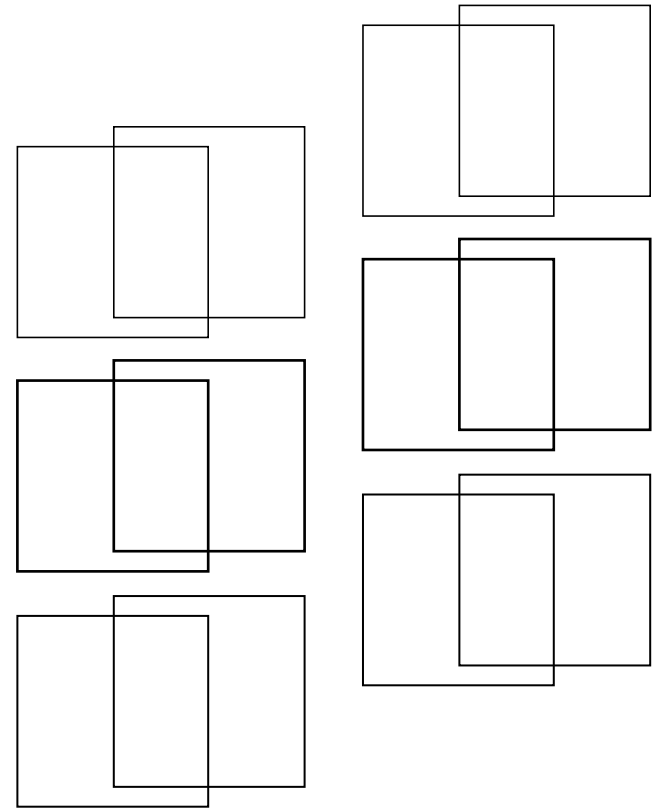


Além do habitus



FRÉDÉRIC VANDENBERGHE  
JEAN-FRANÇOIS VÉRAN  
(ORG.)

## *Além do *habitus**

Teoria social pós-bourdieuiana

colecção  
SOCIOLOGIA & ANTROPOLOGIA

**7** LETRAS ]

© 2016 Frédéric Vandenberghe; Jean-François Véran

*Este livro segue as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, adotado no Brasil em 2009.*

*Coordenação editorial*

Isadora Travassos

*Produção editorial*

Eduardo Sússekind

Rodrigo Fontoura

Victoria Rabello

*Revisão*

Carolina Lopes Batista

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

A351

Além do *habitus*: teoria social pós-bourdiesiana / organização Frédéric Vandenberghe, Jean-François Véran. - 1. ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2016. (Sociologia & antropologia)

ISBN 978-85-421-0382-3

1. Sociologia. 2. Sociologia – Metodologia. I. Vandenberghe, Frédéric. II. Véran, Jean-François. III. Série.

15-25633

CDD: 301.01

CDU: 316

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

(PPGSA/IFCS/UFRJ)

**Coleção Sociologia & Antropologia**

*Conselho Editorial*

Beatriz Maria Halasia de Heredia

Bila Sorj

Elina Pessanha

Felícia Silva Picanço

Gláucia Villas Bôas

José Ricardo Ramalho

Marco Antonio Gonçalves

Marco Aurélio Santana

Maria Laura V. C. Cavalcanti

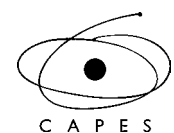
Michel Misse

Mirian Goldenberg

Yvonne Maggie

2016

Viveiros de Castro Editora Ltda.  
Rua Visconde de Pirajá, 580/ sl. 320 – Ipanema  
Rio de Janeiro | RJ | cep 22410-902  
Tel. (21) 2540-0076  
editora@7letras.com.br | www.7letras.com.br



## Sumário

Novas sociologias: um exercício de teoria comparativa	9
<i>Jean-François Véran</i>	
<i>Frédéric Vandenberghe</i>	
Os pós-bourdieuianos: retrato de uma família disfuncional	27
<i>Frédéric Vandenberghe</i>	
PARTE I – BERNARD LAHIRE: A SOCIOLOGIA EM ESCALA INDIVIDUAL	
O homem plural ou a sociologia em escala individual	39
<i>Bernard Lahire</i>	
Bernard Lahire: contribuições e limites de uma sociologia em escala individual	49
<i>Cláudio Marques Martins Nogueira</i>	
PARTE II – MARGARET ARCHER: REALISMO CRÍTICO E REFLEXIVIDADE	
Explicação e compreensão podem ser ligadas numa história única?	73
<i>Margaret S. Archer</i>	
A sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire	95
<i>Frédéric Vandenberghe</i>	

PARTE III – LUC BOLTANSKI: SOCIOLOGIA PRAGMÁTICA DA JUSTIFICAÇÃO

Sociologia crítica ou sociologia da crítica <i>Luc Boltanski</i>	129
A força das circunstâncias: sobre a metapragmática das situações <i>Alexandre Werneck</i>	155
A “justificação” como modelo político de regulação: reflexão a partir do contexto brasileiro <i>Jean-François Véran</i> <i>Diogo Corrêa</i>	193
Sobre os autores	213

## Novas sociologias: um exercício de teoria comparativa

*Jean-François Véran*  
*Frédéric Vandenberghe*

### VIVE LA CRISE!

Como se reconhece um sociólogo? O critério é quase operacional: quem cita Marx, Weber e Durkheim é, por convenção, sociólogo ou socióloga, pois, se a sociologia volta e sempre precisa voltar aos seus clássicos é, sem dúvida, porque é assim que ela constrói a sua unidade e a sua coerência. Vejam Parsons nos anos 30, Merton nos anos 50, Habermas nos anos 70 ou Giddens e Bourdieu nos anos 80. A mistura fina dos clássicos pode variar – um pouco mais de Durkheim e um pouco menos de Marx, ou vice-versa. As referências canônicas podem mudar – quem ainda lê Herbert Spencer? Quem ainda não redescobriu a obra de Georg Simmel? –, mas o que tem ficado invariável nas transformações é a reverência aos “velhos” e a necessidade de se apoiar na tradição para inovar e regenerar a disciplina. De fato, a reinterpretção contínua dos clássicos durante um século só tem reforçado a tendência a dar um passo atrás para, em seguida, dar dois passos à frente. Seguindo a decomposição do marxismo como filosofia da história crível, novas figuras entraram em jogo nos anos 80. Bourdieu, Giddens, Habermas e Luhmann, eis os autores introduzidos nos cursos de teoria sociológica contemporânea, entronizados como protagonistas do “novo movimento teórico”

(ALEXANDER, 1986; ver também CORCUFF, 2001) que poderíamos até chamar, com certa ironia, para nos distanciarmos da alta escolástica da agência e da estrutura, de “sociologia neoclássica”. Como os seus predecessores, eles também produziram suas teorias através de uma recombinação fotossintética dos clássicos. Temos a impressão de que a sociologia entrou na “era dos epígonos” (VANDENBERGHE, 2010, p. 85-110). Não que não haja nada de novo, mas mesmo o novo (como a teoria do ator-rede, por exemplo), se veste de velhas roupagens (a neomonadologia de Gabriel Tarde e os devires rizomáticos de Gilles Deleuze). Hoje em dia, com a assunção fulgurante da hegemonia de Pierre Bourdieu na última década, o campo da sociologia internacional pode ser dividido em uma grande linha, isto é, entre bourdieusianos e antibourdieuianos – com uma linha de fuga importante formada pelos pós-bourdieuianos, tais quais Luc Boltanski, Margaret Archer e Bernard Lahire, que, não por acaso, estão no cerne desse livro.

A antropologia, por sua vez, entrou numa profunda crise epistemológica decorrente de uma ampla desconstrução de seu próprio etnocentrismo. Bem mais seduzida do que a sociologia pela chamada virada linguística, na sua vertente culturalista (Geertz) ou pós-estruturalista (Foucault), enfrentou sua crise pela incorporação da matriz relativista que a disciplina tinha aplicado até então aos seus “nativos”, e assumiu o perspectivismo da sua própria prática. Descobriu-se que, assim como havia uma diversidade de culturas, havia igualmente uma pluralidade de antropologias. O interpretativismo rebaixou o *status* epistemológico da narrativa etnográfica ao relê-la como uma “metanarrativa” (MARCUS; FISCHER, 1986). A crítica à antropologia colonial do tribalismo levou a certa “tribalização” da própria antropologia, soando às vezes como um ritual agonístico para pagar sua própria dívida com o passado e assim, quem sabe, lidar melhor com sua má consciência histórica. É significativo que, em 2010, a Associação Americana de Antropologia tenha retirado a palavra “ciência” de seu programa, preferindo atribuir-se a tarefa mais modesta de melhorar “a compreensão pública do gênero humano em todos os seus aspectos”.<sup>1</sup> Como resultado, as jovens gerações parecem

perdidas na tradução e andam a perguntar-se, num longo *epistemological blues*, se a antropologia ainda pode produzir saber e conhecimento “objetivos” ou simplesmente produzir algum tipo de “objetivação”. Uma leitura mais encantada dessas mutações consistiria em dizer que, no fim das contas, a disciplina está realizando o programa que Foucault tinha imaginado para ela e funcionando como uma “contraciência” humana, ao jogar com o “efeito Penélope”: trazer de volta as ciências humanas para a sua base epistemológica, “desfazendo” constantemente este homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade.

#### GRANDES TEORIAS MICROSSOCIOLOGICAS

Se a antropologia se constituiu como “ciência” do “outro” e, ao menos se nos ativermos a sua vertente malinowskiana clássica, tentou mostrar como o “outro”, na verdade, era um “mesmo” (afinal, somos todos humanos), a sociologia parece ter feito o movimento contrário. Despontando em meio às intensas transformações produzidas pelas Revoluções Industrial e Francesa, os autores clássicos tentaram, cada qual ao seu modo, apontar para o fato de que as “mesmas” – quer dizer, as sociedades ocidentais, norte-europeias – estavam se tornando progressivamente “outras”. Seja em razão do surgimento de uma sociedade global, da incessante inovação das novas tecnologias ou simplesmente porque as sociedades se tornaram “complexas” demais, fato é que a sociologia se voltou para as teorias de médio e de microalcance. De fato, a era das grandes sínteses teóricas já passou. E já não se espera mais um novo Parsons ou um novo Habermas para reorganizar as múltiplas teorias num só quadro analítico capaz de englobá-las por completo. Na esteira de Bourdieu, frisa-se novamente que a sociologia não é uma filosofia aplicada, mas uma ciência empírica que não teoriza no vazio e cuja prática se dá no campo. Sem material não há ciência; sem teoria não há pesquisa de campo.

Fortemente influenciados pela síntese bourdieusiana, Margaret Archer, Luc Boltanski e Bernard Lahire, as três estrelas desse livro, compartilham a ideia da sociologia como ciência empírica. O que não significa, de modo algum, que eles aceitem o positivismo como filosofia adequada das ciências. Como principal representante do realismo crítico na

<sup>1</sup> O documento controverso encontra-se no site da AAA. Disponível em : <[http://www.aaanet.org/about/Governance/Long\\_range\\_plan.cfm](http://www.aaanet.org/about/Governance/Long_range_plan.cfm)>. Acesso em: 25 set. 2015..

sociologia, Archer contesta que a filosofia de Popper-Hempel seja válida – até nas próprias ciências naturais – e defende o programa explicativo da perspectiva morfogênica como alternativa ao positivismo. Mais influenciados pela etnometodologia, o pragmatismo e a hermenêutica, Boltanski e Thévenot trocaram a explicação por um programa descritivo, enquanto Lahire evita, na medida do possível, entrar na seara da epistemologia. De fato, nenhuma das três sociologias funciona de forma puramente hipotético-dedutiva. Todas consideram o campo como um “espaço não popperiano” (PASSERON, 1998) de descoberta empírica e de exploração teórica no qual novos conceitos são inventados e exemplificados na pesquisa. A tipologia dos “modos de reflexividade” (ARCHER, 2003) que surgiu das conversações “exteriores” da socióloga inglesa com seus entrevistados não tinha sido antecipada teoricamente. Os “retratos de família” (LAHIRE, 1995) explicam sucessos e fracassos escolares a partir das configurações no interior da família. Com os seus retratos e relatos, Lahire não só rompe com o mito do “abandono parental”; arguindo como sempre contra Bourdieu, ele vai também de encontro às pesquisas estatísticas sobre o tema. Boltanski, por sua vez, começou por analisar as cartas de denúncia mandadas para um grande jornal francês, o *Le Monde* (BOLTANSKI, 1990, p. 253-366). Foi só depois que, numa tentativa de formalizar os vocabulários de justificação usados pelos atores em situações críticas, ele, com a ajuda de Laurent Thévenot, produziu o universo conceitual de *cités* que virou a marca distintiva da sociologia pragmática francesa (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991).

Cumprir dizer que, nos três casos, o foco é microsociológico e opera como um “zoom in” – análogo à introdução do Google-Earth nas pesquisas da vida social. Ou, dito de forma menos prosaica, a análise opera com esses “jogos de escala” conceituados por Revel (1996): sabe-se que, de perto, não se mostra nem se vê a mesma coisa que de uma distância focal maior. À medida que se muda a resolução da visão, o pesquisador se aproxima ou se distancia do objeto e torna-se mais ou menos sensível a distintos aspectos do relevo e da geografia local. Archer e Lahire trabalham ambos em um nível “microsocio-biográfico” e consideram a vida de um único indivíduo como unidade de análise. Diferentemente de Boltanski, que propõe uma sociologia da ação, Archer e Lahire fazem deliberadamente uma sociologia do ator. A primeira se interessa pelas

atividades mentais de uma adolescente cabeleireira ou de uma religiosa missionária que acaba de retornar da América Latina. A investigação detalhada da maneira como elas planejam, ensaiam, decidem e se projetam no mundo é o que permite entender como elas se constroem e, assim, produzem o seu caminho existencial através do mundo. Importa a Archer, também, observar como as decisões tomadas por cada uma das pessoas afetam a reprodução ou a transformação da sociedade como um todo. A aposta é que somente sondando as conversações interiores que as pessoas têm consigo mesmas torna-se possível mostrar como projetos pessoais são formados na mediação entre cultura, estrutura e agência. De fato, na longa trajetória intelectual de Archer (2007), as conversações internas intervêm como a última peça de um arcabouço complexo que inter-relaciona os poderes causais da estrutura social, da cultura e da pessoa para repensar o binômio agência-estrutura.

O “homem” ou, talvez melhor, o “ator plural” revelado por Bernard Lahire (1998) é analiticamente perceptível apenas à medida que o sociólogo livra-se da lente grossa e homogeneizante do *habitus* para enxergar a complexidade do patrimônio de disposições incorporadas que faz o indivíduo pensar, sentir e agir de um modo determinado. Cada caso é escrutado em um nível micromolecular que traça o duplo efeito da socialização e do contexto até que se possa explicar e, portanto, entender o que realmente move uma pessoa. Assim, por exemplo, num livro maciço dedicado ao mais famoso escritor tcheco, Lahire faz uma sociologia total de Kafka (de Praga, da constelação familiar, do seu emprego numa empresa de seguros, do campo da literatura alemã) para explicar “por que Kafka escreve o que escreve do jeito em que escreve” (LAHIRE, 2010, p. XX). Para isso, o autor propõe uma “descrição fina” particularmente meticulosa. Como sabido, a mesma expressão é utilizada por Clifford Geertz (1989), mas, no caso do antropólogo americano, ela serve para referir-se ao grau zero da descrição, em oposição ao predicado de “descrição densa” de sua antropologia interpretativa. Não é, obviamente, o sentido atribuído por Lahire, para quem, justamente, nem “todas as interpretações valem o mesmo”. Para ele, a “fineza” refere-se mesmo a um processo de conhecimento que se dá pela observação do infinitesimal, com fundamentação empírica, um projeto claramente distinto do universo da “hermenêutica livre” das

interpretações “selvagens” e “incontroladas”. Boltanski, por sua parte, observa também com uma lente micro; porém, não foca nos indivíduos de maneira biográfica ou disposicional, mas nas situações de ação nas quais eles se encontram e, mais especificamente, nas situações de desacordo e nos processos sociais pelos quais os indivíduos remediaram a indeterminação do contexto. Ele propõe uma sociologia da ação que dispensa o *habitus* e o campo: se seus atores são analiticamente despidos de sua espessura histórica e aliviados de suas bagagens disposicionais, eles são equipados, em compensação, com competências críticas que lhes permitem formular uma denúncia em situações tensas em que há um imperativo de justificação e sem que se recorra à violência física. Construído na interface entre o pragmatismo americano – embora o encontro com esse último só tenha sido “descoberto” mais tarde –, e a microsociologia inspirada em Harold Garfinkel, Harvey Sacks e Erving Goffman, o situacionismo metodológico não implica uma definição ontológica da realidade, como se o mundo se reduzisse ao universo das situações, mas é uma lente empírica seletiva, polida para apenas focar as situações da vida social que trazem à tona uma pragmática da reflexão crítica por parte dos próprios atores – e não somente por parte do sociólogo.

Quando se leva a sério a pesquisa empírica, a contextualização é analiticamente fundamental. Ao inscrever-se em espaços e temporalidades específicas e problematizadas como tais, as três sociologias remetem a uma “configuração particular da modernidade”, segundo a expressão de Reemstma (2011), a qual é explicitamente teorizada por Archer, implicitamente pressuposta por Boltanski e reiteradamente evitada por Lahire. Nas suas mais recentes reflexões sobre a modernidade reflexiva, Archer (2012) conceitua a “sociedade morfogenética” como uma formação social pós-tradicional, na qual a reprodução semiautomática do *habitus* perde o seu poder explicativo e torna-se simplesmente obsoleta. Tantas mudanças acontecem ao mesmo tempo que a cumplicidade ontológica entre o campo e o *habitus* é rompida; a reflexividade existencial torna-se não apenas constante, como atravessa e perpassa todas as esferas da vida. Nessas condições, a reprodução (ou morfostase) social, cultural e pessoal de sociedades mais tradicionais vira a exceção que confirma a regra da transformação contínua. Ainda que a sociologia da crítica

de Boltanski não seja pensada nos moldes de uma sociologia histórica comparativa, é evidente que o modelo das “economias da grandeza” funciona somente em contextos onde os membros que mobilizam o vocabulário de uma determinada cidade estejam interligados por um “princípio de comum humanidade”, de “comum dignidade” e onde a justiça seja tida como um bem comum. Além disso, o próprio Boltanski (1990) reconhece que o seu modelo pressupõe a existência de uma “sociedade crítica” e plural, quer dizer, uma sociedade cujas várias “esferas de justiça” (Walzer) ou “ordens de justificação” sejam quotidianamente mobilizadas pelos atores a fim de assentarem, em um horizonte de publicidade, as suas pretensões de justiça. Em *O novo espírito do capitalismo*, o grande livro escrito na companhia de Ève Chiapello, em que Boltanski (2009) trata das transformações estruturais do capitalismo pós-fordista e neoliberal, o modelo de *cités* é reformulado, e o que era pano de fundo (o poder e a história) assume o primeiro plano. Com essa passagem da micro para a macrosituação, Boltanski reencontra a verve política de Pierre Bourdieu. Consequentemente, essa reaproximação da sociologia crítica do último com a sociologia *da* crítica do primeiro não deveria causar espanto. Ela abriu também o caminho para um diálogo com Axel Honneth, o herdeiro da teoria crítica da Escola de Frankfurt, cujo resultado se encontra expresso no livro *De la critique* (2009).

Se Lahire é bastante crítico para com a obra de Bourdieu, essa crítica não se estende ao seu engajamento político. De fato, Lahire compartilha a visão crítica do capitalismo e aceita a macrosociologia de Bourdieu como uma descrição fidedigna da realidade da dominação sob todas as formas. As críticas relativas à obra do ex-professor *Collège de France* parecem ser mais de ordem metodológica do que substantiva ou política. A obra de Lahire pode ser lida, nesse sentido, como um esforço obsessivo e sistemático para tornar visíveis e analiticamente apreensíveis os pontos cegos da teoria bourdieusiana. É a partir de observações prolongadas em sala de aula, entrevistas com alunos e uma sensibilidade para diferenças inter- e intraindividuais dentro de grupos relativamente homogêneos que ele tem descoberto dissonâncias que indicam que a clivagem do hábito não é nada excepcional, mas de regra. Mudando a escala de análise, ele tem sistematicamente desagregado o *habitus* numa pluralidade de disposições, nem todas convergentes. Dessa maneira, a



contextualização das disposições revelou que o *habitus* monolítico, funcionando como uma máquina de reprodução estável, representa só um caso singular do possível que não pode ser generalizado a todas as populações e situações.

A reflexividade, as disposições plurais e as competências críticas qualificam então indivíduos historicamente situados e atuando em contextos empíricos particulares. Nenhuma das teorias consideradas foi formulada com a intenção primeira de investigar a conjuntura macrosocial ou de propor uma ontologia do presente. A perspectiva morfogênica propõe um programa explicativo que pretende resolver a problema da agência e da estrutura sem redução ou fusão dialética entre ambas. O pragmatismo francês foi desenvolvido para investigar as gramáticas do justo mobilizadas em situações públicas nas quais a categorização dada às pessoas é contestada por elas. O programa de pesquisa disposicional prolonga a sociologia crítica, mas o faz transpondo-a para uma outra escala. Ainda que os programas de pesquisa se concentrem na análise quer de trajetórias individuais, quer de situações sociais, eles são formulados em um nível de generalidade que permite aplicá-los em campos e situações diferentes. Entretanto, a questão da transposição desses modelos analíticos ao contexto brasileiro não é e não pode ser considerada como um simples exercício acrítico de aplicação. Os pesquisadores brasileiros não podem fingir que estão em Paris ou Londres. Belo Horizonte não é Lyon e o subúrbio carioca não tem nada de parecido com *abanneau* parisiense. A teorização fora do lugar passa necessariamente por um diálogo embasado em sólidos trabalhos empíricos seguido de uma confrontação conceitual e uma eventual reformulação teórica.

