma que o homem se distancie do seu próprio ser. É no contexto desta figura mental que o desejo da construção de uma sociedade humanamente justa, na qual seria possível uma “vida boa”, conduz ao regresso à condição natural pré-política; condição esta na qual o ser humano seria livre da sociedade reificada – uma figura na qual também se funda a utopia marxiana.

A concepção crítica do mundo da vida formulada tanto por Husserl quanto por Schütz pode ser compreendida como uma das variantes da figura supracitada. A pretensão da fenomenologia enquanto uma ciência do mundo da vida – mundana ou transcendental – é a de apresentar os atos da atitude natural relativa que constituem a validade do mundo, incluindo-se aqui o mundo social. É justamente neste aspecto que se torna compreensível novamente que não se pode assumir sem mais que a estrutura do mundo da vida, base da atitude natural relativa, abarca também a política como um de seus elementos passíveis de serem diferenciados. Pois a figura do mundo da vida obtém a sua intenção crítica e fundamentada justamente da oposição entre a ordem pré-política natural e todas as demais ordens. Portanto, a alusão à política faz com que a teoria fenomenológica do mundo da vida também esteja diante da indagação da filosofia grega antiga, a saber, como é que se dá a transição da vida para a vida política? Ou, mais precisamente, quais são os momentos da estrutura do mundo da vida nos quais esta transição pode efetivar-se? Demonstrar isto de maneira a expor sua constituição significaria propor a base para uma fundamentação fenomenológica da ciência da política.

Propor a interrogação desta maneira não significa simplesmente um exercício acadêmico-filosófico. A busca pelo contexto possui, de fato, uma importância científica: a sociologia, a história cultural e a ciência política registram a diferença evolutiva destas duas maneiras de organização social de forma empírica, assim como constata o fato de que a política emerge do social. Já vimos que esta diferença está profundamente arraigada na conceitualização das ciências sociais e da filosofia. O desenvolvimento deste fenômeno e, principalmente, as suas condições, baseadas estas na estrutura humana de aproximação ao mundo, são difíceis de serem captadas teoricamente. Sobre isso dois exemplos: Max Weber faz a distinção entre a comunidade, fundada na interação emocional, e a sociedade, baseada na racionalidade, atribuindo a elas as ordens típico-ideais do costume, baseado no poder, e do direito, baseado na política, ou seja, na dominação legal. Entretanto, ele concebe o poder como um termo sociologicamente “amorfo”, pois “todas as qualidades possíveis” de serem pensadas podem tornar um homem capaz de, “em determinada situação, impor a sua vontade” (Weber, 1971, p. 17, 21, 28). Desta forma, Weber menciona a diferença das ordens, contudo, mantém as condições pré-políticas para a

constituição da ordem social, na medida em que esta está vinculada ao poder de uma só pessoa, como sendo impossíveis de serem discutidas teoricamente. Entretanto, estas condições são passíveis de serem apreendidas empiricamente uma vez que já possuem uma forma coletiva definida, ou seja, existem na forma de sistemas normativos observáveis – tais como costumes, tradições, etc. – que regulam as ações sociais. Weber descreve a transição do costume para a lei trazendo exemplos históricos, porém, as condições constitutivas que a possibilitam não são esclarecidas e sequer formuladas como problema.³

Até mesmo onde a emergência da sociedade política é problematizada por um viés que enfoca uma situação pré-política, como por exemplo em *New Science of Politics*, de Voegelin (1965), as condições fundamentais deste processo não são suficientemente esclarecidas. Para Voegelin, uma sociedade política constitui-se por “representação”. Isto significa, por um lado, que ela deve ser dotada de um sistema de significados que represente as verdades transcendentais, por meio das quais a sociedade se autolegitima como uma ordem. Assim sendo, através desta “representação transcendental” de sua ordem ela representa aquele *kosmion* ordenado por significado, ao qual Alfred Schütz se refere baseado em Voegelin (Voegelin, 1965, p. 84; Schütz, 1971, p. 410). Porém, o “tornar-se político” de uma sociedade em Voegelin possui igualmente uma conotação “existencial”. Uma sociedade torna-se política quando esta se *articula* e apresenta um representante de sua vontade política, podendo este ser uma pessoa ou um colegiado (Voegelin, 1965, p. 78). É o conceito de articulação, aparentemente visando a transição da situação social pré-política para a política, que deve ser esclarecido. Para aclará-lo, Voegelin cita diversas testemunhas e analistas destes tipos de processo (Voegelin, 1965, p. 67s.). O resultado, contudo, é bastante modesto: cita analogias orgânicas como, por exemplo, o desenvolvimento de um corpo humano desde a condição de embrião; utiliza expressões ilustrativas como “erupção” (*ex populo erumpit regnum*), e, por fim, aborda a personificação da comunidade histórica já politizada na pessoa do rei. Ou seja, o fenômeno da articulação é provado, ilustrado e exemplificado em suas múltiplas facetas, mas as suas condições de emergência permanecem às escuras: a articulação como “*intentio populi*” tem de ser caracterizada, ao fim e ao cabo, como o “cerne vital *impalpável* da totalidade do reino” (Voegelin, 1965, p. 71, grifo I.S.).

Diante deste tipo de literatura evidencia-se quão importante é o significado conferido às condições de emergência da política à luz do mundo da vida. Isto

³ Seguramente deve ser levado em consideração aqui a influência do neokantismo sobre a orientação científico-filosófica de Weber, sendo que esta não se destaca por processos de constituição da realidade social, e sim por seu esforço de compreensão da reconstrução típico-ideal. É esta a orientação da crítica de Schütz ao método weberiano em *Sinnhaften Aufbau* (Schütz, 1932, parágrafos 2,3 e 4).

vale, por um lado, para a fundamentação, em outras palavras, re-orientação das ciências sociais, e por outro, para o acesso à soluções de problemas concretos das ciências sociais. Ao optar por uma aproximação fenomenológica à problemática, compreende-se também que a análise no nível “eidético” é de pouca utilidade. Seguramente pode-se definir “dominação” e “lei” como características eidéticas da ordem política. Pode-se dizer que isto faz sentido na medida em que assim procedendo aclara-se a diferença entre o social e o político. Uma vez que cada estrutura eidética legitima-se pelos seus atos correspondentes, nos quais necessariamente ocorre a constituição de sua forma, a questão fenomenológica acerca da “possibilidade” da política não deve voltar-se para sua estrutura eidética em sua forma acabada, mas deve voltar-se para as condições constitutivas que tornam possível esta forma. Isso significa que, em termos de uma análise fenomenológica da constituição, devem ser investigadas tais condições com base no mundo da vida, isto é, no âmbito da atitude natural relativa.

Uma das principais contribuições para a investigação das condições de constituição da política neste sentido pode ser encontrada na antropologia política com orientação fenomenológica proposta por Helmuth Plessner (1981, 1981a). Plessner busca uma conexão entre “o ser humano” e “a política” (Plessner, 1981, p. 201). Ao fazê-lo, opõe-se à tentativa de pesquisar características da espécie humana que seriam imanentes à imposição de ordem. Uma tal determinação tem sempre o risco de generalizar pressupostos culturalmente específicos sobre a natureza humana. O traço característico do ser humano, ao qual se deve também a fundamentação da política nas práticas humanas, é, para Plessner, justamente o oposto: a ausência daquelas orientações de conduta e de traços supostamente naturalmente válidos. A abertura e o aspecto insondável do homem significam que as suas ações não são limitadas por natureza. Desta forma, o homem pode submeter qualquer coisa a suas ações. Neste sentido, o seu poder é ilimitado. Porém, esta abertura ilimitada de sua ação significa também sua perda de orientação. Para que possa agir de forma sensata, o homem tem de limitar as suas ações impondo restrições a si mesmo. É justamente desta autolimitação que provém a variedade de ordens e culturas com as quais deparamo-nos ao longo da história (Plessner, 1981, p. 232).

De certa forma pode-se dizer que a tentativa de apontar as condições constitutivas da política na estrutura universal da *conditio humana* apresenta alguns elementos já constatados na análise aristotélica da política. Para Aristóteles, a ordem na *polis* seria possível apenas pela autolimitação (*mesotes*) do poder de ação de seus membros, enquanto um homem ilimitado desprovido desta virtude e das leis seria comparável a um animal que desfruta o seu poder sem medida. Todavia, a orientação de Plessner é demasiadamente

fenomenológica para que possa decidir normativamente, no sentido aristotélico, qual a medida certa de autolimitação e tampouco quais seriam as virtudes que proporcionariam esta autolimitação. Assim sendo, ele busca encontrar situações comuns do que denomina “os contornos da situação de vida humana” (Plessner, 1981, p. 191), ou seja, em nossos termos, busca aqueles momentos nos quais a atitude natural relativa representa a estrutura do mundo da vida. Assim, Plessner depara-se com a diferença subjacente, ao longo da qual está construída a estrutura do mundo da vida: a diferenciação entre o conhecido e o desconhecido. É com base nesta diferenciação que o mundo é desmembrado em áreas naturalmente dadas, conhecidas, “certas” e aquelas desconhecidas, perigosas, contrárias ao ser humano (Plessner, 1981, p. 192). Segundo Plessner, no nível de relações sociais, tal diferenciação separa os concidadãos, de forma quase automática, em amigos conhecidos e inimigos desconhecidos. Sabe-se que este mecanismo particular, pelo qual o mundo é ordenado, apresentando os eixos conhecido/desconhecido e próprio/alheio, provoca um efeito de caráter “etnocêntrico”. Para o autor, tal mecanismo representa a relação de um homem com um *povo* dotado de esferas de conhecimento cultural e tradicional próprias, e que logo determinam a existência de comunidades de povos em disputa (Plessner, 1981, p. 232s.). É na compreensão das circunstâncias daquilo que, dependendo de pontos de vista particulares, pode ser percebido como característica própria de um povo, que reside a possibilidade, segundo Plessner, da “civildade” da política, pela qual seria relativizada a naturalidade das relações do tipo amigo-inimigo (Plessner, 1981, p. 233).