Podemos apontar para alguns temas deste diálogo que parecem-nos mais salientes. O modelo de Boltanski tem como pressuposto analítico que toda justificação se fundamenta num princípio de universalização (à la Rawls). Ora, no Brasil, certa tradição sociológica insiste em lembrar que a referência à universalização está sempre numa relação de competição com o espaço referencial da personalização e da particularização. Isso não significa que não haja imaginário universalista, mas que, na vida cotidiana, a aplicação nas condições concretas degrada o princípio de tal maneira que alguns podem obter tratamento “particular” enquanto os outros são submetidos à força da lei. Como reza o ditado,

“para os amigos, tudo, para os inimigos, a lei”. Esta tensão entre universalismo e particularismo decorre de que, ao contrário da premissa fundamental do modelo boltanskiano, a condição de comum humanidade não é garantida por princípio. Para alguns que temem “não ser tratados como gente”, ela sempre tem que ser negociada em situação, e o risco de “perder” está sempre presente. Além do mais e simetricamente, o modelo de Boltanski trabalha com uma oposição entre justificação e violência. Essa posição não permite explorar contextos nos quais a violência é sempre tida como potencialmente justificável. Tratar a violência sem referência nenhuma aos vocabulários normativos de justificação desumaniza os agentes e trata-os como se fossem objetos, meros corpos sem significado simbólico. “Vidas não qualificadas”, segundo a expressão de Giorgio Agamben (2002).

Passando para Margaret Archer, ainda que a reflexividade seja uma característica coextensiva à humanidade, tudo indica que os registros da reflexividade se inscrevem numa configuração particular da modernidade que coloca a questão de sua adequação de maneira diferencial. Não é preciso adotar uma postura pós-colonial para afirmar a necessidade de alcançar modelos analíticos plurais para modernidades heterogêneas. Por exemplo, podemos questionar em que medida o pós-materialismo que a metarreflexividade pressupõe se aplica em condições sociais e materiais precárias que caracterizam sociedades altamente desiguais, onde, muitas vezes, a progressão social é lida a partir das conquistas materiais e passa pelo consumo das camadas populares em ascensão. Poderíamos também explorar a possibilidade de uma reflexividade metacomunicativa que alia introspecção à extrospecção de uma sociabilidade intensa. Numa sociedade com redes sociais tão densas, o individualismo embutido no modelo de Archer tem que ser qualificado e calibrado em contextos de hiperssociabilidade. Além do mais, podemos pensar que no Brasil os modos de reflexividade comunicativa, autônoma e fragmentada não são tão estanques. A autonomia é inseparavelmente comunicativa e afetiva.

Ainda que ambos os modelos de Bourdieu e Lahire se concebam como universalizáveis, vale lembrar que o segundo foi construído em contraposição com o primeiro, ao ponto que circula a piada que Lahire está reescrevendo um por um todos os livros de Bourdieu. Nesta base,

poderia pensar-se que, se Bourdieu está tão presente no debate acadêmico, é bem porque na sociedade brasileira a dialética da reprodução e da distinção funciona com ainda mais força que na França. Como disse o próprio Lahire, em conversa com os autores, precisamos de uma versão brasileira da *Misère du monde*. Porém, se, de um lado, a homogeneidade parece superior, do outro, podemos pensar que o que Lahire chama de “dissonância”, para dar conta de processos plurais e complexos de socialização, seria melhor qualificado no Brasil como “harmonia”, sintetizando os ecos de uma sociedade intrinsecamente plural.

Em conclusão, queríamos ressaltar que este livro não consiste, de forma nenhuma, em mais um exercício de sociologia da revelação que consistiria em expandir para outros horizontes conceitos forjados em epicentros quaisquer. As três abordagens aqui apresentadas de forma crítica são perspectivas envolventes e totalizantes que podem tanto esclarecer quanto assombrar a realidade empírica. Seu teor heurístico ainda tem que ser demonstrado. Um bom artesão sabe não somente quando utilizar as suas chaves, mas também quando deixá-las guardadas na caixa.

#### A RECEPÇÃO NO BRASIL

Vamos agora, rapidamente, apresentar os três sociólogos, na ordem invertida da sua visita ao país.<sup>2</sup> Dos três, Luc Boltanski é, sem dúvida, o mais famoso e conhecido. Dois dos seus artigos sobre os usos sociais do corpo, escritos na época de intensa colaboração com Pierre Bourdieu, foram publicados aqui, no livro *As classes sociais e o corpo* (1989). Ainda que *De la justification* (1991), obra “exemplar” (no sentido de Kuhn) do pragmatismo francês, escrita com Laurent Thévenot, não esteja disponível em português, “A sociologia da capacidade crítica” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2007), um artigo de síntese dirigido ao público anglo-saxão, foi traduzido e publicado no Brasil. O artigo de Boltanski que publicamos neste livro também é um clássico e apresenta de maneira sinóptica a passagem de uma sociologia crítica para uma sociologia da crítica.

<sup>2</sup> Lahire frequenta o Brasil anualmente desde 2006. Archer participou das conferências da SBS no Rio de Janeiro e em Curitiba. Thévenot fez um acordo Capes-Cofecub com os colegas da Universidade Federal Fluminense. Porém, foi só em 2013 que Boltanski visitou o país pela primeira vez.

De toda forma, na França como alhures, o gesto pragmático já teve fortes consequências e ressonâncias entre nós. Até o ponto que já podemos destacar duas gerações de pesquisadores que utilizam ou foram fortemente influenciadas pelo modelo das cidades nas etnografias urbanas: uma primeira em torno de Luiz Antonio Machado da Silva, no antigo Iuperj e atual Iesp-Uerj, e outra em torno de Marco Antonio da Silva Mello e de Roberto Kant de Lima, na UFF – todos do grande Rio. Enquanto Machado da Silva (2008) desenvolveu a ideia boltanskiana do regime de violência na sua análise da “sociabilidade violenta” em favelas cariocas, Mello e Kant de Lima (2010) se voltaram mais para uma discussão comparativa entre Brasil e França, mais preocupada com os diversos regimes de engajamento existentes em sociedades plurais.

A segunda geração, mais jovem, parece ainda mais fiel e próxima ao pragmatismo francês e aplica os conceitos e preceitos na investigação minuciosa de várias situações de ação. Orientada de Machado da Silva no antigo Iuperj, Jussara Freire defendeu uma tese pioneira sobre os “Sensos do justo e problemas públicos em Nova Iguaçu” (2005). Fábio Reis Mota é outro autor que merece ser destacado. Sob a orientação de Kant de Lima, ele defendeu uma tese sobre as “demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França” (2009). Alexandre Werneck é certamente um dos expoentes dessa nova geração. No seu livro (2013) e também no artigo que publicamos no presente livro, ele investiga as condições de felicidade nas quais “o ato de dar uma desculpa” pode ser considerado como legítimo. Por fim, a dissertação de Rodrigo de Castro sobre as “formas de engajamento” revolucionário existentes no Movimento Sem-Terra, defendida em 2010, não pode deixar de ser mencionada como um trabalho exemplar dessa segunda geração.

Até hoje, nenhum dos livros de Bhaskar ou de Margaret Archer foram traduzidos para o português. No Brasil, a recepção e assimilação do realismo crítico tem ocorrido fragmentária, isolada e assistemáticamente. O ano de 2009 demarcou simbolicamente uma fronteira sobre esta área de estudos com a realização da Conferência Interacional de Realismo Crítico na Universidade Federal Fluminense. Na ocasião desta conferência, organizada por economistas marxistas da UFF, Roy Bhaskar, Mervyn Hartwig e a própria Margaret Archer, vieram para o Rio de Janeiro. Antes disso, com a exceção do artigo de síntese de

Cynthia Hamlin (2000) e de alguns artigos na área da administração (Guedes, Faria), praticamente não existiam estudiosos ligados a este tema. Depois de 2009, vários estudos, também iniciais e sem continuidade (*first timers*), sobre o realismo crítico continuaram a surgir, mas a principal diferença em relação ao período anterior é a passagem – ainda em curso – do cenário da inicial fragmentação para uma situação de maior coesão na leitura e assimilação da filosofia de Bhaskar em diversas áreas, como educação com Ramalho (UNB) e Barros (UFMT), administração com Faria (FGV), Basso (Unijui) e Pimentel (UFJF), economia com Duayer (UFF), Missio (UFMG), Arienti (UFSC) etc. Na área da sociologia, Vandenberghe (2010) publicou *Teoria social realista*. Mais recentemente, em 2012, Pimentel (UFJF) realizou a primeira tese de doutorado especificamente sobre o assunto no Brasil.

A sociologia de Bernard Lahire, por sua vez, é bem mais conhecida no Brasil. *Sucesso escolar nos meios populares* foi traduzido já em 1997 e recebido como alternativa aos trabalhos de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron. Lahire tem sido incorporado de maneira muito forte em dissertações, teses e projetos de pesquisa na área de educação, que adotam metodologia mais qualitativa e assumem os pressupostos de uma sociologia disposicionalista. Os trabalhos de Maria da Graça Setton (2012), da USP, se inspiram nas críticas de Lahire ao conceito de *habitus* para repensar e complexificar as análises sobre os processos de socialização nas sociedades contemporâneas, inclusive em regiões periféricas, como na Amazônia brasileira. Na UFMG, Claudio Marques Nogueira, representado neste livro com um artigo mais teórico, lançou uma pesquisa ambiciosa, quantitativa e qualitativa, sobre as escolhas do ensino superior que se inspira da sociologia da socialização. Desde a publicação de *O homem plural* (2002), *Retratos sociológicos* (2004) e *A cultura dos indivíduos* (2006), livros que marcam a sua passagem da sociologia da educação para uma sociologia geral da ação e da cultura, a *démarche* da sociologia do indivíduo começa a deixar marcas em pesquisas para além da sociologia da educação. A influência de Lahire se vê principalmente no uso maciço de retratos sociológicos de indivíduos biografados em pesquisas sobre a desigualdade, estrutura de classe e mobilidade. Assim, temos, por exemplo, investigações já realizadas como as de Jessé Souza e sua equipe (UFJF), formada por Lahire,

sobre a *underclass* – que o autor chama vulgar e provocativamente de “ralé” (SOUZA, 2009) – e a nova classe média – chamada de “classe de batalhadores” (Idem, 2010) –, como duas variantes das classes populares brasileiras. Na mesma linha de uma reflexão inovadora sobre as novas classes médias, há a tese de Thiago Panica Pontes (Iesp) sobre a micropolítica existencial das trajetórias populares ascensionais e ainda outras em realização, como a reconstrução da trajetória de uma trãnsfuga de classe por Priscila Coutinho (Iesp) da perspectiva de uma biografia sociológica, além da pesquisa de sua homônima, Priscila Azevedo (Unicamp), acerca da economia moral dos filhos de criação. De toda forma, a vinda regular de Lahire ao Brasil e a sua disponibilidade infatigável para conversar com jovens pesquisadores têm sido acompanhadas pela recepção de vários brasileiros em Lyon (modalidade Bolsa sanduíche). O resultado deste intercâmbio intelectual pode ser visto em várias publicações em português com artigos sobre a sociologia contextualista e disposicional de Bernard Lahire (JUNQUEIRA, 2010; LOPES, 2012; COUTINHO; PONTES, 2013).

#### APRESENTAÇÃO DOS TEXTOS

A intenção deste livro é reunir textos em torno de autores que foram formados por Bourdieu e que, cada um à sua maneira, a partir de um distanciamento do conceito central de *habitus*, propõem perspectivas que trazem o ator de volta ao centro da cena. Dando destaque a autores que se afastaram da sociologia crítica, o intuito é contribuir para o desenvolvimento de uma sociologia pós-bourdieuiana que não seja antibourdieuiana, uma sociologia que pensa com o mestre contra mestre.

O livro se divide em três partes, cada uma dedicada a um grande nome da teoria social europeia, organizada em torno de um texto que os autores gentilmente nos concederam. Não há nenhuma agenda subjacente ao agenciamento dos textos, mas, mesmo assim, podemos indicar certa lógica imanente por trás da ordem de apresentação dos autores, em termos de um afastamento progressivo do núcleo duro da sociologia crítica. Começamos, assim, com Bernard Lahire, que mais direta e detidamente discute o aparato conceitual em torno do *habitus*, e terminamos com Luc Boltanski, cujo programa situa-se resolutamente no

contraponto e faz tudo para pensar sem nenhum dos conceitos da tríade consagrada (campo/*habitus* e violência simbólica). Entre os dois, temos um texto de Margaret Archer, que propõe uma moção na interface entre os dois primeiros autores, entre a explicação da ação de um e a explicação do sentido de outro. Ainda podemos apontar para certo ritmo na apresentação de cada um dos autores. Além dos textos de estreia, cada parte obedece a um movimento que vai além da simples apresentação de autores. Enquanto uns são resolutamente críticos, outros oferecem quer uma contextualização, quer uma aplicação da contraposição de Lahire, Archer e Boltanski.

Como texto geral de abertura, Frédéric Vandenberghe apresenta um retrato analítico (e quase psicanalítico) da família pós-bourdieu-siana, demonstrando o quanto Lahire, Archer, Boltanski e também Honneth sofreram da influência do pai e batalharam para conquistar a autonomia necessária para poder desenvolver uma posição original no campo da teoria social. A parte dedicada a Bernard Lahire se inicia com um texto breve, mas forte, que resume bem a posição desenvolvida com brilho em *O homem plural*. Trata-se de nada menos que uma explosão bem controlada do *habitus* em cacos disposicionais, compondo retratos plurais e dissonantes da socialização individual. Num texto mais crítico, Claudio Nogueira argumenta que, na ausência de uma teoria explícita da subjetividade, Lahire dissolve o ator numa pluralidade de disposições e de contextos, reduzindo-o, assim, a um mero suporte (o *Träger* infame de Marx e Althusser), reflexo interiorizado da sua trajetória biográfica.

A parte II é introduzida pela própria Archer com uma reflexão mais epistemológica sobre a possibilidade e a necessidade de juntar a explicação e a compreensão numa história única. Numa tentativa para resolver o hiato entre estrutura e agência, ela convoca a mediação da reflexividade e, de certa forma, responde a Claudio Nogueira com uma sociologia da subjetividade que passa pela análise das conversações interiores. Depois, de novo, Frédéric Vandenberghe intervém e, dialogando com ambos, Lahire e Archer, propõe um caminho de síntese entre a sociologia reflexiva e a sociologia disposicional, mostrando a necessidade de articular (no presente) a trajetória das socializações (do passado) com o horizonte dos projetos (no futuro). A parte III é dedicada principalmente à modelização da justificação de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, sem dúvida a

perspectiva mais influente na galáxia da sociologia pragmática contemporânea. Num texto clássico, o próprio Boltanski opera a transição da sociologia crítica para a sociologia da crítica, devolvendo a competência de julgamento para os próprios autores e analisando como, de fato, tal competência mostra-se em situações de justificação. Se Boltanski nos propõe uma teoria da ação, Alexandre Werneck desenvolve um modelo complexo para explicar a inação. Ele focaliza situações nas quais os atores invocam a força das circunstâncias como desculpa para as falhas morais. No último texto, Jean-François Veran e Diogo Corrêa levam Boltanski para a praia e mostram como conflitos estruturais são sistematicamente transferidos para as relações interpessoais: assim, argumenta-se que a resolução de conflitos ao nível interacional funciona como mecanismo central da regulação política macrossocial.

A ideia inicial da qual procede este livro é uma mesa redonda na Anpocs 2009 intitulada: “Convergências e divergências na teoria social contemporânea”, da qual participaram Frédéric Vandenberghe, Jean-François Véran, Emile Sobottka e Claudio Nogueira. Por fim, nos cabe agradecer: aos autores que disponibilizaram seus textos; à Thays Mossi, Manoela de Oliveira e Priscila Azevedo, Veridiana Parahyba Campos e Gabriel Peters, que cumpriram generosamente a tarefa nobre da tradução; à Cynthia Hamlin, Gabriel Peters, Diogo Corrêa e Thiago Duarte Pimentel, que contribuíram grandemente para a composição e a revisão da nossa introdução; aos editores gaúchos Sonia Guimarães e Antonio David Cattani, que aceitaram a publicação na prestigiosa série da revista *Sociologias*.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- ALEXANDER, J. C. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: Anpocs, v. 2, n. 4, p. 5-28.
- ARCHER, M. *Structure, Agency and Internal Conversations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. The trajectory of the Morphogenetic Approach: An Account in the First Person. *Sociologia, problemas e práticas*, Lisboa: Mundos Sociais, n. 54, p. 35-47, maio-ago. 2007.

\_\_\_\_\_. *Habitus, reflexividade e realismo*. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Botafogo, v. 54, n. 1, p. 157-206, 2011.

\_\_\_\_\_. *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

\_\_\_\_\_. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.

\_\_\_\_\_. *De la critique: précis de la sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2009.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. A sociologia da capacidade crítica. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói: Ed. UFF, n. 23, p. 121-144, 2. sem. 2007. BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Fontes, 2009.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Org.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

CORCUFF, P. *As novas sociologias: construções da realidade social*. Bauru: Edusc, 2001.

COUTINHO, P.; PONTES, T. Pânico. Homenagem a Bernard Lahire. *Cadernos do Sociófilo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, 2013.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HAMLIN, C. Realismo crítico: um programa de pesquisa para as Ciências Sociais. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Botafogo, v. 43, n. 2, 2000.

JUNQUEIRA, L. (Org.). *Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista*. Recife: Ed. UFPE, 2010.

LAHIRE, B. *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*. São Paulo: Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. *Homem plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Retratos sociológicos: disposição e variações individuais*. São Paulo, Artmed, 2004.

\_\_\_\_\_. *A cultura dos indivíduos*. São Paulo: Artmed, 2006.

\_\_\_\_\_. *Franz Kafka: éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte, 2010.

LIMA, R. Kant de (Org.). *Sistemas de justiça criminal e segurança pública em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

LOPES, T. J. (Org.). *Registos do actor plural: Bernard Lahire na sociologia portuguesa*. Porto: Afrontamento, 2012.

PASSERON, J. C. *O raciocínio sociológico: o espaço não-popperiano do raciocínio natural*. Petrópolis: Vozes, 1998.

REEMSTMA, J. P. *Confiance et violence: essais sur une configuration particulière de la modernité*. Paris: Gallimard, 2011.

REVEL, J. (Org.). *Jeux d'échelles: la micro-analyse de l'expérience*. Paris: Gallimard, 1996.

SETTON, M. G. *Socialização e cultura: ensaios teóricos*. São Paulo: Annablume, 2012.

SILVA, L. Machado da (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Faperj, 2008.

SOUZA, J. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

\_\_\_\_\_. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?*. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2010.

VANDENBERGHE, F. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2010.

WERNECK, A. *A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

## Os pós-bourdieuianos: retrato de uma família disfuncional<sup>1</sup>

*Frédéric Vandenberghe*

*Tradução: Gabriel Peters*

A sociedade não é mais o que costumava ser. Como resultado dos processos gêmeos de globalização e individualização, a imagem “durksoniana” de uma sociedade bem integrada, com indivíduos apropriadamente socializados, não é mais plausível (DUBET, 2009).<sup>2</sup> Será que os abalos no conceito de sociedade explicam o fato de que os principais avanços teóricos na sociologia de hoje não vêm mais da macrossociologia, mas da teoria da ação? Seja como for, uma enchente de novos (e não tão novos) teóricos emergiu na vanguarda da sociologia, ganhando visibilidade suficiente para justificar que se fale em uma constelação transnacional na teoria da ação. As principais estrelas no firmamento são bem conhecidas – quem ainda não ouviu falar de Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Axel Honneth, Hans Joas, Margaret Archer, Jeffrey Alexander, Randall Collins, Bruno Latour, François Dubet, Nathalie Heinich, Bernard Lahire ou Alain Caillé? Não obstante, a despeito de aparições ocasionais, a constelação como tal ainda está por ser devidamente reconhecida.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada em 2009 no Encontro Anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs) em Caxambu (MG). O ensaio prolonga, no papel, as conversas que mantenho em curso com Margaret Archer e Bernard Lahire.

<sup>2</sup> O adjetivo “durksoniano” foi cunhado pelo jovem Zygmunt Bauman (1976, p. 24 passim) para referir-se à síntese funcionalista entre Durkheim e Parsons que dominou a sociologia do pós-guerra.

Pelo uso seletivo da técnica escolástica do “ensaio de comparação e contraste” (que professores frequentemente infligem aos seus alunos), buscarei articular suas respectivas teorias e reorganizá-las de modo tal que apontem na direção de uma teoria crítica da sociedade fundada sobre a ação.<sup>3</sup> Pressupondo que todas compartilham um espaço comum de argumentação, explorarei convergências e divergências entre as teorias, não para enfraquecê-las, mas na esperança de que a descoberta de seus ângulos ocultos ajude a fortalecê-las. Outras articulações entre as teorias são, sem dúvida, possíveis. Elas podem ser organizadas em uma sequência diferente e integradas em um quadro de referência distinto. A articulação que apresentarei é largamente inspirada pelo desejo de combinar o realismo crítico britânico, o pragmatismo francês e a teoria crítica alemã em uma nova síntese.

#### SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA

Os autores selecionados pertencem a diferentes tradições. Colocando-os juntos em um único retrato, pode-se facilmente detectar “semelhanças de família” (a boca, o nariz, os olhos). Isto não é surpreendente. Todos foram profundamente influenciados pela sociologia crítica de Pierre Bourdieu: Boltanski pertencia ao círculo íntimo do laboratório de Bourdieu e publicou bastante em *Actes de la recherche en sciences sociales* até romper com seu padrão no início dos anos 80; Thévenot era mais periférico, mas seu trabalho sobre estatísticas, assim como o estudo de Boltanski sobre os “executivos”, foi claramente influenciado pelas reflexões construtivistas de Bourdieu sobre categorias e classificações;<sup>4</sup> os primeiros trabalhos de Axel Honneth sobre o reconhecimento podem ser compreendidos como uma tentativa de trazer o *habitus* popular e a dimensão infradiscursiva à discussão habermasiana;<sup>5</sup> Margaret Archer trabalhou com Bourdieu em

Paris nos anos 1980 e, ainda que o tenha criticado ao longo de três décadas, foi sempre bem mais leniente com ele do que com Giddens;<sup>6</sup> ainda que Bernard Lahire pertença à geração seguinte e desarticule sistematicamente as categorias de Bourdieu a partir do interior, por assim dizer, sua sociologia disposicional é tão bourdieusiana de cima a baixo que ele bem poderia ser considerado o sucessor heterodoxo do mestre (sendo Loïc Wacquant o sucessor oficial).<sup>7</sup>

Porém, como a maior parte das famílias, esta também é disfuncional. Tal qual em *Totem e tabu*, todos os membros da horda agem em uníssono quando se trata de matar o pai. No entanto, logo que conseguem estabelecer uma posição, procuram reclamar para si próprios o manto paterno, perseguindo uma agenda pós-bourdiesiana (Lahire, Archer), antibourdiesiana (Boltanski & Thévenot) ou, alternativamente, um pouco das duas (Boltanski, Thévenot). Os presumidos sucessores avançam suas próprias posições não apenas com referência direta ao pai, mas também, e frequentemente, por meio de comparações e competições internas alimentadas pelo narcisismo das pequenas diferenças. Na França, onde a competição é mais ferrenha, as disputas de família podem degenerar até mesmo em guerras abertas. Todos estão cientes uns dos outros (ainda que Honneth possa nunca ter ouvido falar de Lahire), e alguns escreveram extensamente sobre os trabalhos dos outros.<sup>8</sup> Os contatos podem ser amigáveis (Honneth e Boltanski), tensos (Thévenot e Boltanski) ou mesmo abertamente hostis (Lahire e Thévenot).

O encontro com Bourdieu foi decisivo para todos. O trabalho dele é o ponto de partida para os seus trabalhos – como em um êxodo, o ponto de onde partem é o ponto do qual fogem. Todos aqueles que trilham seu caminho pela *Bourdiesiana* sabem que a agência (compreendida,

3 Para uma visão mais sistêmica da comparação entre teorias, que evita habilmente os terrores do debate agência/estrutura ao trazer à baila “observações de segunda ordem” sobre o modo de teorização (o “como” ao invés do “quê”), ver Nassehi (2004).

4 Foi apenas recentemente que Boltanski (2009) e Thévenot (2011) buscaram reconectar sua sociologia da crítica à sociologia crítica. Em um texto apostado à republicação do longo artigo que Bourdieu e Boltanski escreveram juntos, em 1976, sobre a produção da ideologia dominante, Boltanski (2008) oferece um relato em primeira pessoa da ebulição que marcou os primeiros dias do “*labo de Bourdieu*”.

5 Honneth escreveu sobre Bourdieu, criticando a veia utilitária em sua sociologia da cultura (HONNETH, 1990, p. 156-181), e também o entrevistou (BOURDIEU et al, 1986). Seu artigo

sobre o sofrimento moral e as feridas ocultas de classe (HONNETH, 2010, p. 131-157) possui um claro débito em relação a Bourdieu.

6 Dos três artigos (ARCHER, 1983, 1993, 2010), o último é o mais crítico. Em vez de corrigir o conceito de *habitus*, ela propõe que simplesmente passemos ao largo dele.

7 Começando com a edição de uma notável coleção de artigos sobre o trabalho de Bourdieu (LAHIRE, 1999), a obra de Lahire pode ser considerada, como veremos mais tarde, uma tentativa sistemática de atualizar e reescrever alguns dos livros mais famosos do mestre.

8 Honneth escreveu sobre Boltanski e Thévenot (HONNETH, 2010), Thévenot sobre Honneth (THÉVENOT, 2007) e Lahire (Idem, 2006, p. 233-236), e Lahire sobre Boltanski e Thévenot (LAHIRE, 2002, p. 10-18).

com Giddens, como a “capacidade de agir de outro modo”), ou melhor, a falta dela, é o que transforma sua sociologia crítica em uma máquina de reprodução.<sup>9</sup> A elaboração de uma sociologia reflexiva por Bourdieu não deveria esconder o fato de que quase não há reflexividade no seu sistema. Em sua sociologia crítica, o único agente reflexivo é o sociólogo! A não ser que se assuma que o sociólogo pode mudar o mundo, a questão de como a reflexividade do sociólogo pode ser transmitida aos atores permanece um tanto misteriosa (dada a dificuldade da prosa). Seus atores não são sujeitos; são agentes como que hipnotizados para a ação.

A reflexividade é o calcanhar de Aquiles da praxiologia estruturalista.<sup>10</sup> Para Bourdieu, a reflexividade surge somente quando há um lapso temporal entre as condições estruturais da ação (em T<sub>1</sub>) e as práticas que as reproduzem (em T<sub>2</sub>). Mesmo se considerássemos o chamado “efeito de histerese” como uma constante que produz mudança por meio da fricção, estaríamos ainda atados a um modelo tradicional de inércia que deriva diretamente da física. Para superar o viés estático, devemos esgarçar radicalmente o sistema e abandonar a tese da “cumplicidade ontológica” entre o campo e o *habitus*. Se se pretende evitar que o *habitus* torne-se uma mera extensão do campo ao corpo e à alma, com o campo “sobredeterminando” estruturalmente o *habitus* através de uma rigorosa delimitação do âmbito de ações possíveis, deve-se desconectar o *habitus* do campo e trazer os atores de volta ao centro do palco. É exatamente o que, de um modo ou de outro, todos os nossos autores fazem. Entre o *habitus* e o campo, Archer insere as conversações internas como uma mediação que confere à reflexividade seu peso devido. Sem jamais abandonar a perspectiva disposicional, Lahire (2001, p. 121-167) introduz a reflexividade no próprio *habitus*. Através de uma análise de práticas domésticas de escrita, ele se concentra sobre hábitos mundanos de reflexividade, como quando as pessoas escrevem listas para lembrar a si próprias do que têm de comprar no supermercado ou planejam antecipadamente a rota que seguirão em suas viagens. Boltanski e Thévenot eliminam completamente o campo e o *habitus* para

concentrarem-se em pequenas faixas de ação. Torcendo o bastão para o outro lado, sua investigação de práticas situadas de denúncia tende a eliminar da cena a história e o poder. Dando continuidade à tradição da teoria crítica, Honneth confere voz aos sentimentos difusos de sofrimento que clamam por reparação e dão combustível aos movimentos sociais.

Nossos autores não apenas desconectam o *habitus* do campo, considerando o último como um mero pano de fundo das práticas a que dão destaque. Interessantemente, para além e contra o monismo de Bourdieu, eles também adotam uma posição pluralista. O pluralismo é o Cavalo de Troia da sociologia crítica que permite romper o modelo fechado da reprodução; conseqüentemente, a estranha combinação bourdieusiana entre ação tradicional e ação estratégica aparece apenas como uma possibilidade entre outras. Mas, se o pluralismo abre novas perspectivas acerca do alcance e dos tipos de ação, deve-se ser justo com Bourdieu e admitir que uma atitude pluralista já estava presente em sua insistência sobre a necessidade de mapear cuidadosamente o espaço de possibilidades. Esse gesto estruturalista está certamente por trás da enumeração das Cidades por Boltanski e Thévenot, bem como da distinção subsequente que Thévenot estabeleceu entre diferentes regimes de engajamento. Também está em operação nos diferentes modos de reflexividade de Archer. Lahire partilha dessa orientação, mas, trabalhando numa escala de análise diferente, projeta com precisão a multiplicidade de posições do campo nas próprias disposições dos atores. A distinção de Honneth entre três diferentes ordens de reconhecimento encontra suas origens nos debates entre liberalismo, comunitarismo e ética do cuidado na filosofia moral, mas se harmoniza bem com o pluralismo dos demais.<sup>11</sup>

9 Como Giddens, Bourdieu liga a agência ao poder, mas ele sempre entende o último como dominação, não como capacidade.

10 Uma crítica do tipo “Calcanhar de Aquiles” é um subtipo da crítica imanente: “Uma ‘crítica Calcanhar de Aquiles’ localiza o ponto cego de uma teoria, caracteristicamente no que parece ser o seu ponto mais forte. Uma série de críticas ‘Calcanhar de Aquiles’ constitui uma fenomenologia dialética” (BHASKAR, 1993, p. 396).

11 Porém, verdade seja dita: mesmo que nossos autores sejam todos pluralistas, nem sempre é fácil comparar suas categorias; tabelas de correspondência tornam-se rapidamente desajeitadas e de difícil manejo, repletas de observações e ressalvas qualificadoras, que omitirei na classificação mais grosseira que se segue:

BOLTANSKI & THÉVENOT	ARCHER	HONNETH
(Cidades)	(Modos de Reflexividade)	(Esferas de Reconhecimento)
Doméstica	Comunicativo	Amor
Inspirada		
Renome		
Cívica	Autônomo	Direito
Industrial		
Comercial		
Por projeto	Meta	Solidariedade



Ainda que os autores pertençam à mesma família, a família da sociologia crítica, eles não pertencem à mesma tradição. Na Europa, as diferenças nacionais ainda importam. Os trabalhos de Habermas, Bourdieu e Giddens epitomizam as diferentes “estruturas de sensibilidade” das principais tradições europeias nas ciências sociais. O que é considerado sociologia em uma tradição é descartado como filosofia ou história das ideias em outra. A França é especialmente restritiva em sua concepção da disciplina. Os adversários frequentemente criticam uns aos outros por não fazerem sociologia propriamente dita ou um bom trabalho de campo. Ainda que as linhas de comunicação entre as tradições nacionais estejam abertas, a filosofia social alemã, a teoria social britânica e a teoria sociológica francesa possuem diferentes ênfases e estilos de pensamento. A *Gesellschaftstheorie* alemã busca desenvolver uma teoria geral da sociedade fundindo análise metateórica, construção teórica e diagnóstico social (HABERMAS, 1991, p. 184-204). Ela não apenas inclui questões consideradas filosóficas em outras tradições, mas também incorpora questões de disciplinas vizinhas (ciência política, direito, economia). A teoria social britânica é menos sistemática em suas pretensões e mais analítica na sua abordagem. Mais propensa a novidades e modas (especialmente quando vêm do outro lado do Atlântico), ela opera, em ampla medida, através do comentário, degenerando comumente em “sociosofologia” (*sociosophologia*) – uma espécie de fala arcana e esotérica sobre as posições de Durkheim, Habermas ou Giddens sobre “o problema da ordem social”, “agência e estrutura” ou “emergência e redução”. A disciplina, caso disciplina seja, “perambula um tanto estranhamente entre teoria sociológica, epistemologia e filosofia continental” (OSBORNE, 1998, p. 179). Como o nome já indica, a teoria sociológica francesa é mais estritamente disciplinar do que a filosofia social alemã e a teoria social britânica. Reforçada pelas tiradas de Bourdieu contra a sociologia de gabinete dos “idealistas sem ideias” e dos “materialistas sem material”, a tradição durkheimiana não permite a indulgência da construção teórica na ausência de pesquisa empírica sólida. As sínteses teóricas não devem vir no início da pesquisa, mas no seu fim, como uma espécie de retorno sistemático e sistematizante ao trabalho de campo (ou ao fim de uma carreira).

Quando sociólogos europeus começam a teorizar, eles rumam para a filosofia. Enquanto os alemães estão mais preocupados com assuntos

morais, os franceses tendem a assumir uma posição política mais estridente. Mais sóbrios e fleumáticos, os britânicos dão prioridade a questões epistemológicas. Passando ao largo de debates epistemológicos, as fundamentações ontológicas dos teóricos franceses e alemães não são das mais sólidas. Espontaneamente, eles tendem a se afastar do realismo e tender para o nominalismo, adotando posições convencionalistas e construtivistas. Inversamente, as fundações morais do realismo crítico permanecem subdesenvolvidas, ainda que não haja dúvida de que Archer, como os outros autores em nossa amostra, possua fortes inclinações humanistas.<sup>12</sup> Embora Lahire não tenha problema com a política, ele tende a evitar tanto questões epistemológicas quanto morais; para ele, estas fazem sentido apenas na medida em que possuem implicações para a pesquisa. Todos os nossos autores, com a exceção de Axel Honneth, fizeram pesquisa empírica.<sup>13</sup> Eles claramente favorecem métodos qualitativos, privilegiando entrevistas (Archer, Lahire) e observação participante (Boltanski, Thévenot) em detrimento de estatísticas.

Estas diferenças de ênfase explicam porque nossos autores, embora pertençam à família da sociologia crítica pós-bourdieuiana, compreendem a noção de crítica de diferentes modos.<sup>14</sup> Como sucessor de Habermas e diretor do famoso Institut für Sozialforschung em Frankfurt, Honneth dá continuidade à tradição da teoria crítica. Mais explicitamente do que Habermas, que se distanciou crescentemente dos seus predecessores conforme o tempo passou, Honneth busca restabelecer a conexão com a primeira geração da Escola de Frankfurt. É verdade

12 Todos são humanistas, mas nem todos respondem a um chamado divino. Enquanto o humanismo de Archer e Boltanski possui ressonâncias religiosas, Honneth não tem ouvidos para a religião. O humanismo de Lahire é estritamente metodológico, enquanto a insistência de Thévenot sobre as práticas vem em detrimento da ação e “descentra” o sujeito humano.

13 Em determinado momento, Honneth planejou fazer uma pesquisa sobre o tema do reconhecimento na linha de *Habits of the Heart*, do sociólogo estadunidense Robert Bellah. No entanto, devido a restrições burocráticas (filósofos não recebem dinheiro para trabalho de campo), o plano não se materializou.

14 A noção de crítica foi agora superampliada a ponto de tornar-se um mero selo de autofiliação. Quem, hoje em dia, com a exceção notável de Nathalie Heinich (1998), não pretende velejar sob a bandeira da crítica? Bourdieusianos, bhaskarianos, foucaultianos, habermasianos (sem falar em pós-modernos, pós-estruturalistas e pós-colonialistas de todos os tipos) afirmam sua aliança à tradição crítica e se engajam na crítica social. Cansado da hipercrítica e da violência das denúncias, eu, por minha parte, pretendo abandonar o barco e defender algo mais próximo de um “realismo metacrítico” (VANDENBERGHE, no prelo).

que Margaret Archer não tem muita simpatia pela tradição alemã da teoria crítica (tampouco pela desconstrução e pelo pós-estruturalismo), mas, como a principal representante do realismo crítico na sociologia, ela não deixa de possuir uma forte conexão com a versão mais analítica da dialética que caracteriza os primeiros trabalhos de Bhaskar. A ruptura de Boltanski e Thévenot com Bourdieu foi, primeiramente e antes de tudo, uma ruptura teórica e metodológica, não política. Graças à sua amizade com Honneth, que, na condição de ocupante da “Cátedra Adorno”, o convidou para ministrar uma série de palestras em Frankfurt, Boltanski reconectou a sociologia pragmática à teoria crítica e desenvolveu explicitamente sua própria versão de sociologia crítica (BOLTANSKI, 2009, ver também BOLTANSKI; HONNETH, 2009). O compromisso de Thévenot com a teoria crítica é mais acadêmico, ou mais literário, do que visceral (THÉVENOT, 2005). Tanto Boltanski quanto Thévenot substituíram a ética do discurso de Habermas pela filosofia moral de Ricoeur. Oriundo de um meio mais popular, Lahire sente a violência do mundo social na sua própria pele e, como Bourdieu, sublima sua indignação moral em violência teórica.

Através de uma investigação comparativa mais detalhada de Lahire, Archer, Boltanski & Thévenot e Honneth, poderíamos transformar a “lei da lucidez e cegueira cruzadas” (A vê o que B e C não podem ver, mas “não pode ver o que não pode ver”, para utilizar uma fórmula luminosa de Luhmann) em um estratagema heurístico para a construção teórica. Com vistas à comparação, os teóricos poderiam ser arranjados em pares, e procederíamos de uma teoria da ação (Lahire e Archer), via uma teoria da interação (Boltanski e Thévenot), para uma teoria crítica da sociedade (Honneth). Nosso primeiro par seria formado por Bernard Lahire e Margaret Archer. Ambos pretendem compreender o curso de vida de indivíduos e operam na junção entre sociologia e psicologia. Enquanto Lahire assume uma posição mais determinista, Archer acentua o poder da reflexão pessoal e acredita que a liberdade não é apenas possível, mas real. Através de uma articulação mútua entre os programas disposicional e reflexivo na sociologia, poder-se-ia inserir a socialização na conversação interna de Archer e a filosofia moral no sociologismo de Lahire (como farei na Parte II deste livro).

Em seguida, passaríamos à sociologia pragmática. Colocando Boltanski & Thévenot em diálogo com Lahire e Archer, não apenas traríamos de volta o sujeito e sua biografia à teoria das práticas situadas formulada pelos primeiros, a qual faz abstração da história (pessoal e social, individual e coletiva), mas também, de modo complementar, introduziríamos os contextos e coações situacionais nas teorias da ação de Archer e Lahire. O principal ímpeto da comparação triádica diz respeito, entretanto, a Archer, Boltanski e Thévenot. Por meio da interarticulação teórica, exploraríamos as complementaridades concomitantes entre a crítica e as conversações privadas. Argumentaríamos que há sinergia positiva entre os fóruns públicos e privados, o externo e o interno, a inter e a intrasubjetividade. Na terceira e última manobra, mostraríamos como a análise construtivista dos casos públicos se encontra naturalmente com as lutas por reconhecimento de Honneth. Nesse ponto, encontramos a crítica positiva a *De la justification* por Honneth e o confrontamos com algumas questões, concernentes à construção teórica, que sua crítica à sociologia pragmática levanta não apenas para Boltanski e Thévenot, mas também para seu próprio projeto. Esta trajetória de reflexão terá de ficar, entretanto, para outro momento.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCHER, Margaret. Process without System. *Archives européennes de sociologie*, n. 24, p. 196-121, 1983.
- \_\_\_\_\_. Bourdieu's Theory of Cultural Reproduction: French or Universal?. *French Cultural Studies*, n. 4, p. 225-240, 1993.
- \_\_\_\_\_. Routine, Reflexivity, and Realism. *Sociological Theory*, n. 28, p. 272-303, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*. London: RKP, 1976.
- BHASKAR, Roy. *Dialectics: The Pulse of Freedom*. London: Verso, 1993.
- BOLTANSKI, Luc. *Rendre la réalité inacceptable: A propos de 'La production de l'idéologie dominante'*. Paris: Editions Démopolis, 2008.
- \_\_\_\_\_. *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2009.
- BOLTANSKI, Luc; HONNETH, Axel. Soziologie der Kritik order Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. In JAEGLI, R.; WESCHE, T. (Ed.). *Was ist Kritik?*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2009. p. 81-114.

BOURDIEU, Pierre. et al. Der Kampf um die symbolische Ordnung: Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs. *Ästhetik und Kommunikation*, n. 61/62, p. 142-165, 1986.

BOURDIEU, Pierre; BOLTANSKI, L. *La production de l'idéologie dominante*. Paris: Editions Démopolis, 2008.

DUBET, François. *Le travail des sociétés*. Paris : Seuil, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Texte und Kontexte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.

HONNETH, Axel. *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990.

\_\_\_\_\_. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2010.

LAHIRE, Bernard. *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et critiques*. Paris: La Découverte, 1999.

\_\_\_\_\_. *L'homme pluriel: Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan, 2001.

\_\_\_\_\_. *Portraits sociologiques: Dispositions et variations individuelles*. Paris: Nathan, 2002.

OSBORNE, Thomas. *Aspect of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*. London: UCL, 1998.

NASSEHI, Armin. Sozialer Sinn. In: NASSEHI, A.; NOLLMANN, G. (Ed.). *Bourdieu und Luhmann: Ein Theorienvergleich*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004. p. 155-188.

THÉVENOT, Laurent. The Two Bodies of May 1968: In common, In Person. In: SICA, A.; TURNER, S. (Ed.). *The Disobedient Generation: Social Theorists and the Sixties*. Chicago: Chicago University Press, 2005. p. 252-271.

\_\_\_\_\_. *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement*. Paris: La Découverte, 2006.

\_\_\_\_\_. Powers and Oppressions viewed from the Sociology of Engagements in Comparison with Bourdieu's and Dewey's Critical Approaches of Practical Activities. *Irish Journal of Sociology*, v. 19, n. 1, p. 35-67, 2011.

VANDENBERGHE, Frédéric. *What's Critical about Critical Realism? Essays in Realist Social Theory*. London: Routledge, 2014.

## PARTE I

*Bernard Lahire*

A sociologia em escala individual

# O homem plural ou a sociologia em escala individual

*Bernard Lahire*

*Tradução: Priscila Azevedo*

## DA UNICIDADE À PLURALIDADE

As ciências sociais (sociologia, história e antropologia) viveram muito tempo com uma visão homogeneizadora do homem em sociedade. Pesquisar *sua* visão do mundo, *sua* relação com o mundo ou “a fórmula geradora de suas práticas” (*habitus*) é ainda hoje considerado um procedimento evidente. Mesmo quando se admite a multiplicidade de saberes e conhecimentos incorporados, de experiências vividas ou de “papéis” interiorizados pelo ator (repertório de papéis, reserva de conhecimentos disponíveis...), os pesquisadores frequentemente pressupõem que, por trás desta multiplicidade, uma unidade fundamental (um “eu” coerente e unificado) ainda está em operação.

Tal pressuposto é reforçado pelo fato de que os pesquisadores, especialistas em determinado domínio (educação, cultura, família, cidade, política...), observam muito (demasiado) frequentemente os atores sobre apenas uma cena, em um só contexto (um só domínio de prática, uma única esfera de atividade) e disto deduzem “disposições”, “culturas”, “mentalidades”, “visões de mundo” etc. gerais, sem se questionar se esses mesmos atores conduziram-se do mesmo modo em outras circunstâncias, em outros contextos. Se não fossem rápido demais na tarefa, tais

pesquisadores seriam forçados a mais modéstia interpretativa reconhecendo que o que foi constituído em um contexto só vale *a priori* neste único contexto.

Em uma obra que defende filosoficamente a ideia de sistema de disposições coerente e homogêneo, Emmanuel Bourdieu (1998) utiliza o exemplo do célebre trabalho de Erwin Panofsky sobre Galileu (1992), evidenciando que “os múltiplos investimentos intelectuais” do grande físico “não se reduzem a uma justaposição de atividades separadas e formam, ao contrário, um sistema de práticas homólogas” (BOURDIEU, E., op. cit., p. 7). A fórmula geradora das práticas eruditas do físico é assim designada por Panofsky: “purismo crítico”. E. Bourdieu conclui então que “através da ideia de ‘purismo crítico’, Panofsky apreende a propriedade fundamental em função da qual se organiza todo o comportamento do grande físico, conferindo-lhe sua coerência e seu ‘estilo próprio.’” (Ibid., p. 8).