Plessner consegue demonstrar que a potência, abertura e a consequente necessidade de autolegitimação do homem, existem como condições determinantes para a constituição da política desde a gênese histórica da estrutura humana de acesso ao mundo. Na presente discussão é especialmente importante que estas condições determinantes também sejam vistas como constituintes da atitude natural relativa, de forma que valham como condições gerais da regularidade da ação humana, independentemente se isto se manifestar em uma ordem pré-política ou política. Assim sendo, pode ser demonstrado que a potência e a autolimitação, apontados por Aristóteles como elementos da política, já representam as condições do mundo da vida de qualquer ordem social; isto é, na medida em que na interação com outros e coisas se constituem esquemas de interpretação do mundo com base na experiência e socialmente aceitas. Estas últimas agem como orientação de conduta seletiva, bem como restrição à variedade de possibilidades de ação. Tais processos estão sempre relacionados a comportamentos expressivos, nos quais ocorre uma objetivação comunicativa dos esquemas de interpretação. Desta maneira, transfere-se a

motivação para a ação aos sistemas simbólicos institucionalizados, sendo que assim a ação é regulamentada por meio de uma ordem aparentemente externa, socialmente imposta, na qual a desigualdade de posições sociais é acompanhada pela distribuição desigual do poder de definição.

A fixação das condições da política nas condições gerais de acesso do homem ao mundo não pode significar que se desconsidere a diferença específica da ordem política e de sua constituição. Mas é justamente a este perigo que Plessner se expõe de múltiplas maneiras. Ele enquadra a política em áreas que para Weber seriam simplesmente jogos de poder comuns em relações sociais. Na concepção de Plessner, pode existir “política” nas relações cotidianas particulares entre homem e mulher, bem como na esfera pública do Estado (Plessner, 1981, p. 194). Segundo ele, a política é uma consequência da condição natural livre do homem e, por conseguinte, está livre de explicações que transcendam o cotidiano (Plessner, 1981, p. 194). Plessner suaviza, desta maneira, a separação clássica entre a política e o social, defendida por Aristóteles como também por Voegelin.

Logo, para Plessner, a relação amigo-inimigo não constitui uma relação política *específica*, pois pode também dominar a esfera privada. O fato de amizade e inimizade não serem, de acordo com Plessner, termos exclusivamente políticos, já anuncia a forma pela qual se constitui esta separação. É na perspectiva universal do mundo da vida como familiar, por um lado, e desconhecido, por outro, que se forja a concepção “pré-política” de mundo de grupos, ou seja, etnocêntrica. Sabendo que a categoria “povo” está em sua origem ligada a este processo, poder-se-ia, neste sentido, questionar se povo constitui expressão política com sentido de comunidade que – para falar em termos utilizados por Voegelin – se encontra ainda em um estado político inarticulado. Visto desta forma, Carl Schmitt (1963) teria razão ao dizer que a política surge apenas quando uma comunidade se torna incapaz de executar a separação amigo-inimigo pela atitude natural relativa de maneira quase automática, tendo que então decidir de modo soberano, caso a caso, ou seja, de maneira arbitrária.

Plessner recusa esta análise ao propor uma abordagem distinta sobre o uso político e pré-político da relação amigo-inimigo: não a adequação a cada caso específico, mas a consciência da circunstancialidade desta relação no mundo da vida, naturalmente evoluída, é que marca o ponto de partida para a reflexão genuinamente política e para o princípio do uso político da relação amigo-inimigo. Plessner refere-se a este momento como sendo o da “civilização da política”. Procedendo assim, introduz *volens volens* outra figura Aristotélica: a compreensão da política como a igualdade dos desiguais, contrastando-a assim com a categoria de povo como igualdade

pré-política de consaguinidade. Esta possibilidade de diferenciação, que aqui tento apontar, permanece desapercibida pelo próprio Plessner. Este último confere a “vinculação a um povo” à política, desconsiderando a necessidade de esclarecer a diferenciação das condutas política e pré-política do homem, que é geralmente definido por seu poder, abertura e limitação.