No entanto, Panofsky não diz exatamente que o “estilo” próprio de “Galileu” se condensa nessa fórmula disposicional (“purismo crítico”). Ele não fala de “todo o comportamento” de Galileu, mas do comportamento erudito do Galileu-físico. A diferença é enorme. Poderia este “purismo crítico” constituir a disposição social geral que daria conta dos comportamentos domésticos, amicais, amorosos, alimentares, indumentários...? Difícil imaginá-lo.

Do mesmo modo, quando se evoca o *habitus* literário de um romancista como Flaubert (cf. BOURDIEU, P., 1992), podemos nos questionar em que medida este último importa o mesmo sistema de disposições para toda uma série de situações sociais extraliterárias. O conjunto de seus comportamentos sociais – qualquer que seja o domínio considerado – seria redutível a esse sistema? A observação dos comportamentos reais mostra que tal pressuposto está longe de ser evidente e de se confirmar.

O objetivo não é solucionar de uma vez por todas, *a priori*, a questão da unicidade ou da pluralidade do ator (certas sociologias pós-modernas, ao contrário, parecem de fato se deleitar com a ideia de dispersão, de ruptura, de fragmentação ou de disseminação infinita do ator), mas de questionar quais são as condições sócio-históricas que tornam possível a produção de um ator plural ou de um ator caracterizado por uma profunda unicidade. Não se trata de teorizar de maneira geral e universal,

como se os atores, em todos os tempos e em todos os lugares, devessem corresponder a tal ou qual modelo de ator, mas de tratar a questão da unicidade ou da pluralidade do ator historicamente (ou empiricamente).

#### UM HOMEM PLURAL:

#### EFEITO DE ESCALA OU EFEITO DE SOCIEDADE?

Podemos questionar em que medida o homem nos aparece doravante plural. Seria mais por razões históricas ligadas às condições de sua socialização ou mais por razões científicas? A resposta é, de fato, duplamente positiva. Por um lado, o interesse pela constituição social do indivíduo, *em escala individual*, força ver heterogeneidade onde se poderia pressupor homogeneidade. Por outro lado, o mundo social tal como ele é força cada vez mais a adotar este novo olhar.

Questão de escala e de olhar científico, antes de tudo. Progressivamente, sem que se tratasse de uma vontade declarada ou de um programa de pesquisa intencionalmente visado, as ciências sociais se interessaram tanto pelos indivíduos socializados enquanto tal quanto pelos grupos sociais, estruturas sociais, contextos ou interações. Quando as noções (e as realidades às quais se referem) de “mentalidade”, de “visão de mundo”, de “estruturas cognitivas” ou “mentais”, de “esquemas”, de “disposições” (ou de “*habitus*”) não estavam no cerne do estudo e serviam apenas de conectores necessários para dar conta das práticas evocando a socialização passada incorporada, estes modelos teóricos podiam parecer satisfatórios. O *habitus*, a mentalidade, a visão de mundo etc., podiam então perfeitamente ser tanto de grupo ou de classe como individual. Isso não colocava nenhum problema particular, pois não se prestava uma atenção específica e a teoria não se propunha de fato a estudar empiricamente tais realidades. Isso bastava à profissão de sociólogo e sem dúvida basta ainda hoje a uma grande parte de pesquisadores.

O deslocamento científico da escala de análise dos grupos, instituições etc., àquela dos atores singulares, se deu progressivamente e imperceptivelmente; foi sem sentir que mudamos de foco, de escala de contextualização e tudo então se tornou diferente. Do estatuto de “caso ilustrativo” para exemplificar análises da cultura de uma época, de um grupo, de uma classe ou de uma categoria, passamos ao estudo do caso

singular *enquanto tal*. Desde então, o caso ilustrativo aparece como caricatural aos olhos daqueles que não consideram mais o indivíduo apenas como o representante de uma instituição, de uma época, de um grupo etc., mas como o produto complexo e singular de experiências socializadoras múltiplas. É a apreensão do singular que força a perceber a pluralidade: *o singular é necessariamente plural*.

Questão de condição do mundo social, em seguida. Para que possamos estar diante de um ator portador de um sistema de disposições homogêneas e coerentes, são necessárias condições sociais totalmente particulares que nem sempre estão reunidas e que não se encontram senão excepcionalmente em nossas sociedades diferenciadas.

Émile Durkheim, que utilizava a noção de *habitus* no sentido de uma relação com o mundo bastante coerente e durável, evocava o conceito a propósito de duas situações históricas particulares: as “sociedades tradicionais” e o “regime de internato”.

Sem dúvida, não foi por acaso que Pierre Bourdieu reatualizou a noção de *habitus* para apreender justamente o funcionamento de uma sociedade tradicional, parcamente diferenciada, a saber, a sociedade Cabila. Devido ao fato da grande homogeneidade, da grande coerência e da grande estabilidade das condições materiais-culturais de existência e dos princípios de socialização resultantes, os atores moldados por tais sociedades são dotados de um conjunto de disposições particularmente homogêneo e coerente.

O internato, pensionato mais escola, onde o aluno fica enclausurado, constitui uma verdadeira instituição total no sentido de Goffman (1968). Modelo reduzido de comunidade indiferenciada, tal instituição deve, entretanto, sua originalidade e excepcionalidade ao fato de viver inserida numa sociedade fortemente diferenciada. Assim como as sociedades tradicionais, ela se caracteriza por um número restrito de atores e pela interação frequente destes mesmos atores em todos os domínios da existência, domínios que, do lado de fora, são vividos mais frequentemente em lugares e com atores diferentes (em nossas atividades profissionais, lúdicas, familiares, esportivas, religiosas... somos habitualmente levados a conviver com atores e lugares diferenciados). Ao contrário, tal instituição deve lutar contra os contatos possíveis de seus atores com o mundo exterior (e seus valores exógenos), ainda que compreenda duas

grandes categorias de atores: aqueles que organizam a instituição e aqueles que se submetem ao programa de socialização. A instituição total é, portanto, um mundo que se apresenta como “total” e único no âmbito de uma sociedade diferenciada.

Quantas diferenças existem entre, de um lado, as sociedades tradicionais demograficamente reduzidas, com forte interconhecimento, onde um pode exercer controle sobre o outro, onde a divisão do trabalho e a diferenciação das funções sociais e das esferas de atividades são pouco avançadas (é impossível, de fato, distinguir as esferas de atividade econômica, política, jurídica, religiosa, moral, científica, filosófica... separadas nitidamente umas das outras), onde a estabilidade das condições às quais os atores são submetidos ao longo de suas vidas é máxima e onde não se encontra senão poucos modelos de socialização diferentes, concorrentes e contraditórios; e, de outro lado, as sociedades contemporâneas incomparavelmente maiores tanto do ponto de vista espacial como do ponto de vista demográfico, com forte diferenciação das esferas de atividades, das instituições, das condições de existência, dos produtos culturais e dos modelos de socialização e com menor estabilidade das condições de socialização? Entre a família, a creche ou a babá, a escola, os grupos de pares, as múltiplas instituições culturais, as mídias etc., que são amiúde levadas a frequentar, as crianças de nossas formações sociais são cada vez mais confrontadas a situações heterogêneas, concorrentes e às vezes contraditórias umas com as outras do ponto de vista dos princípios de socialização que desenvolvem.

A coerência de hábitos ou esquemas de ação (esquemas sensório-motores, esquemas de percepção, de apreciação, de avaliação...) que cada ator pode ter interiorizado depende, portanto, da coerência dos princípios de socialização aos quais ele foi submetido. Desde que um ator é colocado, simultaneamente ou sucessivamente, no seio de uma pluralidade de contextos sociais não homogêneos, e às vezes contraditórios, estamos diante de um ator com um estoque de disposições, de hábitos ou de capacidades não homogêneo, não unificado e com práticas consequentemente heterogêneas (e mesmo contraditórias), que variam segundo o contexto social no qual ele se desenvolverá.

Ao invés de considerar a coerência e a homogeneidade das disposições de cada ator individual como a situação modal, como a mais

frequentemente observável numa sociedade diferenciada, é sem dúvida preferível pensar que esta situação é a mais improvável, a mais excepcional e que é bem mais comum observar os atores individuais menos unificados e portadores de hábitos (de esquemas de ação) heterogêneos e, em certos casos, opostos e contraditórios.

#### PLURALIDADE DE CONTEXTOS, PLURALIDADE DE HÁBITOS

Certamente, sabemos que os momentos da vida de um ser humano onde se constituem seus diferentes hábitos, seus diferentes repertórios de hábitos, não são todos equivalentes. Basicamente, separamos, sobretudo, o período de socialização “primária” (essencialmente familiar) de todos aqueles subsequentes que chamamos de socializações “secundárias” (escola, grupo de pares, trabalho etc.). Se essa distinção é importante porque lembra que, nos primeiros momentos da socialização, a criança incorpora uma série de experiências sociais a partir da intensa dependência socioafetiva com relação aos adultos que a cercam, por outro lado, ela induz a representar o percurso individual como uma passagem do homogêneo (o subuniverso familiar que constitui as estruturas mentais mais fundamentais) ao heterogêneo (os múltiplos subuniversos que frequenta um ator já constituído e que não é mais fundamentalmente modificado ou, em todo caso, não tão profundamente quanto em seu primeiro universo de referência). Ora, diferentes fatos empíricos vêm contrariar esse tipo de representação esquemática.

Antes de tudo, a homogeneidade do universo familiar é mais presuposta do que verdadeiramente demonstrada. Ainda que a heterogeneidade seja relativa ou que conduza a contradições-conflitos familiares mais exacerbados, ela está irredutivelmente sempre presente no seio da configuração familiar, a qual jamais configura uma instituição total perfeita (LAHIRE, 1995).

Porém, a sucessão ou a “sobreposição” primária-secundária é frequentemente questionada pela ação socializadora muito precoce (e, em certos casos, cada vez mais precoce) dos universos sociais diferentes do universo familiar ou dos atores estranhos ao universo familiar. Assim acontece com a experiência da babá (alguns dias ou algumas semanas após o nascimento), da creche (apenas alguns meses após o nascimento

da criança) ou da escola maternal (a partir da idade de dois anos). Ora, é impossível agir como se os programas de socialização implícitos nestes diferentes atores ou universos sociais fossem forçosamente e sistematicamente harmoniosos em relação ao universo familiar. Como não perceber que, colocada na creche muito cedo, a criança aprende desde os primeiros meses de sua vida que esperam dela coisas diferentes e que não a tratam da mesma maneira “aqui” e “lá”? Cabe então constatar que a experiência da pluralidade de mundos tem todas as chances, em nossas sociedades ultradiferenciadas, de ser precoce.

Enfim, as socializações secundárias, mesmo realizadas em condições socioafetivas diferentes, podem questionar profundamente e vir desafiar o monopólio familiar da socialização da criança e do adolescente. Os casos dos “desclassificados por cima”, daqueles que se costuma chamar de “trânsfugas de classe”, são um dos exemplos mais flagrantes.

#### MULTISSOCIALIZAÇÃO, MULTIDETERMINISMO E MAL-ESTAR INDIVIDUAL

Como portador de disposições (ou de hábitos) diferentes, o ator tem comportamentos que jamais são inteiramente previsíveis. É impossível prever a manifestação de um comportamento social do mesmo modo que se prevê a queda dos corpos a partir da lei universal da gravidade. Esta situação é o produto da combinação de dois elementos, a saber: de um lado, a impossibilidade de reduzir um contexto social a uma série limitada de parâmetros pertinentes, como no caso das experiências físicas ou químicas, e, de outro, a pluralidade interna dos atores cujo estoque de hábitos (de esquemas) é mais ou menos heterogêneo, composto de elementos mais ou menos contraditórios. É impossível prever com certeza o que, num contexto específico, vai “atuar” (“pesar”) sobre o ator e o que, dos múltiplos hábitos incorporados pelo ator, vai ser desencadeado em/por tal contexto. Consequentemente, somos demasiado *multissocializados* e *multideterminados* para ser conscientes de nossos determinismos.

Porém, é também porque cada um de nós é portador de uma multiplicidade de disposições que nem sempre encontram os contextos de atualização neste ou naquele momento da vida social, que podemos ter a impressão de viver um distanciamento pessoal com relação ao mundo

social. Sentimentos de solidão, de incompreensão, de frustração, são frutos desta (inevitável) distância entre o que o mundo social nos permite objetivamente “expressar” em dado momento e o que ele nos implantou no curso de nossa socialização passada. É porque somos portadores de disposições, de capacidades, de saberes e *savoir-faire* que devem por vezes viver duravelmente em estado de vigília por razões sociais objetivas, que podemos sentir um mal-estar, geralmente traduzido pela ilusão de que nosso “eu autêntico” (“pessoal” e, portanto, pensado como “não-social”) não encontraria seu lugar no espaço coercitivo da sociedade (assimilada como um conjunto de normas sociais estranhas à sua própria pessoa). Esta situação favorece o fortalecimento da ilusão da existência de um “foro íntimo” ou de um “eu íntimo” (autêntico) independente de todo quadro social, mesmo que seja o deslocamento ou a disjunção entre o que o social depositou em nós e o que nos oferece como possibilidade de realização de nossas disposições e capacidades diversas neste ou naquele momento o que está na origem de tal sentimento. Como bem observou Norbert Elias: “Desenvolvem-se nela (na criança) múltiplas aptidões que suas funções de adulto não lhe permitirão utilizar no contexto de dada estrutura, múltiplas inclinações que o adulto deverá reprimir” (ELIAS, 1991, p. 67).

Portanto, é porque o mundo social é diferenciado e porque somos portadores de disposições e capacidades plurais que podemos viver estas pequenas ou grandes preocupações que às vezes acabam oprimindo nossa existência. Certos incômodos nascem, de um lado, da multiplicidade de investimentos sociais possíveis (familiares, profissionais, amicais...) que podem se tornar, no fim das contas, incompatíveis; e de outro, da impossibilidade mais ou menos durável de atualizar uma parte destas disposições e capacidades incorporadas no curso de nossas trajetórias individuais.

Atendo-se à análise das dobras<sup>1</sup> mais singulares do social, a sociologia em escala individual ou *sociologia psicológica* (LAHIRE, 1998, p. 223-239), se inscreve, assim, na longa tradição sociológica que, de Émile Durkheim

a Norbert Elias, passando por Maurice Halbwachs, procura ligar cada vez com mais minúcia a economia psíquica aos quadros da vida social.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Emmanuel. *Savoir faire: contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*. Paris: Seuil, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Les Règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil, 1992.
- ÉLIAS, N. *La société des individus*. Paris: Fayard, 1991. p. 67.
- GOFFMAN, E. *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris: Minuit, 1968.
- LAHIRE, B. *Tableaux de familles: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*. Paris: Gallimard: Seuil, 1995. (Collection Hautes Études).
- \_\_\_\_\_. *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*. Paris: Éditions Nathan, 1998. p. 223-239. (Collection Essais & Recherches).
- PANOFKY, Erwin. *Galilée critique d'art*. Paris: Gallimard, 1992.

<sup>1</sup> N. do T.: A metáfora do social em estado “dobrado” ou “comprimido”, recorrentemente utilizada por Lahire, implica que cada indivíduo é, de alguma maneira, o somatório de disposições de pensamento, sentimento e ação que são produtos de suas experiências socializadoras múltiplas. No indivíduo, sintetizam-se ou se combatem, combinam-se ou se contradizem, elementos e dimensões de sua cultura. Desse modo, o mundo social não existe apenas externamente ao indivíduo, mas também internamente; isto é, no estado “dobrado” ou “comprimido”, sob a forma de combinações matizadas e concretas de propriedades contextuais e disposicionais.



## Bernard Lahire: contribuições e limites de uma sociologia em escala individual

*Cláudio Marques Martins Nogueira*

Em *Le Monde Pluriel*, Lahire argumenta que para além de sua fragmentação aparente – dada pela multiplicidade de escalas de análise, interesses de pesquisa, áreas de especialização – as ciências humanas e sociais compartilhariam uma ambição comum: compreender “por que os indivíduos agem como eles agem, pensam como eles pensam, sentem como eles sentem, etc.” (2012, p. 12). Segundo Lahire, para satisfazerem adequadamente a essa ambição, essas ciências deveriam, por um lado, investigar o patrimônio de competências e disposições acumulado pelos atores a partir de suas experiências passadas e, por outro, investigar o modo como esse patrimônio é reativado segundo as características dos diferentes contextos em que os atores agem no presente. Essa dupla empreitada científica, Lahire (p. 18) condensa na fórmula: “disposições ou competências + contexto = práticas”.<sup>1</sup>

Qualquer que seja o objeto específico investigado e a escala de análise adotada, caberia ao pesquisador considerar que os atores envolvidos possuem um patrimônio de disposições e competências incorporado a

---

<sup>1</sup> Como o próprio autor reconhece (2012, p. 40), essa fórmula é uma variação da equação proposta anteriormente por Bourdieu:  $[(habitus)(capital)] + campo = práticas$ . A substituição dos termos da fórmula original relaciona-se diretamente com as críticas de Lahire ao conceito de *habitus*, que discutiremos ainda neste texto, e com sua tese segundo a qual nem todos os contextos de ação correspondem à descrição bourdieusiana de campo.

partir da frequência a determinados contextos no passado e que esse patrimônio se manifesta de forma mais ou menos intensa segundo as exigências do contexto presente. No caso da sociologia em escala individual, proposta por Lahire, o desafio seria basicamente o de adequar a fórmula geral às especificidades da escala de análise escolhida. Seria necessário considerar que as disposições e competências de um indivíduo particular são constituídas a partir de múltiplas experiências socializadoras, mais ou menos intensas, precoces, sistemáticas e coerentes, vividas em contextos mais ou menos diversificados, e que os vários componentes desse patrimônio incorporado são mobilizados ou colocados em vigília segundo as características dos diferentes contextos atuais de ação.

O esforço central de Lahire é o de demonstrar que a realidade individual não pode ser deduzida diretamente das regularidades estabelecidas a partir de uma escala coletiva de análise. As categorias coletivas (classe, grupo, etnia, nação etc.) e as proposições que a elas se referem seriam simplificações da realidade, feitas por meio de procedimentos estatísticos (cálculos de médias e probabilidades) ou da construção de tipos ideais. O social em escala individual, em contraste, apresentaria uma complexidade muito maior. Cada indivíduo se distinguiria de maneira significativa de todos os demais, inclusive daqueles que compartilham com ele uma mesma categoria coletiva, em função de já ter vivido ou viver paralelamente um conjunto específico de experiências socializadoras e, assim, ter acumulado um conjunto relativamente diferenciado de disposições e competências. As ações de um mesmo indivíduo se diferenciariam, por sua vez, em função de cada contexto particular em que o ator atua, e, portanto, dos componentes específicos do seu patrimônio de competências e disposições mobilizado na situação. Todas essas diferenças interindividuais e intraindividuais, normalmente negligenciadas pela sociologia, poderiam e deveriam, na perspectiva de Lahire, ser sociologicamente investigadas.

O programa sociológico proposto por Lahire consiste, assim, antes de tudo, num convite a uma apreensão empiricamente mais detalhada da realidade individual. O valor desse projeto científico não se restringe, no entanto, ao conhecimento específico que ele pode gerar sobre as experiências passadas e os modos atuais de ação de indivíduos singulares. Sua maior contribuição talvez seja a de nos tornar epistemologicamente mais atentos em relação aos riscos de uma transposição mecânica, indevida e inadvertida de conhecimentos gerados em escala macrossocial

para o plano individual. Ao sublinhar a especificidade do plano individual e, portanto, sua irredutibilidade aos modelos macrossociológicos, Lahire produz simultaneamente uma crítica às generalizações apressadas feitas com base nesses modelos.

Se os méritos do programa sociológico de Lahire parecem inegáveis, seus limites também parecem bastante claros. Fundamentalmente, argumentar-se-á neste capítulo que, para além do detalhamento empírico proposto, falta ao projeto de Lahire uma teoria mais consistente sobre o modo como os indivíduos lidam com seu contexto, seja no passado ou no presente, incorporando ou rejeitando, em maior ou menor grau e de maneira consciente ou não, diferentes influências sociais. O ator é, na perspectiva do autor, basicamente, um suporte onde se armazenam, a partir das experiências de socialização, competências, hábitos ou disposições mais ou menos fortes que funcionam como esquemas de ação potenciais, passíveis de serem reativados conforme as características dos novos contextos de ação. Não há uma teoria geral sobre o funcionamento interno ou psíquico dos indivíduos e sobre o modo como esses interagem ativamente com seu ambiente de ação, aceitando ou resistindo às possíveis influências externas.<sup>2</sup> Qualquer teoria geral sobre a subjetividade humana é descartada em nome da defesa de uma análise empírica detalhada do patrimônio de disposições incorporado por indivíduos concretos e específicos e de seus contextos de ação. A única afirmação geral sobre a subjetividade humana é justamente a de que essa não tem uma lógica própria de funcionamento.<sup>3</sup> Qualquer reação individual é sempre explicada pelo contexto externo passado, que foi incorporado, e pelo contexto atual de ação. Os atores são impregnados pelas forças do contexto externo durante sua socialização e passam a reativar nas situações atuais, de maneira basicamente involuntária (LAHIRE, 2002c, p. 72), os esquemas por meio dos quais lidaram com suas experiências passadas.<sup>4</sup>

2 Críticas semelhantes ao trabalho de Lahire são feitas por Rochex (2000).

3 Nas palavras do autor (2002c, p. 198): “o ‘dentro’ ou o ‘interior’ (o mental, o cognitivo etc) é apenas um ‘fora’ ou um ‘exterior’ (formas de vidas sociais, instituições, grupos sociais, processos sociais etc.) dobrado”. E mais a frente: “o ‘interior’ não é outra coisa que o ‘exterior’ amassado ou dobrado e não tem nenhum primado ou anterioridade nem qualquer especificidade irreduzível. Para compreender o ‘interior’ só há uma solução: fazer o estudo mais exato, circunstanciado e mais sistemático possível do ‘exterior’”.

4 Mesmo a adoção de uma postura mais reflexiva por certos atores seria algo, basicamente, involuntário, fruto do encontro de uma disposição reflexiva, anteriormente incorporada, com um

Os limites da perspectiva de Lahire são evidenciados ao se considerar que as experiências de socialização não se definem a partir de um contexto externo fixo ao qual os indivíduos passivamente se submetem. Elas são construídas interativamente pelos atores envolvidos. O sujeito que está sendo socializado pode intensificar sua participação nessa experiência, ampliando seu tempo de exposição e o grau de seu investimento material e emocional na mesma, assim como normalmente pode, em alguma medida, buscar se afastar ou reduzir seu envolvimento com a mesma ao mínimo necessário. Até mesmo diante da escola, instituição de socialização sistemática, prolongada e relativamente precoce, é possível adotar atitudes de resistência, de recusa ou, mais comumente, de aceitação formal da imposição institucional, sem um envolvimento efetivo com o projeto de escolarização proposto. Não parece suficiente explicar essas variações na reação dos indivíduos a um mesmo contexto de socialização afirmando que essas expressam a reativação de esquemas de ação aprendidos em contextos anteriores. Não há dúvida de que os indivíduos mobilizam recursos do passado para interpretar e se orientarem nos contextos atuais. Mas isso explica apenas parte do que constitui suas ações. Mais do que isso, parece necessário, continuando no mesmo exemplo, entender porque para alguns alunos a escolarização faz sentido e se torna um foco de investimento intenso e de realização pessoal, enquanto para outros ela é um sacrifício contínuo, frente ao qual todas as estratégias de resistência ou mesmo de deserção parecem válidas. O sentido da ação individual, indicado pela intensidade e direção dos investimentos e pelas estratégias de resistência e evitamento, não parece compreensível como simples efeito da transferência de esquemas de ação passados para situações de ação análogas no presente. Parece-nos necessário acrescentar a esse esquema interpretativo uma teoria explícita sobre o funcionamento da subjetividade humana, sobre o que motiva os indivíduos a investirem ou a se afastarem de diferentes experiências sociais, a se sujeitarem ou resistirem às múltiplas e muitas vezes incoerentes e contraditórias tentativas de influência recebidas de seu ambiente externo.<sup>5</sup>

contexto propício à sua atualização.

5 A importância de se sustentar em sociologia uma teoria geral e explícita sobre a subjetividade ou, mais especificamente, sobre a motivação humana foi discutida de forma mais sistemática

Na primeira parte deste texto, faremos uma apresentação sintética do projeto de Lahire de uma sociologia empírica em escala individual, acentuando a riqueza do programa de pesquisa aberto pelo autor. Na segunda parte, discutiremos a recusa de Lahire ao problema teórico mais abstrato da articulação entre indivíduo e meio social. Serão considerados alguns limites ou riscos associados à abordagem do autor que parecem relacionados, justamente, à falta de um enfrentamento dessa problemática. Digamos que, mesmo rejeitado, o problema teórico da articulação entre indivíduo e meio externo persiste e deixa suas marcas.

#### LAHIRE E O PROGRAMA DE UMA SOCIOLOGIA EM ESCALA INDIVIDUAL

É bom começar uma discussão sobre a obra de Bernard Lahire afastando alguns possíveis mal entendidos. Apesar do autor ter chegado, provocativamente, a proclamar o programa de uma sociologia psicológica (1999a, 1999b), sua abordagem não se confunde de maneira alguma com aquela da psicologia.<sup>6</sup> O que ambas têm em comum é o fato de terem os indivíduos como objeto principal de suas análises. Como o próprio Lahire enfatiza, no entanto, não é o objeto e sim a abordagem que define a vinculação disciplinar de uma investigação. Seguindo esse critério, a abordagem de Lahire pode ser considerada estritamente, ou até radicalmente, sociológica. Ele toma, sem nenhuma reserva, as realidades individuais como sociais e socialmente produzidas. Segundo ele, a sociologia não precisa respeitosamente se limitar à realidade coletiva, reservando aos psicólogos a sociologicamente impenetrável caixa preta da subjetividade individual. Ao contrário, os aspectos mais singulares de uma realidade individual poderiam e deveriam ser analisados como fenômenos socialmente produzidos.<sup>7</sup>

em Nogueira (2004). Sobre diferentes concepções sociologicamente relevantes sobre motivação humana, ver Turner (1987).

6 Lahire (2013, p. 12) afirma que deixou de utilizar o termo sociologia psicológica, justamente, pelas expectativas equivocadas que o mesmo suscitava.

7 Lahire (2002a, 2002c, 2005, 2006, 2013) insiste que não existiria uma fronteira natural entre o social e o individual e, por decorrência, não existiriam objetos naturalmente reservados aos psicólogos. Não apenas os comportamentos mais explícitos, mas os pensamentos e emoções mais íntimos de um indivíduo poderiam ser analisados sociologicamente.

Partindo dessa defesa da possibilidade de tomar o indivíduo como objeto da sociologia, Lahire vem se dedicando, ao longo de sua obra, basicamente, a explicitar as especificidades da realidade individual e, em função dessas, a propor métodos de pesquisa voltados para a investigação de tal objeto. No que se refere às especificidades da realidade individual, o autor observa que o social se apresenta no plano individual de uma forma mais complexa, heterogênea, plural do que aquela em que é captado quando se investigam realidades coletivas (LAHIRE 1999a, 2002a, 2002c, 2003, 2006, 2013). Ao definir suas categorias coletivas de análise, a sociologia simplificaria a realidade. Ela se distanciaria metodologicamente das realidades individuais concretas e passaria a investigar o que é mais provável ou típico entre indivíduos de uma dada categoria social. Assim, é possível dizer que os membros de determinada classe social apresentam certos comportamentos típicos ou ainda que eles têm uma probabilidade específica de agir de determinada forma. O problema apontado por Lahire é que nenhum indivíduo concreto se reduz ao seu pertencimento a uma única coletividade, seja ela a família, a classe social, o grupo de *status*, a religião, ou qualquer outra. Assim, a realidade individual caracterizar-se-ia justamente pela combinação de múltiplas propriedades, mais ou menos coerentes, constituídas em função da participação do indivíduo, simultaneamente ou não, em diferentes universos sociais.<sup>8</sup>

Lahire não nega a pertinência e a importância do conhecimento macrossociológico da realidade social.<sup>9</sup> O que ele procura enfaticamente demonstrar é que não se pode reduzir as realidades individuais a simples manifestações de regras gerais, típicas ou probabilísticas, estabelecidas numa escala coletiva de análise. O fato de sabermos, por exemplo, que o nível de escolaridade dos pais está diretamente relacionado ao desempenho escolar dos filhos não nos permitiria deduzir que determinado adolescente, filho de pais altamente escolarizados, tem ou terá bom desempenho escolar. Se pretendermos compreender o comportamento de um

8 É justamente por reconhecer a heterogeneidade do passado incorporado individual que Lahire adota o termo “patrimônio de disposições”, em detrimento do conceito de *habitus*, associado em Bourdieu, predominantemente, à ideia de um sistema unificado e relativamente coerente de orientação das ações.

9 Ao contrário, ele tem insistido (2002c, 2012, 2013) sobre a legitimidade de se trabalhar em ciências sociais em diferentes escalas de análise e a partir de diferentes interesses de pesquisa.

adolescente específico, estaremos lidando com uma realidade muito mais complexa do que aquela normalmente desenhada pela sociologia da educação. Os pais são escolarizados, mas como foram suas trajetórias escolares, que relações cada um deles mantém com o conhecimento e que significados atribuem ao processo de escolarização? Como eles se relacionam com este filho? Quais outras pessoas mantêm laços significativos com o adolescente (irmãos, avós, vizinhos, amigos, empregados domésticos, outros parentes etc)? Como foi ao longo do tempo e como é atualmente organizado o cotidiano dessa família e do adolescente em particular? Qual o lugar da televisão, da internet, das práticas culturais, do lazer, dos esportes, dos namoros e da religião na vida desse indivíduo? Trata-se de um adolescente de qual sexo, de qual cor ou etnia, de uma cidade pequena ou grande, com pais separados ou casados, que exercem sua autoridade de forma mais rígida ou flexível? Essas questões são suficientes para revelar como, na perspectiva de Lahire, as realidades individuais são multidimensionais. Um adolescente específico não se reduz à categoria dos filhos de pais altamente escolarizados. O fato de pertencer a essa categoria é um fato muito importante, pode ser uma pista central para se tentar compreender alguns dos seus comportamentos, mas se quisermos efetivamente realizar uma análise sociológica desse indivíduo teríamos que construir uma abordagem mais complexa.

O trabalho de Bernard Lahire pode ser lido, como ele próprio reconhece (2002b), simultaneamente, como uma crítica e um prolongamento da obra de Bourdieu. No que se refere ao conceito de *habitus*, o autor argumenta (1999a) que os limites desse se revelam quando se passa do estudo de grandes categorias coletivas, como as classes sociais, para a análise do que ele chama de “o social individualizado”, ou seja, para a investigação do modo como indivíduos específicos vivenciam múltiplas e, em parte, incoerentes experiências sociais, as incorporam, e as utilizam em suas ações práticas. O conceito de *habitus* poderia ser aplicado para se referir a determinadas disposições gerais que se mostram recorrentes entre indivíduos que compartilham uma mesma posição social, uma categoria profissional, por exemplo. Seria possível verificar que esses indivíduos tipicamente se comportam de determinada maneira em determinados tipos de situação, o que sugere que eles se orientam por um conjunto comum de disposições. A análise torna-se muito mais

complexa e a utilidade do conceito torna-se menos evidente quando o foco da investigação deixa de ser uma categoria coletiva e passa a ser, concretamente, o próprio indivíduo.

Nos termos de Lahire, o corpo individual no qual se reflete o social “tem por particularidade atravessar as instituições, os grupos, as cenas, os diferentes campos de força e de luta” (1999a, p. 125). Assim, analisar sociologicamente a realidade individual implicaria considerar o efeito sincrônico e diacrônico de múltiplas experiências sociais, em parte contraditórias e mesmo antagônicas, vividas pelo mesmo indivíduo. Implicaria, ainda, considerar o modo como esse indivíduo reativa os produtos dessas múltiplas experiências em diferentes contextos de ação.<sup>10</sup>

Na perspectiva de Lahire, a análise do social individualizado, ou seja, do social tal como ele se apresenta no plano individual exigiria, então, o enfrentamento de dois conjuntos de questões que, segundo ele, normalmente, seriam negligenciadas nas abordagens macrosociológicas. Primeiro: como se constituem socialmente as disposições individuais? Como se dá, efetivamente, o processo de incorporação do social? Como, a partir de múltiplas e, às vezes, contraditórias experiências de socialização, os sujeitos constituem suas disposições? Segundo: como o passado incorporado pelos indivíduos é reativado nos contextos de ação? Como, em cada momento, a partir de um conjunto mais ou menos heterogêneo de disposições e competências incorporadas, alguns elementos são selecionados e efetivamente utilizados? Com que frequência e intensidade cada uma das disposições incorporadas se manifesta ao longo da vida? Em que medida cada uma delas é transposta para esferas da vida social diferentes daquelas nas quais foram constituídas? Qual a possibilidade de que uma disposição seja enfraquecida ao longo do tempo, ou mesmo seja abandonada?

A crítica de Lahire é a de que o conceito de *habitus* tem sido utilizado para se referir de um modo retórico, abstrato, não detalhado empiricamente, ao passado incorporado dos agentes.<sup>11</sup> Esse uso impreciso do

10 O grau de heterogeneidade das experiências sociais vividas pelos indivíduos e do patrimônio de disposições incorporadas pelos mesmos dependeria, em grande medida, do contexto histórico e social no qual eles se encontram. Tenderia a ser menor, por exemplo, nas chamadas sociedades tradicionais, e maior nas sociedades urbanas e industriais (LAHIRE, 2002c, 2012, 2013).

11 O mesmo tipo de crítica é feita, entre outros, por Héran (1987).

conceito se mostraria particularmente insatisfatório quando se passa à análise do social em escala individual. Segundo ele (1999a, p. 129), seria necessário, sobretudo nesse caso, “ultrapassar a invocação unicamente ritual ao passado incorporado e tomar por objeto a constituição social e o modo de vida desse passado”.

Com relação à constituição das disposições, Lahire propõe uma análise empírica detalhada do processo concreto de socialização do ator individual. Ter-se-ia que considerar a precocidade, a intensidade e a regularidade de cada experiência de socialização vivida pelo indivíduo, bem como o grau de coerência entre essas múltiplas experiências. A força maior ou menor que uma disposição assumiria na vida de um indivíduo, o caráter mais ou menos irreversível com que ela seria incorporada, o grau em que ela seria transferida para seus diversos contextos de atuação, tudo isso só poderia ser compreendido a partir da reconstituição sociológica do seu processo de socialização.

Com relação ao uso que os sujeitos fazem do seu passado incorporado, Lahire nos fala (1999a, p. 141) de um mecanismo de “inibição – colocação em vigília / ativação – colocação em ação” das disposições. O passado incorporado não se converteria automaticamente e nem necessariamente em prática efetiva. Esse passado seria formado por múltiplas e nem sempre coerentes disposições incorporadas, que, como tais, não poderiam ser colocadas simultaneamente em ação. O modo e a frequência com que uma disposição seria atualizada só poderiam ser compreendidos considerando-se, por um lado, o lugar ocupado por ela no processo de socialização do indivíduo e, por outro, a natureza atual dos contextos sociais frequentados pelo mesmo – contextos que podem ser mais ou menos favoráveis a essa atualização.

No que se refere ao uso concreto que os atores fazem de suas disposições, Lahire desenvolve, na verdade, basicamente três argumentos. Em primeiro lugar, observa (1999a, p. 132) que o modelo bourdieusiano da “necessidade feita virtude” ou do “amor ao necessário” “designa de fato uma modalidade particular de existência do social incorporado e de sua atualização”, não podendo, no entanto, ser generalizado. A atualização de uma determinada disposição poderia ocorrer tanto de uma forma apaixonada, como algo que move irresistivelmente o indivíduo, quanto como algo que se efetiva por simples rotina ou mesmo por obrigação.

Seria necessário, inclusive (p. 132), distinguir, com maior frequência, entre a capacidade de fazer certas coisas e o gosto ou desejo de fazê-lo. As duas coisas não viriam necessariamente juntas.<sup>12</sup>

Em segundo lugar, Lahire argumenta que a tese da transposição das disposições para contextos variados também não pode ser aprioristicamente generalizada. O grau em que uma disposição seria transposta para outros contextos dependeria, por um lado, do caráter mais ou menos específico da disposição e, por outro lado, do lugar ocupado por ela no quadro heterogêneo das disposições incorporadas pelo ator individual. Não seria adequado, por exemplo, supor, aprioristicamente, independentemente de análise empírica detalhada, que o *habitus* profissional se transfira automaticamente e seja central na orientação do indivíduo nas suas diversas esferas de atuação.

Finalmente, em terceiro lugar, Lahire observa que a possibilidade maior ou menor de mudança, enfraquecimento ou mesmo abandono de uma disposição, também só poderia ser definida a partir de uma análise empírica detalhada do processo de socialização e da inserção social atual do ator que a sustenta.

Em síntese, o que Lahire (1999b, 1999a, 2001, 2002a, 2002c 2003, 2006, 2012, 2013) propõe é uma análise empírica mais detalhada dos processos de constituição das disposições individuais e de atualização dessas em contextos específicos. Por um lado, ter-se-ia que analisar detalhadamente as múltiplas experiências de socialização vividas pelo indivíduo, considerando o grau de coerência existente entre elas e sua maior ou menor intensidade, regularidade e precocidade. Por outro, ter-se-ia que observar e comparar o modo como o mesmo indivíduo age em diferentes contextos sociais (na vida familiar, profissional e escolar, por exemplo), buscando identificar a existência de possíveis regularidades em seu comportamento. Tendo em mãos esses dois conjuntos de informações, buscar-se-ia identificar possíveis relações entre as experiências de socialização vividas pelo indivíduo ao longo do tempo e as regularidades no seu comportamento atualmente observadas. Essas relações

<sup>12</sup> Como sempre na perspectiva de Lahire, essas variações na intensidade ou na modalidade concreta de uso das disposições seriam relacionadas aos processos de socialização aos quais os atores foram submetidos e às características dos contextos de ação nos quais os mesmos atualmente se inserem.

seriam interpretadas como indícios da constituição, incorporação e atuação de um conjunto determinado de disposições.

As disposições seriam justamente aquilo que foi incorporado a partir do processo de socialização e que, supostamente, passou a orientar o indivíduo em suas ações subsequentes. Correspondendo a experiências de socialização mais ou menos precoces, intensas, regulares e diversificadas, os indivíduos incorporariam um conjunto de disposições mais ou menos fortes, duradouras, transferíveis e coerentes entre si.

#### INDIVÍDUO E CONTEXTO SOCIAL: REJEIÇÃO DO PROBLEMA E PERSISTÊNCIA DO MESMO

Nesta parte do texto, argumentaremos que os limites do programa sociológico de Lahire, sintetizado na fórmula “disposições ou competências + contexto = práticas” (2012, p. 18), encontram-se na ausência de uma teorização mais explícita sobre a relação dos indivíduos com seu meio social, seja durante o processo de socialização, ou no momento atual de ação. O que faria com que um sujeito aceitasse ou mesmo buscase ativamente incorporar uma nova disposição ou competência no interior de uma experiência potencialmente socializadora, enquanto outro resistiria de maneira mais ou menos ativa a essa mesma possível influência social? O que faria, num segundo momento, com que um sujeito transferisse para um novo contexto um mesmo esquema de ação, já aplicado em contexto análogo, enquanto outro, tendo vivido experiência similar, buscaria romper com o passado, evitando a situação ou reagindo à mesma de maneira diferente?

Para responder a essas questões, não parece suficiente descrever empiricamente a intensidade, a precocidade e o caráter mais ou menos sistemático e coerente de cada uma das múltiplas influências sociais a que um indivíduo foi ou é exposto. Os indivíduos não se submetem às forças sociais de forma mecânica. Eles aceitam ou resistem a elas de maneira mais ou menos intensa.<sup>13</sup> Parece necessário avançar, portanto, no sentido do entendimento da lógica das reações individuais, ou seja, da dinâmica interna que determina a aceitação ou a resistência dos

<sup>13</sup> O que não significa dizer que eles decidam consciente e autonomamente se sujeitar ou resistir a cada uma das influências a que são expostos.

indivíduos às influências externas. Em outras palavras, é preciso formular uma resposta teórica ao problema da orientação social da ação individual que nos permita interpretar, simultaneamente, as atitudes de sujeição e de resistência dos indivíduos diante das várias influências sociais a que são expostos.

A discussão sobre os modos ou os mecanismos por meio dos quais se estabelece a relação dos indivíduos com seu meio social se desenvolve no campo da sociologia por meio da já clássica discussão, acirrada a partir dos anos 80 (ALEXANDER, 1987), sobre indivíduo e sociedade, estrutura e ação, individualismo e holismo. Lahire (2002c, 2005, 2012, 2013) sustenta uma postura basicamente crítica em relação a toda essa discussão. Segundo ele, esse debate estaria baseado numa separação equivocada entre indivíduo e sociedade, como se fossem duas entidades independentes, sendo que na verdade elas deveriam ser consideradas como dimensões inseparáveis de uma mesma realidade.

Inspirado pelas teses de Norbert Elias, explicitadas em “A sociedade dos indivíduos” (1994), Lahire insiste que não existiriam duas realidades separadas, cujo modo de articulação se precise investigar. Os indivíduos seriam produto da incorporação do social e este, por sua vez, só existiria enquanto instância separada dos indivíduos que o compõem na medida em que é metodologicamente reconstituído pelo pesquisador a partir da agregação e categorização de propriedades individuais. Na realidade empírica, o que teríamos seria uma sociedade formada por redes de indivíduos interdependentes, cujas características pessoais são definidas em função de sua participação nessas redes.<sup>14</sup>

Sem dúvida, Lahire tem boas razões para rejeitar tanto os reducionismos individualistas quanto coletivistas, tanto a ilusão atomista de um ser associal, existindo anterior e independentemente em relação à realidade social, quanto um certo holismo sociológico, que reifica e personaliza as coletividades, transformando-as em entidades mais ou menos autônomas em relação aos indivíduos que as compõem.

A concepção alternativa da realidade social, esboçada por ele a partir de Elias, também parece bastante atraente. A realidade social

<sup>14</sup> Lahire (2002c, 2006) lembra ainda – seguindo Durkheim e, mais uma vez, Elias – que a própria noção de indivíduo, como ser dotado de relativa autonomia e contraposto à realidade social, tem sua história, não podendo ser, portanto, tomada como algo naturalmente dado.

definir-se-ia como uma rede de relações de interdependência entre indivíduos que se definem precisamente pelo modo como se inserem nessas redes. Empiricamente, o social só existiria incorporado em indivíduos concretos e os indivíduos, por sua vez, só existiriam como seres socialmente constituídos.

Embora seja possível concordar com as críticas que Lahire e Elias fazem aos reducionismos e às falsas dicotomias que perturbam nosso entendimento sobre as realidades sociais e mesmo considerar que eles propõem uma concepção mais sofisticada da vida social, por meio da noção de redes de interdependência, não se pode considerar que essas críticas e essa proposta sejam suficientes para que se descarte, de uma vez por todas, o problema da relação entre indivíduos e contexto social. Mesmo que tenhamos em mente que os indivíduos começam a ser socialmente constituídos desde a mais tenra idade, e que, portanto, a sociedade já está incorporada neles desde a infância, permanece, de qualquer forma, o desafio de compreender como eles lidam, a cada novo passo de suas trajetórias, com as novas influências a que são submetidos. Não é preciso hipostasiar a realidade social e contrapô-la a uma realidade individual associal para se justificar a colocação e o enfrentamento do problema teórico da relação de um indivíduo (certamente já socializado) com seu meio social. Mesmo que aceitemos, com Lahire, que cada indivíduo é fundamentalmente o social incorporado, permanece o problema de se compreender como esse ser socialmente constituído mantém ou modifica suas propriedades a partir de cada nova interação que estabelece com os demais, ou seja, em que medida se submete ou resiste a cada nova influência socializadora.<sup>15</sup>

Lahire, no entanto, insiste em responder a essa questão de maneira essencialmente empírica. Segundo ele, não seria necessário criar ou recorrer a nenhum conceito ou proposição teórica para se pensar sociologicamente a relação dos indivíduos com seu contexto social. Não seria preciso formular teorias gerais sobre o que os indivíduos buscam em sociedade ou sobre o modo como eles agem. O que os indivíduos buscam

<sup>15</sup> Nos termos de Archer (2003), seria possível classificar a abordagem de Lahire como exemplo máximo de uma “conflação central”. O autor não reduziria o agente à estrutura ou vice-versa, mas, mais precisamente, eliminaria a distinção e a especificidade de ambos os planos analíticos ao fundi-los retoricamente.

e o modo como eles agem seria determinado pelos processos de socialização a que foram submetidos e pelos contextos atuais da ação, mais ou menos favoráveis à manifestação das disposições incorporadas. Todo o comportamento dos indivíduos (conformista ou desviante), bem como os pensamentos, percepções, emoções, que podem estar na base de suas reações diferenciadas, seriam explicados pela socialização passada que se preserva na forma de disposições incorporadas. Se eles são receptivos a uma nova experiência socializadora é porque as disposições que os levam a isso foram solidamente incorporadas e encontram um contexto favorável à sua manifestação. Se resistem, por outro lado, isso se deveria à atuação de outras disposições mais fortes e/ou à existência de um contexto diferente do anterior.