Plessner nos demonstra, portanto, a existência do contexto universal da condição humana, no qual a política está ancorada, sem ainda ser dotada de “leis” e “dominação”. Entretanto, os requisitos básicos para o advento da política, o poder, a abertura e a auto-limitação do homem, designam uma riqueza para a totalidade da ação humana: deve-se compreendê-la como o legítimo mecanismo da variação, seleção e estabilização do comportamento humano, sob o qual se debruçam a evolução e a institucionalização dos princípios de ação de qualquer tipo – desde o desenvolvimento da língua e estilos culturais, etc. até a regulamentação da política. Embora o reconhecimento do poder seja importante também nestas áreas, é visível que a ordem de uma língua ou uma cultura possuem um grau de autonomia – basta lembrar o poder ilocucionário da língua investigados por Austin e Habermas. Tal autonomia é passível de ser instrumentalizada politicamente, porém, é justamente por causa disto que deve ser distinguida da autonomia da própria política. Assim sendo, se é possível, com Plessner, aproximar-se dos momentos em que a estrutura humana de acesso ao mundo possibilitam o advento da política, este avanço não explica os mecanismos que definem a articulação, isto é, a emanação da política.

Para um maior esclarecimento da fundamentação da política em termos do mundo da vida – e, portanto, para um alargamento da fundamentação de uma ciência fenomenológica – pode ser vantajoso utilizar a tese que Schütz desenvolve em seu estudo *Equality and the Meaning Structure of the Social World* de 1955 (Schütz, 1972). Aqui, Schütz se ocupa, dentre outras, de três perguntas essenciais para a análise da gênese da política a partir da estrutura do mundo da vida.

- 1) Como é que se constituem os sistemas de interpretação do mundo na atitude natural relativa e as características de igualdade nela contidos?
- 2) Quais os processos que ocorrem nas relações de *in-groups* com *out-groups* e vice versa, principalmente quando um grupo é capaz de impor o seu sistema de interpretação ao outro?
- 3) Quais são as condições para a aceitação de um sistema de interpretação ao qual se submetem diversos grupos?

Schütz evidentemente aborda esses problemas no contexto de sua concepção geral, principalmente no que tange à teoria da constituição do mundo da vida (Schütz, 1998, 1971, 1971a). As relações temáticas e sistemáticas

de sua análise com as questões tratadas até aqui neste ensaio não são mera coincidência, pois a orientação pragmática e antropológica de sua teoria do mundo da vida (Srubar, 1988) a aproxima do pensamento de Plessner, sendo que ambos compartilham a alusão a Husserl e a Max Scheler. Principalmente nos anos 1950, quando os dois pensadores discutem as obras *New Science* e o primeiro volume de *Order and History*, de Voegelin, a referência de Schütz a este último é especialmente forte. Seguramente pode ser dito que os três autores aludem à *Politica* de Aristóteles.

Ao menos até onde é necessário para que se possa responder à pergunta sobre a emergência da política a partir da estrutura do mundo da vida, gostaria agora de esboçar brevemente o contexto teórico no qual se insere o estudo sobre a igualdade em Schütz. Para o autor, sistemas de interpretação são sistemas de relevância e tipificação naturalmente válidos para membros de um dado grupo, sendo que é com base neles que constitui o seu “mundo” sociocultural (Schütz, 1972, p. 206s.). Ele quer limitar-se à esfera cotidiana destes mundos, porém, salienta que o mundo da vida, correspondendo à atitude natural relativa, contém também elementos externos ao cotidiano. Menciona ainda que há, neste mundo, uma estrutura básica que está enraizada na “conditio humana” (1972, p.207). Para o presente estudo é útil relembrar brevemente as bases desta estrutura do mundo da vida, bem como os seus mecanismos constituintes, considerando apenas aqueles aspectos relevantes à problemática. A estrutura do mundo da vida, como mundo cultural, emana do acesso pragmático ao mundo pelo homem (Schütz, 1998). É na interação com coisas e pessoas que se constituem sistemas de tipificação e relevância, definindo culturalmente a dimensão temporal, espacial e social, bem como a abrangência dos campos de ação de cada ator. Todavia, a dimensão temporal, espacial e social do próprio campo de ação, bem como o primado do motivo pragmático para a relevância e a formação de tipificações estão arraigadas mais profundamente na condição humana. Estes elementos resultam da reflexividade e da temporalidade da consciência, da corporeidade da experiência mundana, da sociabilidade do homem e da plasticidade e maleabilidade de sua realidade – comunicativamente e interativamente.⁴ A interação com coisas e pessoas, bem como a aceitação social (ou a não-aceitação) deste processo produzem esquemas de um mundo naturalmente aceito, que se desmembra em zonas de familiaridade e desconhecimento. Desta forma, a imersão natural a este mundo delimita áreas de inclusão e de exclusão no ambiente social, e, sendo assim, separa os *in-groups* dos *out-groups*. Contudo, o pertencimento ao sistema de relevância e tipificação de um *in-group* implica na hetero-tipificação do

⁴ Para a reconstrução desta posição schütziana, ver Srubar, 1988.