Os sujeitos são reduzidos a depositários de disposições constituídas a partir de seus ambientes sociais e suas ações são transformadas em manifestações, variáveis conforme os contextos sociais, dessas mesmas disposições. Na ausência de uma teoria geral sobre a subjetividade ou mais especificamente sobre o que motiva consciente ou inconscientemente os seres humanos a manter ou romper seus laços sociais (se sujeitando ou resistindo a possíveis experiências socializadoras), temos, na verdade, em última instância, a dissolução do sujeito como dimensão explicativa própria, ou seja, sua redução às determinações do contexto social objetivo passado (experiências de socialização) e presente (suas condições atuais de ação).

Discutindo o conceito de *habitus* de Bourdieu, Alexander (2000) afirma que se trata do Cavalinho de Troia do determinismo. Apresentado como instrumento de introdução da dimensão subjetiva na teoria social, o conceito realizaria, na verdade, de maneira ainda mais profunda, a redução da subjetividade aos determinismos sociais. O problema, segundo Alexander, é que faltaria a Bourdieu uma teoria positiva da subjetividade, ou seja, uma concepção clara sobre como os sujeitos lidam com a realidade social ao longo de toda a sua socialização e nas situações atuais de ação. O conceito de *habitus* seria, num certo sentido, vazio. Ele apenas afirmaria que a subjetividade humana seria produzida a partir da incorporação das estruturas sociais externas e que as ações presentes seriam a expressão dessas estruturas incorporadas, preservadas internamente na forma de um *habitus*. Não haveria, propriamente,

uma teorização sobre como os indivíduos lidam com a realidade externa, aceitando-a ou rejeitando-a parcialmente, sobre como filtram as influências a que estão submetidos, sobre o que os motiva em última instância, para além de seus objetivos imediatos, empiricamente variados. Na ausência dessa teoria, deslizar-se-ia facilmente para uma concepção unilateral, que reduz a complexa relação indivíduo sociedade a um determinismo sociológico simplificador.

As mesmas críticas feitas por Alexander ao conceito de *habitus* de Bourdieu podem, em alguma medida, ser feitas ao conceito bem mais específico, preferido por Lahire, de disposição. O conceito seria vazio de conteúdo. Não refletiria uma concepção positiva sobre o papel dos indivíduos na relação que estabelecem com a realidade social. Referir-se-ia apenas às marcas deixadas nesses pela realidade social, marcas essas passíveis de serem reativadas em outros contextos.<sup>16</sup>

Não se trata de negar o determinismo em favor de uma defesa ingênua e ideologicamente orientada da autonomia individual. Não se busca aqui apoiar moralmente a imagem que os indivíduos modernos tendem a fazer de si mesmos como seres autônomos e racionais, contra a lógica implacável e, muitas vezes incômoda, do determinismo sociológico. O que se está apontando é apenas a falta de uma teoria geral sobre como os seres humanos lidam com as múltiplas influências sociais a que são submetidos sincronicamente e diacronicamente, aceitando-as ou rejeitando-as em maior ou menor grau. Construir uma teoria geral sobre a subjetividade humana, sobre o que os indivíduos buscam e sobre o modo como processam internamente o universo social em que estão inseridos não significa reeditar a contraposição equivocada entre indivíduo (associal,

16 É importante ressaltar o compromisso de Lahire com a perspectiva “disposicionalista” e perceber como isso o distingue de outros autores que também enfatizam os processos de socialização. Nesse sentido, Lahire (2012, p. 31) critica Berger e Luckmann por estes conceberem a socialização, basicamente, como interiorização de conhecimentos e significados que funcionariam como grades de interpretação ou de representação da realidade. Para Lahire, ao contrário, o que se incorpora é “tanto comportamental quanto mental”: são hábitos ou esquemas de ação mais ou menos prontos para serem aplicados em situações análogas àquelas em que foram formados. Nota-se que, com esta concepção de socialização adotada por Lahire, corre-se o risco de se minimizar o trabalho interno dos atores de definição (a partir de seus recursos acumulados, mas não como uma decorrência direta dos mesmos) dos rumos de suas ações. É como se os atores já incorporassem uma fórmula pronta para a ação, que indicasse o modo e a direção das práticas, como um piloto automático, tornando, portanto, supérflua qualquer teorização sobre o modo como os indivíduos internamente direcionam suas ações.



racional, consciente) e sociedade. Significa apenas tornar mais explícita a lógica interna por meio da qual indivíduos já socializados lidam com as experiências sociais e os novos contextos de ação em que se inserem.<sup>17</sup>

Na ausência de uma teorização mais explícita sobre o modo como os indivíduos se orientam frente às diferentes forças sociais, o esforço de análise empírica da realidade individual proposto por Lahire corre sempre o risco de produzir explicações *ad hoc*. Esse problema pode ser dividido em duas partes.

A primeira refere-se à relação entre o indivíduo em questão e as múltiplas influências recebidas por ele ao longo do processo de socialização. Na ausência de um modelo teórico capaz de oferecer uma explicação coerente e sistemática sobre o modo como o indivíduo se relacionará com essas várias influências (especialmente com as contraditórias ou antagônicas), aceitando-as ou rejeitando-as em grau e forma variada, incorre-se, com muita facilidade, num tipo viciado de explicação *post factum*: conhecido o comportamento presente do sujeito, tende-se a supervalorizar, entre as várias influências que ele recebeu, aquelas que de maneira mais óbvia podem tê-lo conduzido à incorporação das disposições necessárias à adoção do comportamento observado. Em relação à escolha de um curso superior, por exemplo, se se sabe que um candidato decidiu-se por Música, tende-se a conferir uma grande importância às experiências socializadoras vividas por ele que, de uma maneira mais evidente, podem contribuir para a formação de um gosto musical (como a frequência a um curso de música na infância) e a, simultaneamente, minimizar o peso de outras influências. Se esse mesmo indivíduo tivesse escolhido Engenharia, apesar de ter recebido a mesma formação musical, tenderíamos a minimizar a importância dessa iniciação musical e a superestimar a força socializadora do pai ou do tio engenheiro.<sup>18</sup>

O mesmo raciocínio vale para a segunda parte do problema: aquela que se refere à relação entre disposições incorporadas e contextos de

17 Entre outros, cabe mencionar Collins (1987, 1993, 2004) como exemplo de um autor que tem avançado nessa direção. O autor desenvolve uma teoria geral sobre o modo como indivíduos já socializados e com uma série de recursos acumulados em suas experiências anteriores lidam com novas situações de interação, ampliando ou reduzindo, em maior ou menor grau, sua participação nas mesmas.

18 Sobre a interpretação sociológica do processo de escolha dos estudos superiores, ver: Nogueira (2004, 2012).

ação. Se o ator age de uma determinada maneira num determinado contexto, tendemos não apenas a superestimar a força das disposições que podem tê-lo conduzido a isso, mas também a sobrevalorizar a influência estimulante que o contexto pode ter tido sobre ele. Para tomarmos outro exemplo relacionado à escolha do curso superior: se soubermos que um indivíduo está preparando-se de forma metódica e intensiva para o vestibular, tendemos, por um lado, a superestimar suas disposições ascéticas e as experiências de socialização que as podem ter constituído e, por outro, a enfatizar as características favoráveis do contexto, como o fato de estar cursando um curso pré-vestibular bastante exigente e de poder contar com as facilidades de um ambiente familiar silencioso e tranquilo, ou seja, propício aos estudos. Assim, subestimamos possíveis influências em sentido contrário, e, talvez, igualmente forte, que exercem simultaneamente sobre o indivíduo por parte, por exemplo, dos seus amigos de bairro, mais envolvidos com atividades de lazer.

O raciocínio *post factum* e as explicações *ad hoc* que o acompanham nascem, na verdade, da falta de uma resposta teórica para o problema da relação dos indivíduos com seu meio social ou, de forma mais clara, para o problema da orientação social da ação individual. Lahire não nos propõe um modelo teórico a partir do qual seja possível explicar e muito menos prever o modo como os indivíduos vão relacionar-se – aceitando-as ou rejeitando-as, parcial ou completamente – com as múltiplas (em parte contraditórias ou mesmo antagônicas) influências sociais que recebem ao longo de suas trajetórias sociais e no contexto imediato de ação. Até que ponto o indivíduo vai submeter-se à influência dos pais, dos irmãos, dos professores ou do grupo de amigos na definição de seu curso superior? Que peso relativo pode assumir, no processo de tomada de decisão, a pressão dos pais a favor do curso de Direito, a influência de um círculo de amigos no qual predomina a opção por Administração e o fato de se ter tido uma primeira experiência profissional, bem sucedida, numa firma de Engenharia Civil?

Na ausência de uma teoria mais geral sobre o modo como os indivíduos se relacionam com seu meio externo, restam apenas duas possibilidades. A primeira consiste em descrever, da forma mais detalhada possível, as experiências de socialização, os contextos de atuação e as práticas sociais efetivamente realizadas por indivíduos específicos. Não

se chega, nesse caso, a estabelecer, explicitamente, nexos causais entre as experiências de socialização e as ações práticas realizadas, mas apenas se identifica a existência de certas correlações entre essas duas dimensões. Embora Lahire jamais adote deliberadamente essa orientação epistemológica modesta, ela existe logicamente como uma das possibilidades de desenvolvimento do seu programa de pesquisa e, mais do que isso, aparece de forma embrionária no modo como são construídos os seus “retratos sociológicos” (LAHIRE, 2002a). Faríamos uma interpretação sobre o sentido da ação dos indivíduos em questão, mas não chegaríamos a tentar explicá-lo.

A segunda possibilidade consiste em tentar explicar efetivamente os comportamentos com base nas experiências de socialização e nas supostas disposições incorporadas pelos indivíduos. Essa explicação, no entanto, enfrentaria duas dificuldades. Uma delas é o fato de que disposições são tendências, inclinações, e não regras de ação e, portanto, não parecem suficientes para explicar comportamentos específicos dos indivíduos. A outra dificuldade, diretamente relacionada ao raciocínio *post factum*, acima discutido, consiste na explicação *ad hoc*. De acordo com as necessidades heurísticas do momento, realça-se essa ou aquela experiência socializadora vivida pelo indivíduo, acentua-se a força de determinada disposição e não de outra, ou ainda, enfatizam-se certas propriedades do contexto que estimulariam a ação em detrimento de outras que a desfavoreceriam. Este tipo de deslize interpretativo aparece ocasionalmente nos retratos sociológicos produzidos por Lahire (2002a) e também em seus estudos de casos de “sucesso” e “fracasso” escolar nos meios populares (1997).

É preciso reconhecer que o que se está chamando aqui de problema da orientação social da ação individual não diz respeito apenas à abordagem de Lahire, mas que, ao contrário, constitui um desafio a ser enfrentado pelo conjunto das ciências sociais. Quando se trabalha em escala macrosociológica, utilizando-se categorias coletivas de análise, pode-se, em alguma medida, evitá-lo, utilizando-se o raciocínio estatístico ou servindo-se de tipos ideais. Afirma-se que os ocupantes de uma dada posição social agem, com certa probabilidade ou tipicamente, de certa forma, diante de determinado tipo de contexto. A importância de certa influência ou o efeito de um determinado contexto sobre o

comportamento dos ocupantes de uma dada posição social pode, portanto, ser prevista e, até mesmo, mensurada estatisticamente.

Quando se trabalha em escala individual, como se propõe Lahire, o problema da orientação social da ação individual se torna, ao contrário, premente. Se a experiência de vida de um indivíduo específico não se determina pela sua localização numa única e bem delimitada posição social, mas, ao contrário, constitui-se a partir de múltiplas e mais ou menos incoerentes influências sociais, passa a ser fundamental entender como o indivíduo se relaciona com essas múltiplas influências. O que faz com que cada uma delas se torne mais ou menos relevante como princípio de orientação de suas ações?

Antes de finalizar este texto, cabe ainda assinalar rapidamente um último risco associado à abordagem de Lahire e que se relaciona com os anteriormente discutidos: a hipostasiação das disposições individuais. Tende-se, com muita facilidade, a pensar nas disposições como algo que tem vida própria, que se ausenta, mas depois reaparece, que estabelece com outras disposições relações de força ou de cumplicidade, que nasce e que, talvez, morra. Passa-se facilmente, como dizia Bourdieu em relação à concepção de estrutura social, do modelo da realidade à realidade do modelo. As disposições são tratadas como algo bem delimitado, já pronto, predefinido em relação ao momento da ação. Esquece-se, nesses casos, que a bagagem de cada indivíduo não é apenas utilizada em cada contexto, mas, mais do que isso, construída, ou, no mínimo, reconstruída por meio de um processo de interação e negociação entre os atores envolvidos. Esquece-se, igualmente, que as disposições são construções hipotéticas feitas pelo observador a partir da identificação (sempre, em alguma medida, arbitrária) de traços recorrentes no comportamento dos indivíduos. Empiricamente, só existem ações, nunca disposições. Lahire parece consciente (2002c, p. 57) do risco de substancialização das disposições. Um dos seus objetivos ao enfatizar a necessidade de se definir as disposições a partir de múltiplas manifestações parece ser, justamente, o de minimizar esse problema. Resta, de qualquer forma, a necessidade de mantermo-nos atentos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Jeffrey. *La réduction: critique de Bourdieu*. Paris: Les Editions du Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: Anpocs, v. 2, n. 4, p. 5-28, jun. 1987.

COLLINS, Randall. Interaction, Ritual Chains, Power and Property: The Micro-Macro Connections as an Empirically Based Theoretical Problem. In: ALEXANDER, J.; GIESEN, B.; MÜNCH, R.; SMELSER, N. (Org.). *The micro-macro link*. Berkeley: University of California Press, 1987. p. 193-207.

\_\_\_\_\_. Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Action. *Rationality and Society*, Chicago, v. 5 n. 2, p. 203-230, Apr. 1993.

\_\_\_\_\_. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

ARCHER, Margareth. *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HERAN, François. La seconde nature de l'habitus. *Revue Française de Sociologie*, Paris, v. XXVIII, 1988.

LAHIRE, Bernard. *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*. São Paulo: Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: La découverte, 1999a.

\_\_\_\_\_. Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France, v. 106, p. 29-55, 1999b.

\_\_\_\_\_. Catégorisations et logiques individuelles: les obstacles à une sociologie des variations intra-individuelles. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France, v. 110, p. 59-81, 2001.

\_\_\_\_\_. *Portraits sociologiques*. Paris: Éditions Nathan, 2002a.

\_\_\_\_\_. Reprodução ou prolongamentos críticos?. *Educação & Sociedade*, Campinas: Ed. Unicamp, v. 23, n. 78, p. 37-55, abr. 2002b.

\_\_\_\_\_. *O homem plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002c.

\_\_\_\_\_. From the *Habitus* to an Individual Heritage of Dispositions: Towards a Sociology at the Level of the Individual. *Poetics: Journal of Empirical Research on Culture, the Media and the Arts*, Amsterdam: Elsevier, v. 31, p. 329-355, Oct.-Dec. 2003.

\_\_\_\_\_. *L'esprit sociologique*. Paris: La Découverte, 2005.

\_\_\_\_\_. *A cultura dos indivíduos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2006.

\_\_\_\_\_. *Monde pluriel: penser la unité des sciences sociales*. Paris: Seuil, 2012.

\_\_\_\_\_. *Dans les plis singuliers du social*. Paris: La découverte, 2013.

NOGUEIRA, Claudio. M. M. *Dilemas na análise sociológica de um momento crucial das trajetórias escolares: o processo de escolha do curso superior*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

\_\_\_\_\_. Escolha racional ou disposições incorporadas: diferentes referenciais teóricos na análise sociológica do processo de escolha dos estudos superiores. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 18, 2012.

ROCHEX, Jean-Yves. *Expérience scolaire et procès de subjectivation: l'élève et ses milieux* – note de synthèse pour l'habilitation à diriger des recherches. Saint-Denis: Université Paris 8, 2000.

TURNER, Jonathan. Toward a sociological theory of motivation. *American Sociological Review*, v. 52, p. 15-27, Feb. 1987.

**PARTE II**

*Margaret Archer*

Realismo crítico e reflexividade

# Explicação e compreensão podem ser ligadas numa história única?

*Margaret S. Archer*

*Tradução: Manoela de Oliveira*

*Revisão Técnica: Veridiana Campos e Gabriel Peters*

## INTRODUÇÃO

Desde que Max Weber distinguiu entre a compreensão interpretativa (*Verstehen*) e a explicação causal, no mesmo passo em que buscou unir ambas sob uma única perspectiva, os teóricos sociais têm respondido de três formas gerais:

- (i) Alguns aceitaram, implícita ou explicitamente, a impossibilidade de unir explicação e compreensão, e se concentraram em apenas um desses empreendimentos. Por exemplo, construtivistas sociais geralmente se dedicam à “compreensão” devido à sua negação de que exista algo objetivo, por oposição a objetificações sociais, a ser explicado. Inversamente, estruturalistas têm geralmente tratado tanto propriedades agenciais quanto subjetivas como epifenômenos passíveis de explicação.
- (ii) Outros buscaram contornar a questão afirmando haver transcendido as divisões entre “estrutura” e “cultura”, assim como entre “objetividade” e “subjetividade”, ao tratar cada par como mutuamente constitutivo. Em outras palavras, eles seriam dois lados da mesma moeda, cuja investigação também não impõe qualquer divisão metodológica. Este é o caso da “teoria da estruturação” de Giddens e também da proposição central de Bourdieu sobre a homologia entre o “posicional”

e o “disposicional”. Critiquei estas abordagens, em outros escritos,<sup>1</sup> como formas de “conflação central”.<sup>2</sup>

- (iii) Finalmente, há aqueles que rejeitam as duas posições anteriormente expostas porque mantêm que as propriedades e poderes possuídos e exercidos por “estruturas” e “agentes” são de tipos diferentes, assim como o são aqueles pertencentes aos aspectos “objetivos” da sociedade em contraste com as capacidades subjetivas de seus membros. Uma estrutura pode ser “centralizada”, uma pessoa não. Já as pessoas exercem “reflexividade”, o que é impossível para estruturas e sistemas culturais inanimados.

Este artigo concentra-se sobre duas perspectivas divergentes acerca da relação entre explicação e compreensão, assumidas pelos teóricos que se enquadram na categoria (iii) acima. De um lado, Martin Hollis foi um forte defensor das diferenças intrínsecas de tipo entre estrutura/agência e também entre objetividade/subjetividade, mas negou, em princípio, a possibilidade de unir cada lado dos pares numa única perspectiva – isto é, em uma mesma “história”. Em vez disso, Hollis sustentou que haveria sempre “duas histórias”: um relato “a partir de dentro”, compreendendo a agência e a subjetividade agencial; outro relato “a partir de fora”, explicando estruturas e suas características objetivas. Estas “duas histórias”

1 Ver Margaret (1982, 1995, 2007).

2 Nota de revisão: a despeito da estranheza do termo, a tradução de *conflation* por “conflação” parece a mais fiel aos propósitos teórico-metodológicos de Margaret Archer, sobretudo porque as alternativas possíveis “redução” e “elisão” são explicitamente tomadas pela autora como de uso mais restrito (o primeiro termo designando as confluências “ascendente” e “descendente”, enquanto o segundo se refere ao pecado da conflação “central”). Dessa forma, a noção de “conflação” é a única capaz de fazer referência à sua tentativa de criticar, em bloco, *todas* as abordagens teóricas que negligenciam, segundo sua visão, o caráter ontologicamente estratificado da realidade social, *inclusive* perspectivas sintéticas explicitamente não reducionistas como as de Giddens e Bourdieu: “Basicamente, conflacionistas rejeitam a natureza estratificada da realidade social ao negarem que propriedades e poderes independentes pertençam *tanto* às ‘partes’ da sociedade *quanto* às ‘pessoas’ no seu interior. (...) Na conflação ascendente, os poderes das ‘pessoas’ são tomados como *orquestradores* das ‘partes’; na conflação descendente, as ‘partes’ organizam as ‘pessoas’. (...) Entretanto, ...há uma terceira forma de conflação que não subscreve de modo algum o reducionismo. Há a conflação central, que é arreducionista, pois insiste na inseparabilidade entre as ‘partes’ e as ‘pessoas’. Em outras palavras, a falácia da conflação não *depende* do epifenomenalismo, em tornar um nível da realidade inerte e assim redutível. O epifenomenalismo não é o único modo de destituir as ‘partes’ e as ‘pessoas’ de propriedades e poderes emergentes, autônomos e causalmente eficazes. Qualquer forma de conflação tem as mesmas consequências. Assim, a conflação é o erro mais genérico e o reducionismo uma mera forma assumida por ela” (ARCHER, 2000, p. 5-6, grifos da autora). Isto dito, se se quiser por força um termo menos exótico para traduzir “*conflation*”, poder-se-ia utilizar “fusão”.

permaneceriam distintas e não poderiam ser fundidas em uma única. Ao contrário, e na melhor das hipóteses, cada história poderia ser apresentada com os aspectos da outra sendo introduzidos respectivamente como contextualização ou como o elemento humano.

Inversamente, o realismo social (ou realismo crítico), que se desenvolveu na Grã-Bretanha a partir do final dos anos 1970,<sup>3</sup> retornou ao problema de Weber e procurou unir “explicação” e “compreensão” de forma mais adequada do que a maneira weberiana original. A abordagem realista se baseia em uma ontologia estratificada. Tal abordagem sustenta que as propriedades e os poderes emergentes em um “nível” da realidade social são dependentes (diacrônica e sincronicamente) das propriedades e poderes de “níveis” mais baixos, mas irreduzíveis a eles. A maioria dos problemas sociológicos só pode ser enfrentada pelo exame da interação entre as propriedades e poderes nestes diferentes “níveis” ontológicos.

Este é, principalmente, o caso de estrutura/agência e objetivismo/subjetivismo. Entretanto, uma coisa é possuir uma metateoria filosófica (que é o que Roy Bhaskar trabalhou para produzir para as ciências sociais), outra é ter uma teoria social que especifique sociologicamente os vínculos envolvidos. É aqui que a abordagem morfogenética surge, ao fornecer um quadro explicativo que complementa a metateoria, mas se destina a ter um uso prático para a sociologia. Dado que o realismo social ou crítico é um desenvolvimento relativamente novo na ciência social, há bastante espaço e necessidade para refinamentos. O presente artigo introduz um novo refinamento – não apenas para argumentar que explicação e compreensão podem, de fato, ser ligadas, mas também especificando *como* isso pode ser feito.

#### UMA ÚNICA HISTÓRIA SOBRE ESTRUTURA E AGÊNCIA?

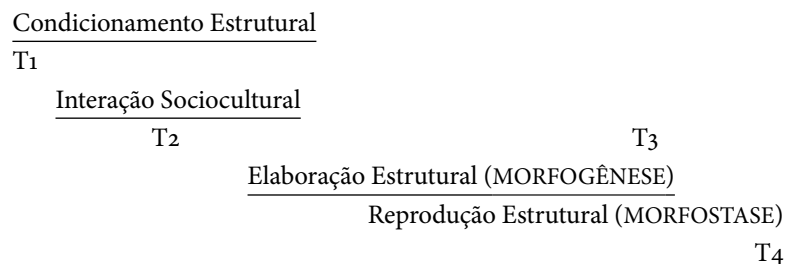
Muito do meu trabalho desde 1979<sup>4</sup> foi dedicado a desenvolver a “abordagem morfogenética”<sup>5</sup> para examinar como agentes reproduzem (morfostase) ou transformam (morfogênese) estruturas sociais e são eles

3 Para um panorama e uma introdução a essa escola de pensamento e seus principais praticantes na filosofia e na sociologia, ver Archer et al (1998).

4 O primeiro avanço na « abordagem morfogenética » foi em Margaret (1979).

5 Um termo cunhado inicialmente por Walter Buckley em *Sociology and Modern Systems Theory* (1967). “Morfogênese” se refere aos processos que tendem a elaborar ou mudar a “forma, estado

próprios reproduzidos ou transformados no mesmo processo. Em sua base, esta abordagem tem duas proposições fundamentais: a estrutura necessariamente precede a ação ou ações que a transforma(m); a elaboração estrutural necessariamente sucede estas ações, como representado no diagrama abaixo.



Esta abordagem respeita a dependência da atividade humana que toda propriedade estrutural possui a qualquer momento e também insiste na dependência estrutural da ação social<sup>6</sup> em sua concepção e realização. No entanto, ela utiliza o dualismo analítico (não o filosófico) para delinear diferentes fases temporais – < Condicionamento Estrutural -> Interação Social -> Elaboração Estrutural > – a fim de dar conta da *estruturação* ao longo do tempo e, com ela, das mudanças resultantes na *constituição* da agência. Claramente, o resumo acima está demasiado condensado, mas não estou tentando apresentar nem defender esta abordagem; intento apenas fazer uma única observação a seu respeito: a morfogênese é uma tentativa de contar uma única história, ainda que seja reconhecidamente uma história complexa. Trata-se da história da *interação* mutuamente elaborativa entre “estrutura” e “agência”, mas também entre objetividade e subjetividade, ao longo do tempo.

Entre as críticas recebidas enquanto esta abordagem vinha sendo desenvolvida, a mais criativa veio em um pequeno artigo de Martin Hollis e Steve Smith previsivelmente intitulado “Duas histórias sobre estrutura e agência” (1994). O cerne da crítica foi que “o que importa

ou estrutura de um dado sistema” (p. 58). O termo é contrastado com morfostase, que se refere aos processos em um sistema complexo que tendem a manter inalterados os elementos acima.

6 Distinta de “ação”. A distinção entre “ação” e “ação social”, sobre a qual Max Weber insistiu, é adequadamente defendida por Colin Campbell em *The Myth of Social Action* (1996).

não é que a estrutura e a agência determinam o resultado, nem que precisamos mostrar como, de que forma e sob quais combinações elas o fizeram; ao invés disso, o problema fundamental com a morfogênese é que ela não explica como *integrar* as estruturas e agentes em uma única história” (Ibid, p. 250). Na verdade, os críticos estavam fazendo duas observações. Primeiramente, que a abordagem morfogenética, em particular, e o realismo social, em geral, deixam a desejar em sua especificação de “*como* integramos estruturas e agentes em uma única história”. Em segundo lugar, no entanto, eles também estavam sustentando que esta tarefa não pode, por princípio, ser realizada. Contra Weber, haveria sempre duas histórias, cuja diferença de natureza desafiaria eternamente a possibilidade de sua combinação. Uma história busca interpretar significados subjetivos, enquanto a outra tenta explicar interconexões objetivas em termos causais: “compreender é reproduzir a ordem na mente dos atores: explicar é encontrar as causas à maneira científica” (HOLLIS; SMITH, 1990, p. 87). O restante deste artigo dá continuidade a esta discussão. Nele, admito que a crítica era justificada e que mais trabalho precisava ser feito a fim de responder satisfatoriamente à questão do “como”. No entanto, ao dizer isso, já estou discordando da ideia de que a tarefa de integrar “explicação” e “compreensão” é impossível. A partir de agora, procederei em ordem inversa porque, a menos que a própria tarefa seja plausivelmente defendida como possível, todos os esforços para apresentar um melhor modo de combiná-las seriam em vão.

#### PLURALISMO ONTOLÓGICO – ONTOLOGIAS OBJETIVAS E SUBJETIVAS

O que leva alguns teóricos a serem tão firmes em sua convicção antiweberiana de princípio segundo a qual a combinação do subjetivo com o objetivo deve estar sempre para além do nosso alcance? No caso daqueles dois autores, tratava-se da negação de que “agentes e estruturas possam ser colocados no mesmo plano ontológico, como se fossem objetos distintos no mundo social entre os quais haveria uma relação” (HOLLIS; SMITH, 1994, p. 244). No entanto, realistas sociais nunca afirmaram que agentes e estruturas são *objetos distintos*, mas que possuem *propriedades e poderes específicos*. Dada a visão *estratificada* da realidade – social e não

social – mantida pelos realistas, não parece haver nenhuma dificuldade em situá-los no mesmo “plano ontológico”, caso isto signifique que ambos os conjuntos de poderes são reais e que existe uma relação entre eles.

Ainda assim, o fato de Hollis e Smith reivindicarem a existência de duas histórias depende da *realidade* do domínio objetivo assim como do subjetivo. Caso contrário, pelo menos uma das duas “histórias” seria ficcional, o que certamente não é o que está sendo defendido aqui. O que parece estar em jogo são as *diferenças* ontológicas entre os dois domínios, e não se ambos são ou não reais. As diferenças ontológicas entre a subjetividade dos agentes e a objetividade das estruturas são certamente grandes, mas nos 30 anos desde que Popper distinguiu entre os Três Mundos como submundos ontológicos – o mundo dos estados físicos, o mundo dos estados mentais e o mundo das ideias –, nos acostumamos a ontologias plurais e à interação entre elas. O que é importante para o presente argumento é que Popper apontou a estranheza genuína do Mundo Dois, o mundo dos estados mentais – qual seja, o fato de que ele é ontologicamente real e, no entanto, possui uma ontologia subjetiva.

Estados conscientes como escrever um livro, planejar a própria carreira ou decidir casar-se só podem existir sob o ponto de vista do sujeito que está experienciando estes pensamentos. Eles envolvem o que John Searle chama de ontologia da primeira pessoa (SEARLE, 1999, p. 42), o que significa dizer que eles têm um modo subjetivo de existência, o que também é o caso de desejos, sentimentos, devaneios, crenças e intenções. Um pensamento existe apenas enquanto experienciado por um sujeito particular. Assim como não há dores não corporificadas, não existem pensamentos independentes de uma subjetividade. Ambos dependem da primeira pessoa para existir. No entanto, você poderia objetar, embora eu não possa compartilhar a minha dor de dente com você, o que estou fazendo neste momento senão partilhar meus pensamentos com você? Na verdade, não concordo que seja possível compartilhar meus pensamentos com você. Em outras palavras, você não pode acessar minhas “noções premonitórias” (JAMES, 1890, p. 281-282), que eu internamente filtro, inspeciono, interrogo, destilo e corrijo antes de formular sentenças sobre elas. Em vez disso, o que estou fazendo é compartilhar minhas *ideias* com você como objetos do Mundo Três, ideias que se tornam permanentemente parte deste Mundo quando publicadas.

No entanto, o ponto crucial não se refere ao compartilhamento ou ao acesso epistêmico – o ponto é ontológico. Como Searle coloca, “cada um dos meus estados de consciência só existe tal como é porque é experimentado por mim, o sujeito” (SEARLE, op. cit., p. 43). Isto é o que torna a ontologia da subjetividade distintiva. Mas não há dúvida sobre a sua realidade; em vez disso, sua existência sublinha o fato de que há ontologias plurais. A maioria das outras partes da realidade tem um modo de existência de terceira pessoa, incluindo as estruturas sociais, dado o seu estatuto emergente, e apesar de sua dependência de atividade. Um pensamento exige um agente no tempo presente, realizando o pensamento na primeira pessoa, enquanto uma propriedade estrutural não. Sem dúvida, há problemas na integração das propriedades (de primeira pessoa) dos agentes com as propriedades (de terceira pessoa) de estruturas e culturas, mas eles são fundamentalmente metodológicos, não ontológicos. E eles não são insuperáveis; caso contrário, a sociologia não teria sido capaz, em princípio, de estabelecer quaisquer conexões entre as “atitudes”, “crenças”, “visões” ou “razões” e suas posições socioeconômicas, de gênero, de nível educacional etc. Portanto, é preciso determinar PORQUE se sustenta que a barreira intransponível para uma “história única” derivaria de certos problemas metodológicos e explanatórios intratáveis.

O cerne desta questão parece estar exatamente onde Max Weber primeiro o identificou. Por um lado, os agentes interagem em termos de regras e significados (que são subjetivamente apreendidos), enquanto instituições sociais constituem um ambiente estruturado (objetivamente apreendido e causalmente explicado). Se essa indubitável diferença implica a impossibilidade apriorística de sua “combinação” dependerá exclusivamente das concepções de “estrutura” e “agência” mantidas pelos diferentes tipos de teóricos sociais.

A conceituação de uma abordagem objetiva da estrutura social e de uma abordagem subjetiva da ação humana pode ser comparada a um acordeão. “Ciência” e “cultura”, como representações comuns destas duas “entidades”, podem ser afastadas ou aproximadas uma da outra. Se a “ciência” é basicamente conceituada nos termos de Hume,<sup>7</sup> e a “cultura” basicamente conceituada nos termos de Wittgenstein, isto implica

<sup>7</sup> Em termos empiricistas, Hume defendeu que apenas “conjunções constantes” poderiam ser estabelecidas entre duas variáveis observáveis, não o mecanismo causal que as une.



o máximo hiato entre ambas, enquanto a versão realista preenche este hiato. Se a causalidade for definida segundo a perspectiva humiana sobre a “ciência”, não surpreenderá que “conjunções constantes” sejam consideradas ausentes do domínio cultural, e que a operação da explicação causal nesse domínio seja questionada. Por outro lado, as teorias realistas da “ciência” e da “cultura” minimizam esse hiato, como está explícito em sua defesa de que o naturalismo é possível. Poderes causais são tidos como mecanismos gerativos em operação nesses dois sistemas abertos, e as razões humanas são uma categoria de causas. Igualmente, realistas não reconhecem uma hermenêutica autossuficiente porque a “compreensão” torna-se uma questão de apreender a eficácia causal das pessoas. Em outras palavras, o realismo está “preocupado com ações que são práticas, não apenas simbólicas: com o construir (*poiesis*), não apenas com o fazer (*praxis*); ou melhor, com o fazer que não é, ou não é apenas, *dizer*”. Em vez disso, para Hollis e Smith, por exemplo, a subjetividade está enraizada nos ditos e significados de uma “forma de vida” wittgensteiniana, a influência de cujas regras e normas “claramente não é de interação casual” (HOLLIS; SMITH, 1994, p. 245). Ainda assim, se razões são causas, como sustentam os realistas, então esta diferença entre objetividade e subjetividade não proscreve o exame da interação entre os poderes causais das “pessoas” e das “partes” da sociedade.

Bhaskar desafiou a concepção humiana da ciência e o fato de que ela deixa a *hermenêutica como algo totalmente diferente e incomunicável*. De forma semelhante, em *Cultura e agência*,<sup>8</sup> desafiei a concepção de cultura enquanto parte do “mito da integração cultural”, do qual o conceito de “forma de vida” é um exemplo mais recente. Em vez disso, a causalidade está longe de ser estranha à cultura. Há relações causais cruciais entre o nível do “sistema cultural”, com suas contradições e complementaridades objetivas, que condicionam profundamente o nível intersubjetivo da interação “sociocultural”, assim como as ações socioculturais modificam causalmente a constituição do “sistema cultural” ao longo do tempo. Em resumo, as concepções realistas de “ciência” e “cultura” são baseadas no mesmo modelo de poderes causais, operante nos dois domínios, apesar de suas diferenças *sui generis*. Esses poderes estão necessariamente entrelaçados porque as ações, suas condições e suas consequências abarcam

8 Ver Archer (1988, cap. 5).

estes dois campos e, portanto, não podem ser separadas – o que implica, portanto, uma história única.

Dois versões distintas continuariam a ser parciais porque cada uma conteria grandes lacunas, seja sobre as circunstâncias condicionantes sob as quais os agentes vivem, agem e se desenvolvem, seja sobre as consequências reprodutivas ou transformativas de suas ações sobre as estruturas, as quais, de outra maneira, permaneceriam questões de partenogênese estrutural.

#### FORTALECENDO A HISTÓRIA ÚNICA

Se o argumento apresentado acima é válido, pode ser acordado que esses dois domínios têm ontologias diferentes e diferentes modos de existência, *sem que* isto desafie sua combinação em “uma história única”. Não obstante, realistas sociais ainda não ofereceram um relato adequado de *como* “subjetividade e objetividade” são combinadas, e isto enfraquece substancialmente a solução que eles próprios ofereceram para o problema da ligação entre “estrutura e agência”. Mais especificamente, nós, realistas sociais, não demos uma resposta satisfatória à pergunta “Como a estrutura influencia a agência?”. Em suma, a concepção realista do processo que liga uma à outra está incompleta. As próximas páginas são dedicadas a explorar, com mais detalhe, as deficiências do processo de vinculação com o qual o realismo vem se contentando, mas sem concordar com a tese de que, *em princípio, nenhum mecanismo pode ser aduzido para conectar o “objetivo” e o “subjetivo”*.

Central para a defesa do realismo crítico é a afirmação de Roy Bhaskar segundo a qual “o poder causal das formas sociais é mediado pela agência social” (BHASKAR, 1989, p. 26). Isto é certamente correto, já que, a menos que o realismo sustente que as propriedades emergentes da estrutura e da cultura derivam das pessoas e suas ações e exercem seus efeitos causais através das pessoas e suas ações, ele será culpado de reificação. No entanto, o processo de conexão não está completo, *pois o que se entende pela palavra crucial “através” ainda não foi elucidado*.

No realismo social, a palavra “através” tem sido genericamente substituída pelo processo de “condicionamento social”. No entanto, o condicionamento implica a existência de algo que é condicionado; e,

dado que condicionamento não é determinismo, este processo envolve necessariamente a interação entre dois tipos diferentes de poderes causais: aqueles pertencentes às estruturas e aqueles pertencentes aos agentes. Portanto, uma conceituação adequada de “condicionamento” deve lidar explicitamente com a interação entre estes dois poderes. Isto envolve, em primeiro lugar, uma especificação de *como* os poderes estruturais e culturais impingem sobre os agentes e, em segundo, de *como* os agentes usam seus próprios poderes pessoais para agir “de um modo, em vez de outro” em determinadas situações. Assim, existem dois elementos envolvidos: a “influência sobre” (que é objetiva) e a “resposta à influência” (que é subjetiva). Realistas, entre os quais me incluo, têm se concentrado sobre o primeiro elemento, negligenciando o segundo.

Devido a essa unilateralidade, admite-se prontamente que o realismo tem sido muito mais eficaz na especificação de *como* o objetivo afeta o subjetivo do que vice-versa. De maneira geral, penso que o realismo social conceituou satisfatoriamente o lado objetivo, em termos de propriedades culturais e estruturais emergentes que incidem sobre as pessoas ao moldar as situações sociais que elas confrontam. Muitas vezes, esse confronto é involuntário, como acontece com o contexto social em que as pessoas nascem e as chances de vida a ele associadas. Em outras ocasiões, ele é voluntário, como em casar-se. Em ambos os casos, essas influências objetivas condicionantes são transmitidas aos agentes pela moldagem das situações em que eles vivem, as quais têm de confrontar ou confrontariam caso decidissem fazer x, y ou z. Às vezes, tais influências se apresentam como restrições e capacitações para vários cursos de ação e, às vezes, através da distribuição de diferentes tipos de interesses corporativos ou objetivos para diferentes (grupos de) pessoas, o que pode aumentar ou reduzir sua motivação para empreender um determinado curso de ação.<sup>9</sup>

No entanto, uma vez que realistas não são deterministas, o que a sua caracterização de “condicionamento” omitiu é o motivo pelo qual as pessoas não respondem de forma uniforme às mesmas circunstâncias estruturadas. Sujeitos situados em situações semelhantes podem debater, tanto interna como externamente, sobre o curso de ação apropriado e chegar a conclusões diferentes. Esta é uma das principais razões

9 Ver Porpora (1989).

pelas quais conjunções constantes humanas não são encontradas entre influências estruturais e culturais e os resultados da ação. Na melhor das hipóteses, o que se detecta são tendências empíricas em padrões de ação, que estão em consonância com as influências objetivas que os moldaram. Estas devem continuar a ser nada mais do que tendências, em parte porque contingências intervêm, dado que o sistema social é aberto, e parte porque um segundo poder causal está *necessariamente em jogo*, qual seja, o poder pessoal de refletir subjetivamente sobre as próprias circunstâncias e decidir o que fazer com elas ou a respeito delas. Tais poderes inalienáveis da reflexividade humana gerariam variações nas ações de resposta mesmo se fosse possível fechar o sistema em condições de laboratório.

Em suma, a conceituação deste processo de mediação entre estrutura e agência não foi plenamente adequada porque não incorporou plenamente o papel desempenhado pela subjetividade humana em geral. Em particular, aquela conceituação omite o poder da reflexividade humana em capacitar agentes para projetar e determinar suas respostas às circunstâncias estruturadas em que se encontram – à luz daquilo com que eles mais se importam.

Deixem-me agora tentar aperfeiçoar a caracterização realista da mediação. Como vimos, o processo de “condicionamento” implica o exercício de dois conjuntos de poderes causais: aquele da propriedade que “condiciona” e aquele da propriedade que é “condicionada”. Isto é mais claro no que concerne às restrições e capacitações, sendo óbvio que uma restrição requer algo para restringir e uma capacitação precisa de algo para capacitar. Estes não são termos intransitivos, porque, *per impossible*, se um dado agente jamais concebesse um curso qualquer de ação, ele ou ela jamais poderia ser restringido ou capacitado.

Por exemplo, a mera existência de um sistema educacional altamente centralizado não restringe a diversificação da oferta de educação, a menos, e até, que alguém avance a política de introdução de escolas autônomas ou particulares. Somente depois de esse projeto ter sido trazido à baila é que o controle centralizado do sistema se torna uma restrição, *ceteris paribus*. Igualmente, no domínio cultural, se há uma contradição entre duas crenças ou duas teorias, esta continua a ser uma questão puramente lógica, existindo lá fora na “Biblioteca Universal”,<sup>10</sup>

10 Ver Archer (1989, cap. 5).

permanecendo inerte até, e a menos, que alguém queira defender uma daquelas ideias, afirmar uma daquelas ideias ou fazer alguma coisa com uma daquelas ideias. Em outras palavras, para que uma propriedade estrutural ou cultural objetiva exerça os seus poderes causais, tais poderes devem ser ativados por agentes.

A incorporação adequada de poderes agenciais na conceituação de “condicionamento” implica os três pontos seguintes. Primeiro, as propriedades sociais emergentes, ou mais exatamente o exercício de seus poderes, são dependentes da existência daquilo que venho denominando “projetos” agenciais, que são quaisquer cursos de ação em que um ser humano se engaja intencionalmente. Estes projetos, *tal como concebidos subjetivamente pelos agentes*, são necessários para a ativação de propriedades sociais emergentes, isto é, sua transformação em poderes. Segundo, somente se houver uma relação de congruência ou incongruência entre a propriedade social emergente e o(s) projeto da(s) pessoa(s) é que os últimos irão ativar a primeira. Congruência ou incongruência não precisam existir necessariamente. Por exemplo, se o projeto do agente for realizar regularmente uma oração privada, não haverá poder estrutural na Terra capaz de impedi-lo, ainda que, naturalmente, influências socioculturais possam desencorajar algumas pessoas a rezar. Situações em que a congruência prevalece representam uma capacitação estrutural; onde existe incongruência, uma restrição estrutural se apresenta. Terceiro, e mais importante para este trabalho, os agentes têm de responder a essas influências, utilizando seus próprios poderes pessoais de deliberação reflexiva sobre como agir em tais situações, sempre segundo suas próprias descrições. O que é único na reflexividade dos seres humanos é que ela pode envolver antecipação. Em outras palavras, uma restrição ou uma capacitação não precisam necessariamente já ter causado impacto; elas podem ser apenas previstas de antemão.