out-group desconhecido. Para Schütz, a razão disto é de origem sistêmica, que para o presente estudo é de especial importância. A constituição do outro no mundo da vida baseia-se em uma suposta reciprocidade de perspectivas. Mesmo quando esta não está de fato dada – como, por exemplo, pela comunicação –, ela tem de ser estabelecida por meio de crenças próprias do grupo sobre outros; de outra forma não seria possível, mesmo em forma de preconceito, obter a compreensão do outro. Portanto, o conhecimento sobre o outro na atitude natural relativa, também sempre apresenta traços de preconceito (Schütz, 1972). Entretanto, a realidade social estabelecida e a sua estrutura de sentido nunca estão limitadas ao cotidiano, isto é, o “mundo da vida” de um grupo nunca é idêntico ao mundo cotidiano em si. Ao relacionar-se com o mundo, o homem sempre será confrontado com experiências de transcendência deste mundo em diferentes níveis – com a transcendência da realidade, estando esta fora do alcance de suas ações, com a transcendência do outro, captada pela comunicação, e, finalmente, com a transcendência do mundo como um todo em vista de sua própria finitude. Assim sendo, experiência da transcendência permite a percepção de elementos externos à atitude natural relativa e, portanto, constitui um aspecto fundamental da estrutura do mundo da vida. Este processo impõe sua elaboração em sistemas simbólicos (semântica) próprios aos grupos e estes, por sua vez, agem sobre o cotidiano e as práticas destes grupos (Schütz, 1971; 1971a).

Ao considerar os traços básicos da concepção schütziana, podemos verificar uma série de assuntos comuns com as teses de Plessner e Voegelin. O pensamento schütziano também apresenta a ideia do surgimento do mundo humano desde a sua ação, relacionado com a tese da autolimitação da ação por meio das regras desenvolvidas comunicativa e interativamente. Tal pressuposto já servia de base para a tese antropológica de Plessner sobre a fundamentação da política. Ambos autores estão interligados pelo fato de se orientarem nos estudos husserlianos sobre o mundo da vida. Assim, concebem o conceito de grupos com base na noção de mundo conhecido e mundo desconhecido, por um lado, e o mecanismo de inclusão e exclusão social, por outro. Enquanto Plessner apresenta uma abordagem mais “expressiva”, acentuando o poder conflitivo da ação, Schütz proporciona uma visão mais neutra sobre a ação, bem como sobre os *in-groups* e *out-groups*. A percepção recíproca de amigo-inimigo dos grupos é, para Schütz – como veremos ainda –, apenas uma das possibilidades para o surgimento do sistema de interpretação do outro, próprio ao grupo.

Percebe-se que Schütz acata a representação simbólica da sociedade de Voegelin, no que tange o conceito de compartilhamento de sentido interno aos grupos, por um lado, e a inclusão da transcendência de elementos extra-cotidianos à estrutura do mundo da vida, por outro lado. Em sua correspondência

com Voegelin, Schütz estabelece que as relações de transcendência deste tipo não necessariamente aludem a aspectos sacros, destacando ainda que o problema da reciprocidade de inclusão e exclusão de diferentes grupos não estaria suficientemente abordado por Voegelin (Opitz, 1993, p. 100). É justamente a análise do problema desta relação entre *in-groups* e *out-groups*, empreendida por Schütz, que fornece o instrumento propício para a solução da questão sobre a origem da política a partir da estrutura do mundo da vida. Schütz examina o problema mencionado diante da diferenciação entre sentido objetivo e sentido subjetivo de pertencimento ao grupo (Schütz, 1972, p. 232s.). O sentido subjetivo do grupo para os seus membros está no sistema de tipificação e relevância compartilhado, a saber, na sua concepção de mundo natural relativa. É por meio desta que naturalmente se definem as posições e o *status* sociais, bem como a autotipificação “homogênea”, partilhada entre os membros do grupo. Já o sentido objetivo do pertencimento ao grupo decorre da perspectiva de alguém externo ao grupo (ou de um *out-group*), cujo sistema de tipificação não segue a homogeneidade da autotipificação do *in-group*; opondo-se justamente a esta ao classificar aspectos, que são heterogêneos para o *in-group*, como tipicamente iguais. Enquanto dois (ou mais) grupos simplesmente coexistem lado a lado, esta estrutura da atitude natural relativa não provoca problemas. Entretanto, a situação modifica-se radicalmente quando os grupos entram em disputa pelo poder de definição da situação, ou quando um grupo impõe o seu sistema de interpretação ao outro. A naturalidade da autotipificação e da tipificação do outro é abalada no confronto. Sobretudo o grupo submisso corre o risco de perda de identidade. Eis a situação na qual surge a pergunta sobre as condições para o ressurgimento da estabilidade da autodefinição, bem como da ordem social. Schütz aponta que esta situação se torna ainda mais difícil na medida em que a imposição da tipificação à percepção natural do *in-group*, por parte dos portadores do poder de definição, se acentua. A primeira condição para a aceitação do novo sistema de interpretação e, portanto, para a estabilização das novas relações sociais é a autolimitação do poder de ação dos próprios portadores do poder de definição. Tal processo possui dois pressupostos: em primeiro lugar, tem de haver, por parte dos portadores do poder de definição, um distanciamento, ao menos parcial, da validade absoluta do sistema de interpretação cotidiano, inquestionável e, portanto, natural – ainda que a preponderância do próprio sistema não necessita ser questionada. Em segundo lugar, tem de haver uma modificação do sistema de interpretação original do grupo definidor, para que aqueles que estão sendo tipificados externamente por este sistema tenham a possibilidade de inserir-se no espaço social protegido pelas normas do grupo definidor (Schütz, 1972, p. 236).

Quais são as consequências sistemáticas em relação à emergência da política a partir do mundo da vida que podem ser extraídas do que foi dito até aqui? Começemos pela pergunta acerca da maneira como a política está ancorada nesta estrutura. As investigações da estrutura básica da visão de mundo natural relativa, propostas por Plessner, mas também por Schütz, sugerem que a política está, de acordo com as oportunidades, fundamentada no poder do homem (Plessner) ou na relação pragmática do homem com o mundo (Schütz) e da construção da realidade social dali resultante. O mecanismo de constituição intrínseco à *conditio humana*, do qual emanam as concepções naturais do mundo, tem como fundamento o poder de ação, a plasticidade reflexiva (abertura) do homem, bem como a autoregulação da ação por meio de sistemas de interpretação gerados socialmente. A articulação, ou emergência da política, pode então ser vista como consequência da reflexão e da instrumentalização da *construção* do “mundo” enquanto sua factibilidade. Contudo, a noção da possibilidade de produção pragmática da realidade, ligada à evidência de “sempre poder outra vez” fazer tal ou qual coisa, acompanha o homem desde a produção das primeiras ferramentas e tem de ser especificado em relação à política. Pode-se falar na emergência da política quando as condições sociais de intersubjetividade, ou seja, a definição da reciprocidade de perspectivas dos agentes se tornam objeto de reflexão e construção. As análises de Schütz demonstram que isto ocorre quando o “sentido subjetivo” do pertencimento a um grupo é abalado; dito de outra forma, quando a atitude natural relativa destes grupos se confronta, questionando, desta forma, a sua *taken for grantedness*. Em situações como estas surge a necessidade de redefinir as condições pelas quais os agentes se reconhecem como co-cidadãos (ou não); isto é, a necessidade de redefinir a profundidade e a circunferência da reciprocidade de perspectivas, bem como as intersubjetividades *social* (definida por uma cultura partilhada) ou *antropológica* (definida por pertencimento a uma mesma espécie). Este é o alvo da definição de política como área de ordem social, caracterizada pela relação amigo-inimigo. Porém, deve-se diferenciar entre a amizade e a rivalidade provindas da atitude natural relativa, definidas pela diferenciação primária entre amizade e inimizade, e a definição que supera esta relação original de auto e heterotipificação, pautando os critérios para amizade e inimizade de acordo com outros parâmetros. É apenas neste segundo caso, isto é, somente quando esta relação é utilizada de maneira reflexiva, que se pode falar em uma construção política de amizade e inimizade, à qual Carl Schmitt (1963) se refere com propriedade.

Entretanto, na visão apresentada por Schütz, demonstra-se também que a fundamentação da política na estrutura do mundo da vida, bem como a sua articulação arraigada nesta última, não são suficientemente abordadas

pela menção feita à redefinição reflexiva da relação amigo-inimigo.⁵ Ao compreender a política como a reciprocidade redefinida das perspectivas dos atores, destaca-se o caráter de inclusão e exclusão de uma maneira que a inclusão em si torna-se o pano de fundo para a relação amigo-inimigo.⁶ A concepção de política como resultado da confrontação ou concorrência entre diversos grupos e sua visão de mundo natural relativa é a causa para que a atenção seja dirigida principalmente à relação amigo-inimigo. Pois, onde a naturalidade cotidiana da auto e heterotipificação se torna questionável e, logo, digna de redefinição, surge o problema da efetivação e legitimação desta nova definição. O poder de definição não está mais nos sistemas de interpretação naturalmente válidos, mas no resultado dos conflitos entre grupos em concorrência. Agora, a sua imposição demanda uma assimetria das relações sociais entre os atores envolvidos. Esta eliminação da definição de reciprocidade das perspectivas do campo da atitude natural relativa, constituinte da política, possui também outras consequências. Como a nova definição não pode se debruçar integralmente sobre a sua validade natural relativa, o poder de definição tem de buscar a sua legitimidade em elementos que transcendam o cotidiano. Nos termos das “*multiple realities*” (Schütz, 1971) isto significa que a realidade, até então constituída na atitude natural relativa, será abordada de forma diferente, transcendente e, portanto, modificada. Desta forma, elimina-se também o poder de ação diante do outro hetero-tipificado, naturalmente válido até então. A legitimação da política demandada pela relação com os sistemas de interpretação transcendententes à particularidade da atitude natural relativa, contém a possibilidade de que a particularidade das perspectivas de reciprocidade dos atores na relação natural amigo-inimigo seja ultrapassada, isto é, que as condições, nas quais a política se torna realizável, ao menos de acordo com algumas de suas características de reciprocidade, sejam redefinidas. Da mesma forma, abrem-se as oportunidades para que, por meio deste aumento e desta generalização da aceitação recíproca, o poder de ação dos atores seja limitado; sendo que assim a sua diferença não provocaria a externalização agressiva da relação primária de amigo-inimigo, possivelmente culminando na exclusão ou até mesmo no extermínio dos estranhos.

⁵ Este não é o momento para abordar a redução da política à perspectiva amigo-inimigo de um povo, especificamente o povo alemão no período histórico entre as guerras. Principalmente a tentativa de objetivar a política, bem como a de separá-la de sua legitimação transcendente “moralizadora ou ideologizadora”, caso já apresentado por Plessner e, posteriormente, por Carl Schmitt, demonstra a fragilização dos cidadãos ilustrados alemães que, por causa da propaganda política dos aliados da primeira guerra mundial, depararam-se com um papel definido externamente de bárbaros sedentos por sangue (Durkheim, 1915).

⁶ Esta função de plano de fundo também transparece na obra de Carl Schmitt, que considera as guerras como a-políticas quando o inimigo é desprovido de sua dignidade moral, fazendo com que a guerra não vise a sua expulsão e sim a sua extinção (Schmitt, 1963, p. 37).

O abalo reflexivo da naturalidade do “sentido subjetivo” do pertencimento ao grupo pode, evidentemente, provocar reações que visam a *reconstrução* da inquestionabilidade perdida da relação amigo-inimigo. Porém, tal processo pode ocorrer apenas de forma reconstitutiva ao apoiar-se na noção de construção de relações sociais, valendo portanto como ato político. Este caso é a base para a construção da política na obra de Schmitt. De fato, encontram-se na história vários movimentos sociais reprimítivos (Mannheim, 1930) ou anti-modernizantes (Beck, 1996) como reação à emergência da reflexividade social e à generalização das condições de reciprocidade.⁷ Nestes casos, utiliza-se, reflexivamente, a estrutura de preconceito acerca da relação natural relativa entre *in-groups* e *out-groups*, apontada por Schütz, visando assim criar uma nova relação amigo-inimigo. Por meio desta espera-se poder eliminar a reflexão responsável para o surgimento deste processo. Porém, assim sendo, a relação amigo-inimigo não representa a base para a política, e sim apenas uma possível reação à sua emergência. A emergência da política em si permanece primariamente atada à reflexão sobre a possibilidade de reconstrução das condições sociais de intersubjetividade, à generalização dos sistemas de interpretação legitimadores, bem como à auto-limitação do poder de ação. Sendo assim, é o poder de inclusão da política que se torna condição para o seu poder de exclusão. Pois, justamente devido à transformação da relação amigo-inimigo em política, por meio da emancipação da validade natural relativa do grupo, que o tornar-se político está vinculado à gênese dos sistemas de interpretação generalizados. Estes últimos transcendem a naturalidade desta oposição e, assim, atribuem ao rival pelo menos algumas características de reciprocidade e igualdade, limitando assim a abrangência de suas ações recíprocas. Neste sentido, a política não emana da soberania dos iguais (Estados ou povos) de definir a relação amigo-inimigo, mas sim das relações conflituosas, assimétricas e conflituosas dos desiguais, que provocam tais sistemas de interpretação. Nesta perspectiva, a gênese da política não seria o Estado (poder e lei), mas sim o acesso pragmático ao mundo (conflitos, comunicação e inclusão). Desta maneira, a política se enquadraria novamente no mecanismo constitutivo da ordem social, de cuja base natural relativa se desvencilhou por causa da reflexão.

De acordo com a argumentação de Schütz aqui esboçada, quais são as possibilidades de análise da política ao localizar esta última na estrutura do mundo da vida? Obtém-se, aqui, sobretudo o acesso à análise de semânticas políticas e à gênese discursiva destas. Primeiramente, poder-se-ia mostrar de que maneira uma prática política e os sistemas de interpretação que apresenta

⁷ Como exemplo servem aqui a Reforma e Contra-Reforma ou a Revolução e Restauração na Europa dos séculos XVII e XIX. Outro exemplo ilustrativo é a gênese do nacionalismo como reação à universalização das condições de vida modernas por meio da Revolução Industrial (Gellner, 1988).

em uma sociedade, acentuam aspectos inclusivos e exclusivos da definição da reciprocidade de perspectivas dos atores. Seguindo, por um lado, o eixo da exclusão, poder-se-ia investigar a forma de *reciprocidade de perspectivas* socialmente aceitas no que tange às definições de amigo-inimigo. Isto é, por exemplo, a maneira pela qual a reciprocidade decompõe-se gradualmente, culminando com a negligência absoluta de *status* humano, sendo o ator forçado para além das fronteiras da política, tornando-se um objeto não-humano, animal. Exemplo disto seria o judaísmo no *Terceiro Reich* ou a população negra africana durante o comércio de escravos. Seguindo, por outro lado, o eixo da inclusão teria de ser considerado o nível de generalização dos sistemas de interpretação e a sua possibilidade de abarcar grupos heterogêneos, bem como a dimensão da proteção normativa dali resultante. Outra dimensão analítica é a observação do grau e da forma de influência e identificação que o poder de definição do sistema de interpretação politicamente representativo tem sobre os modos de viver dos indivíduos e grupos. Neste eixo poder-se-ia apresentar as semânticas liberais versus totalitárias. De especial importância seria a investigação sobre a relação transcendente, por meio da qual se legitima o sistema de interpretação. Aqui, o peso decisivo seria o grau de reflexividade destas semânticas, isto é, por exemplo, o desenvolvimento de sua racionalização instrumental ou comunicativa no sentido habermasiano ou a sua racionalidade formal e material no sentido weberiano. Especialmente importante seria o estudo da configuração de todos estes elementos, que pertencem a diferentes sistemas de interpretação observáveis ao longo da história. Aqui seria especialmente instigante utilizar este instrumental analítico para verificar a validade das teorias da evolução de Parsons, Luhmann ou Huntington, segundo as quais um maior nível de reflexividade corresponderia a um menor grau de exclusividade. No nível da ação, a perspectiva apresentada permite examinar a ambivalência dos processos constituintes do poder de definição, que, por um lado, perpassa o conflito dos atores, e, por outro lado, tem a obrigação de fornecer a inclusão aos rivais, uma vez que o poder de definição visa obter influência *política*.

Conforme demonstrado, a investigação sobre a gênese da política a partir da estrutura do mundo da vida, baseada na teoria da constituição de Alfred Schütz e no seu modo de empregá-la, permite obter uma visão da política útil em duplo sentido. Primeiro, possibilita superar ou corrigir alguns pressupostos polarizadores acerca do conceito de política na tradição da filosofia política. Segundo, permite obter métodos para a investigação empírica da *praxis* e da *lexis* da política e a sua representação social. Desta forma, a esfera política encontra, no âmbito da abordagem schütziana, uma conceitualização que permite tanto o trabalho teórico quanto empírico. E isto é suficiente.

Referências

- ARENDDT, H. *Vita Activa*. München, 1971. (Original: *The human condition*. Chicago, 1958).
- ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik*. Hamburg, 1985.
- ARISTÓTELES. *Politik*. Zürich, 1973.
- BECK, U. et al. *Reflexive Modernisierung*. Frankfurt am Main, 1996.
- DURKHEIM, E. “*Deutschland über alles*”. Die deutsche Gesinnung und der Krieg. Paris, 1915.
- GELLNER, E. *Nations and nationalism*. Oxford, 1988.
- JASPERS, K. *Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich, 1949.
- MANNHEIM, K. *Kolleg*. Über den Gegenstand, die Methode und die Einstellung der Soziologie. Frankfurt am Main, 1930. (manuscrito)
- OPITZ, P.J. *Briefwechsel über “Die neue Wissenschaft der Politik”*. Freiburg, 1993.
- OTAKA, T. *Die Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband*. Wien, 1932.
- PLATON, *Politeia*. Hamburg, 1989.
- PLESSNER, H. Macht und die menschliche Natur. In: PLESSNER, H. *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt am Main, 1981.
- PLESSNER, H. *Die Grenzen der Gemeinschaft*. In: PLESSNER, H. *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt am Main, 1981a.
- SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*. Berlin, 1963.
- SCHÜTZ, A. Das Problem der Personalität in der Sozialwelt. In: SCHÜTZ, A. *Werkausgabe Vol. V/2*. Frankfurt am Main. (no prelo)
- SCHÜTZ, A. Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten (On multiple realities). In: *Gesammelte Aufsätze I*. Den Haag, 1971.
- SCHÜTZ, A. Symbol, Wirklichkeit, Gesellschaft (Symbol, reality and society). In: *Gesammelte Aufsätze I*. Den Haag, 1971a.
- SCHÜTZ, A. Die Gleichheit und die Struktur der sozialen Welt (Equality and the meaning structure of social world). In: *Gesammelte Aufsätze II*. Den Haag, 1971b.
- SCHÜTZ, A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien, 1972.
- SRUBAR, I. *Kosmion*. Die Genese der pragmatische Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt am Main, 1988.
- TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt, 1979.
- VOEGELIN, E. *Die neue Wissenschaft der Pokilitik*. München, 1965. (Original: *The New Science of Politics*, 1952).
- WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1971.

Recebido em: 14/09/2010

Aprovado em: 29/06/2011