Assim, a eficácia de qualquer propriedade social emergente está à mercê da atividade reflexiva dos agentes. Resultados variam enormemente de acordo com a criatividade dos agentes em imaginar respostas totalmente novas, mesmo para situações que possam ter ocorrido repetidas vezes. Em última análise, o resultado preciso varia de acordo com as preocupações pessoais dos agentes, com os seus graus de comprometimento e com os custos com que diferentes agentes arcarão para

concretizar os seus projetos em face de obstáculos e impedimentos estruturais. Igualmente, estes últimos variarão conforme a prontidão com que os agentes se valem de oportunidades capacitadoras. O único resultado que raramente ou nunca é encontrado é a completa uniformidade de respostas por parte de todos os agentes que encontram a mesma restrição ou a mesma capacitação. Este processo deliberativo não tem nada em comum com a análise de custo-benefício da Teoria da Escolha Racional. Ele pode ser altamente carregado de emoção, em vez de um exercício de racionalidade instrumental, muito embora nossas emoções sejam sempre sobre algo.<sup>11</sup> Em outros trabalhos, argumentei que as emoções (diferentemente dos humores) são comentários sobre as nossas preocupações (ARCHER, 2004, p. 327-356), o que também significa afirmar que a *Wertrationalität* não deve receber um atestado de óbito.

Lidar adequadamente com esta variação nas respostas dos agentes, quando estes agentes estão na mesma situação social, significa, de fato, abordar sua subjetividade. Isso implica reconhecer seus poderes pessoais – em particular, seu poder de reflexividade para pensarem sobre si mesmos em relação à sociedade e chegarem a conclusões diferentes que levam a resultados de ação variáveis. Em suma, sem conhecimento de suas próprias deliberações internas, não conseguimos dar conta do que os agentes fazem exatamente. Isto pode ser rapidamente ilustrado considerando-se os efeitos de diferentes posicionamentos distributivos e a impossibilidade de se deduzir determinados cursos de ação unicamente a partir deles. Suponha uma coletividade de agentes bem posicionados em termos de remuneração, prestígio e representação – ou “classe”, “status” e “poder”. Estes posicionamentos não podem ser tidos como condutores, por si próprios, a projetos reprodutores, ainda que todos tenham muito a perder objetivamente. Para começar com o motivo mais óbvio, nem todos os agentes são guiados por seus interesses objetivos; eles podem optar por casamentos de mobilidade descendente, por fazerem votos de pobreza, por renunciarem a títulos ou a tudo para apenas subsistirem. Assim, na melhor das hipóteses, resta um enunciado probabilístico sobre os feitos da “maioria das pessoas na maior parte do tempo”, mas a que cursos de ação real essas probabilidades se vinculam?

11 Isso mostra que eu não sigo Weber na representação da “ação afetiva” como uma forma à parte.

Como não há resposta para essa pergunta, somos lançados de volta a generalizações empíricas do tipo “quanto maior o custo de um projeto, menor a probabilidade de que as pessoas o levem a cabo”. Tal generalização não apenas não é, de forma alguma, uma explicação (apenas outra busca por conjunções constantes humianas), como também, longe de ter eliminado a subjetividade humana, depende de uma forma banal e altamente duvidosa desta subjetividade. Em vez disso, embora os sociólogos reconheçam secretamente que a subjetividade não pode ser ignorada, tal “reconhecimento” assume a forma da imputação teórica de motivos subjetivos aos agentes, ao invés do exame das suas razões, objetivos e preocupações, tal como reflexivamente definidas por eles mesmos. Analiticamente, o resultado é o “modelo de dois estágios” apresentado abaixo. Na prática, este modelo transforma a ontologia subjetiva de primeira pessoa do agente em um relato “objetivista” de terceira pessoa imputado pelo investigador.

- (1) Propriedades estruturais e/ou culturais: modelam *objetivamente* as situações que os agentes enfrentam involuntariamente e exercem poderes restritivos e capacitadores em relação às
- (2) Propriedades subjetivas atribuídas aos agentes e tidas como governando suas ações:
  - promoção dos interesses particulares (Realismo crítico)
  - racionalidade instrumental (Teoria da Escolha Racional)
  - repertórios de rotina / *habitus* (Pragmatismo / Bourdieu / Teoria do Discurso)

Os realistas devem fazer um *mea culpa*, pois temos sido frequentemente responsáveis por inserirmos respostas imputadas a interesses particulares ou objetivos como uma espécie de manequim que substitui a subjetividade humana real e eficaz. Há muitos exemplares desse procedimento, e o pior de todos é provavelmente a teoria da escolha racional, que imputa apenas a racionalidade instrumental<sup>12</sup> a todos os agentes conforme eles, supostamente, buscam maximizar sua agenda de preferências, a fim de “se saírem melhor” em termos de utilidades futuras indeterminadas. Subjetivamente, cada agente é reduzido a um caçador de barganhas e a busca humana da *Wertrationalität* é desautorizada

<sup>12</sup> Ver Archer e Tritter (2001).

(HOLLIS, 1989, p. 163-180). Bourdieu (1977, 1990) também sustentou, com frequência, um formalismo vazio sobre a subjetividade, de tal forma que as posições das pessoas (“semiconscientemente” e “quase automaticamente”) engendraram disposições à reprodução das suas posições. Tais formulações teóricas parecem perder muito da subjetividade rica e variável que tem destaque em sua obra sobre *La misère du monde*. Na contrapartida cultural da posição descrita acima, a “Teoria do Discurso” simplesmente defende que esses conjuntos ideacionais mal definidos possuem uma hegemonia não problemática sobre a subjetividade.

As inadequações manifestas de qualquer versão do “modelo de dois estágios” são: (a) o fracasso em investigar a subjetividade de qualquer pessoa; (b) a atribuição de homogeneidade subjetiva a algum grupo específico; (c) o endosso de “agentes passivos” em termos de reflexividade; e (d) a negação fundacional de que o poder pessoal da subjetividade precisa ser entendido. A sociologia não pode nem dispensar o subjetivo, nem sair com reconhecimentos tão empobrecidos dele. Se este poder pessoal tem de ser devidamente reconhecido, parece óbvio que, para fazê-lo, é necessário substituir a imputação de subjetividade pela sua investigação. Um tanto menos óbvias são as respostas a respeito de quais aspectos da subjetividade humana deveriam estar sendo investigados e incorporados pelos sociólogos. A forte suspeita, dada a diversidade da teorização social, é de que qualquer resposta seria contestada, já que a resposta em si recorreria necessariamente a conceitos fundamentalmente contestados – e os mais contestados deles são os próprios conceitos de “ação”, “estrutura” e “agência”.

Portanto, a minha resposta permanecerá no contexto do realismo social. Para que os realistas deem à subjetividade o devido valor, enquanto se mantêm fiéis ao seu próprio modelo explicativo, a “subjetividade” tem de ser incorporada como um poder pessoal dos agentes humanos, que é anterior, relativamente autônomo e dotado de eficácia causal em relação a propriedades estruturais ou culturais emergentes. Claramente, isso limita o âmbito de aspectos das vidas subjetivas das pessoas que são pertinentes à teoria social. Por exemplo, presumo que ninguém sugeriria que não gostar de espinafre tem poderes causais que vão além da capacidade de perturbar a hora do chá de família. No entanto, quero avançar uma resposta bem mais concreta, a saber, que os realistas sociais falharam em

reconhecer um aspecto importante da “subjetividade”: a reflexividade através da qual deliberamos sobre nós mesmos em relação às nossas circunstâncias sociais. Em outras palavras, a “reflexividade” é apresentada como a resposta para a questão de como “o poder causal é mediado pela agência humana”. Ela executa este papel de mediação em virtude do fato de que deliberamos sobre nós mesmos em relação às situações sociais que enfrentamos, certamente de forma falha, sempre incompleta e, necessariamente, segundo nossas próprias descrições, porque essa é a única maneira através da qual podemos saber alguma coisa.

A reflexividade é conceituada como conversação interna (ARCHER, 2003), e passa a ser entendida como o processo que medeia o impacto das formas sociais sobre nós e determina nossas respostas a elas. A conversação interna é apresentada como o elo perdido no entendimento realista da interação entre estrutura e agência. Em primeiro lugar, a sua mediação é fundamental para se compreender precisamente o que nós fazemos, para além de uma declaração sobre os cursos prováveis da ação. E, em relação às restrições e às oportunidades, as respostas agenciais podem variar amplamente: da evasão, passando pelo assentimento, até a manipulação ou subversão estratégicas. Em segundo lugar, se for mantido que a subjetividade agencial foi, ela própria, moldada por influências sociais, tais como ideologia, “*habitus*” ou, para fins de argumentação, “discurso”, é impossível determinar a quem este caso se aplica ou não sem antes examinar seus diálogos internos. Se a reflexividade humana for entendida como o mecanismo mediador que faltava à ligação entre estrutura e agência, isto também teria o efeito de transformar as “duas histórias” sobre a “compreensão” e a “explicação” em uma história única.

Que tipos de propriedades e poderes subjetivos estão sob consideração como constitutivos desse processo de mediação? A conversação interna designa a maneira pela qual, de forma reflexiva, perfazemos a nossa trajetória no mundo. É o que faz (da maioria) de nós “agentes ativos”, pessoas que podem exercer alguma governança sobre suas próprias vidas, e não “agentes passivos” com quem as coisas simplesmente acontecem.<sup>13</sup> Ser um “agente ativo” depende do fato de que os indivíduos desenvolvem e definem suas preocupações últimas: os bens internos

<sup>13</sup> Para esta distinção, ver Hollis (1977).

com os quais eles mais se importam<sup>14</sup> e cuja constelação precisa responde pela sua singularidade concreta como pessoas (ARCHER, 2000, cap. 9). Ninguém pode ter uma preocupação ou anseio último sem fazer alguma coisa respeito. Cada pessoa procura desenvolver um curso de ação concreto baseada na crença (falível) de que realizar tal projeto é realizar o anseio mesmo. Se tais cursos de ação são bem sucedidos, o que nunca pode ser tido como garantido, os grupos de preocupações de todas as pessoas, quando articulados, traduzem-se em um conjunto de práticas estabelecidas. Isso caracteriza o *modus vivendi* dessas pessoas. Através desse *modus vivendi*, os indivíduos avançam suas preocupações pessoais em sociedade da melhor forma possível. Estes componentes podem ser apresentados resumidamente através da fórmula <Preocupações → Projetos → Práticas> que todos os indivíduos tentam fazer funcionar (veja o diagrama abaixo). Não há nada de heroico ou idealista nessa tentativa, porque as “preocupações” podem ser ignóbeis, os “projetos” ilegais e as “práticas” ilegítimas.

A Conversação Interna e a busca da Boa Vida		
Definindo e articulando as próprias PREOCUPAÇÕES ►►► (Bens internos)	Desenvolvendo cursos de ação concretos ou PROJETOS ►►► (Micropolíticas)	Estabelecendo sustentáveis e satisfatórias PRÁTICAS (Modus vivendi)

Em resumo, tem-se argumentado que os nossos poderes pessoais são exercidos através de um diálogo interno reflexivo, e que a conversa interna é responsável pelo delineamento de nossas preocupações, pela definição dos nossos projetos e, em última instância, pela determinação de nossas práticas na sociedade. É a reflexividade agencial que media ativamente entre as nossas circunstâncias estruturalmente moldadas e o que deliberadamente decidimos fazer delas.<sup>15</sup> Há um cuidado óbvio a ser tomado aqui; os agentes não podem fazer de suas circunstâncias o que bem entenderem. Afirmar o contrário seria endossar o idealismo e cometer a falácia epistê-

<sup>14</sup> Ver Frankfurter (1988, cap. 7).

<sup>15</sup> Consultar Archer (2007) sobre como pessoas similarmente situadas apresentam diferentes padrões de mobilidade social de acordo com suas preocupações pessoais e os cursos de ação reflexivamente definidos que elas tomam.

mica.<sup>16</sup> De fato, se as pessoas avaliam muito mal as circunstâncias objetivas que as envolvem, elas pagam o preço objetivo, compreendam isto ou não. Acreditar erroneamente que se pode pagar uma pesada hipoteca resulta em execução hipotecária, com outras consequências objetivas no que toca à obtenção de acomodação alternativa. O que a conversação interna faz é mediar esta tomada de decisão ativando poderes estruturais e culturais e, ao fazer isso, não há resultado único e previsível. Isto porque os agentes podem exercer os seus poderes reflexivos de formas diferentes, de acordo com preocupações e considerações muito diferentes.

Assim, um processo de mediação em “três estágios” pode ser apresentado, em um modelo que dá o peso devido tanto à objetividade quanto à subjetividade, além de incorporar explicitamente a interação entre elas.

- (i) Propriedades estruturais e culturais moldam *objetivamente* as situações que os agentes enfrentam involuntariamente, e possuem poderes para gerar obstáculos e oportunidades em relação às:
- (ii) próprias configurações de preocupações dos agentes, tal como definidas *subjetivamente* em relação às três ordens da realidade natural – natureza, prática e sociedade.
- (iii) cursos de ação são produzidos através das deliberações reflexivas dos agentes, que determinam *subjetivamente* seus projetos práticos levando em consideração suas circunstâncias *objetivas*.

A primeira etapa lida com o tipo de especificação, já proposto pelos realistas, sobre como “formas sociais” impingem e impactam sobre as pessoas ao moldar as situações em que elas estão colocadas. Isso foi resumido da seguinte forma em *Realist Social Theory*:

Dada a sua pré-existência, emergentes estruturais e culturais modelam o ambiente social a ser habitado. Estes resultados de ações passadas são sedimentados sob a forma de situações atuais. Eles respondem pelo que há (estrutural e culturalmente) para ser distribuído e também pela forma de tais distribuições; pela natureza do arranjo de papéis existentes, a proporção de posições disponíveis a qualquer momento e as vantagens/desvantagens associadas com cada uma delas; pela configuração institucional presente e pelas propriedades emergentes (de segunda ordem) de

<sup>16</sup> A “falácia epistêmica” é a substituição de como os problemas são de fato pelos problemas tal como são entendidos, mesmo quando nós não podemos saber ou não sabemos a resposta à primeira questão. Ver Collier (1994, p. 76-85).

compatibilidade e incompatibilidade, ou seja, se as respectivas operações de instituições obstruem ou assistem umas às outras. Dessas maneiras, as situações são objetivamente definidas para seus subsequentes ocupantes ou incumbentes. (ARCHER, 1995, p. 201).

No entanto, esses aspectos sociais só deixam de ser propriedades não ativadas para se tornar poderes gerativos na relação com projetos agenciais. O estágio 2 examina a interface entre aqueles aspectos e os próprios projetos agenciais, já que, uma vez mais, não são as propriedades dos agentes que interagem diretamente com as propriedades estruturais ou culturais, mas os seus poderes tal como expressos na tentativa de realizar seus projetos. O estágio 3 é aquele que tem faltado na teorização social até o momento, embora pareça ser essencial para conceituar correta e apropriadamente o processo de mediação. No estágio 3, os agentes, em virtude de seus poderes de reflexividade, deliberam a respeito da relação entre suas circunstâncias objetivas e suas preocupações subjetivas. Eles avaliam seus projetos para ver se podem realizá-los e fazem adaptações, ajustando-os, abandonando-os ou ampliando-os no curso de suas deliberações internas. Eles alteram suas práticas, de modo que os indivíduos podem tornar-se mais ambiciosos se um curso de ação está indo bem, e mais cautelosos se ele está indo mal. A fase 3 é crucial porque permite a todos nós tentar fazer, ser ou tornar-se aquilo com o que mais nos importamos na sociedade – através do uso da nossa reflexividade.

Esta fase final de mediação é indispensável porque, sem ela, não temos condição de esclarecer exatamente o que os agentes fazem. A ausência dessa base explanatória significa contentar-se com generalizações empíricas sobre o que “a maioria das pessoas faz na maior parte do tempo”. Sociólogos, muitas vezes, se satisfazem com menos ainda: “Em circunstâncias x, um número estatisticamente relevante de agentes faz y”. Isso inspira um retorno às conjunções constantes humianas e, em consequência, a resignação à incapacidade de identificar um mecanismo causal.

## CONCLUSÃO

Negligenciar a contribuição subjetiva à mediação faz com que as formas sociais sejam tratadas como intransitivas, ou seja, simplesmente como vantagens ou desvantagens. Na prática, presume-se que ninguém olha

os dentes de cavalo dado e todos cortam seus casacos de acordo com o pano. No entanto, “vantagens” não são intransitivas, pois têm de ser positivamente avaliadas pelo agente em relação a algum propósito. Isto é particularmente relevante quando se assume que a sorte de ter tido melhores oportunidades na vida, em comparação a outras pessoas, significa que o objetivo de “manter-se à frente” vai dominar as atividades de todos assim posicionados. Esta pode ser uma preocupação comum, mas, mesmo que seja, deve ter sido subjetivamente adotada, pois não se trata de uma postura que pode ser tranquilamente imputada a qualquer pessoa. A conclusão é que, se a subjetividade não for devidamente investigada, será indevidamente imputada, pois eliminada não pode ser.

Quando uma ontologia subjetiva é introduzida e a reflexividade agencial investigada, três pontos serão reconhecidos no lado agencial desta equação:

- Nossas identidades pessoais únicas, derivadas de nossas constelações singulares de preocupações, significam que somos agentes radicalmente heterogêneos. Apesar de compartilharmos características sociais objetivas, podemos buscar fins muito diferentes quando na mesma situação social.
- Nossa subjetividade é dinâmica, não psicologicamente estática ou reduzível, uma vez que modificamos nossos próprios objetivos de acordo com a avaliação que fazemos de sua viabilidade. Como sempre, somos falíveis, podemos errar e ter de pagar um preço objetivo por fazê-lo.
- Somos agentes ativos e não passivos na maior parte do tempo, pois podemos ajustar nossos projetos às práticas que acreditamos conseguir realizar.

Sem que esses pontos sejam assumidos, são omitidas as avaliações que os agentes fazem de suas situações à luz de suas preocupações, bem como as avaliações que fazem de seus projetos pessoais à luz de suas situações – sejam elas encontradas voluntária ou involuntariamente. Em resumo, uma caracterização completa da estrutura, da agência e do processo de mediação entre elas implica aceitar e analisar a interação entre duas ontologias: o socialmente objetivo e o pessoalmente subjetivo. No entanto, se este argumento for válido, conclui-se que é realmente possível produzir uma história única em vez de duas – tal como Weber afirmou, embora não da forma como ele defendeu fazê-lo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCHER, Margaret S. *Social origins of educational systems*. London: 1979. first advanced the ‘Morphogenetic Approach’.
- \_\_\_\_\_. *Morphogenesis versus structuration*. *British Journal of Sociology*, v. 33, n. 3, p. 455-83, Sept. 1982.
- \_\_\_\_\_. *Culture and agency: the place of culture in social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ch. 5.
- \_\_\_\_\_. *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ch. 4.
- \_\_\_\_\_. *Being human: the problem of agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. c
- \_\_\_\_\_. *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. Emotions as commentaries on human concerns. In: TURNER, Jonathan (Ed.). *Advances in group processes*. Amsterdam: Elsevier, 2004. p. 327-356.
- \_\_\_\_\_. *Making our way through the world: human reflexivity and social mobility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 38-58.
- ARCHER, Margaret S. et al (Ed.). *Critical realism: essential readings*. Oxford: Routledge, 1998.
- ARCHER, Margaret S.; TRITTER, Jonathan Q. (Ed.). *Rational choice theory: resisting colonisation*. London: Routledge: Taylor and Francis, 2001.
- BHASKAR, Roy. *The possibility of naturalism*. 2. ed. London: Verso, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *The logic of practice*. Oxford: Polity Press, 1990.
- BUCKLEY, Walter. *Sociology and modern systems theory*. New Jersey: Prentice Hall, 1967.
- CAMPBELL, Colin. *The myth of social action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- COLLIER, Andrew. *Critical realism*. London: Verso, 1994. p. 76-85.
- FRANKFURTER, Harry G. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ch. 7.
- HOLLIS, Martin. *Models of man: philosophical thoughts on social action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. Honour among thieves. *Proceedings of the British Academy*, London: British Academy, v. 75, p. 163-180, 1989.
- HOLLIS, Martin; SMITH, Steve. *Explaining and understanding international relations*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 87.

HOLLIS, Martin; SMITH, Steve. Two stories about structure and agency. *Review of International Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 20, p. 241-251, Jul. 1994.

JAMES, William. *The principles of psychology*. London: Macmillan, 1890. v. 1, p. 281-282.

PORPORA, Douglas V. Four concepts of social structure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, New Jersey: John Wiley & Sons, v. 19, issue 2, p. 195-211, Jun. 1989.

SEARLE, John. *Mind, language and society*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1999. p. 42.

## A sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire

*Frédéric Vandenberghe*

*Tradução: Gabriel Peters*

Na fase mais recente de suas trajetórias intelectuais, Margaret Archer e Bernard Lahire começaram a trabalhar com temas situados na fronteira entre a sociologia e a psicologia. No seio da tradição francesa, Bernard abraçou a ideia durkheimiana de uma sociologia psicológica – “toda a sociologia é uma psicologia, mas uma psicologia *sui generis*” (DURKHEIM apud LAHIRE, 1998, p. 223). Com seu interesse sobre conversações internas, Margaret também adentrou o terreno da sociologia da mente. Porém, assim como fez Norbert Wiley (1995) em suas investigações pioneiras sobre o discurso interior, ela buscou seus aportes no pragmatismo estadunidense (Peirce, James e Mead, em vez de Durkheim, Mauss e Halbwachs, como é o caso com Lahire). No limiar entre sociologia e psicologia, nossos sociólogos estão desenvolvendo um *novo tipo de psicologia social*. Diferentemente da psicologia social tradicional, que analisa como os indivíduos se comportam em pequenos grupos, esta nova psicologia social reverte a perspectiva e investiga como os grupos, sejam grandes ou pequenos, comportam-se no interior da mente individual. Para explicar como o indivíduo atua na sociedade, deve-se compreender como a sociedade atua no indivíduo. A sociologia volta-se para o interior e encontra a psique na interseção entre sociedade e indivíduo.



Tanto Archer como Lahire embarcaram em uma empreitada similar: compreender biografias individuais sociologicamente. Ambos trabalham com a mesma unidade de análise – *uma vida* –, e ambos buscam entender como e por que os atores tomam as decisões que tomam e vivem as vidas que vivem. Porém, ainda que suas buscas sejam similares, as maneiras pelas quais se aproximam dos sujeitos são bastante diferentes em tom, estilo e abordagem. Enquanto Archer quer compreender o presente dos sujeitos através da investigação de seus projetos futuros (sua factibilidade em um contexto corrente de restrições e oportunidades), Lahire explica o presente e o futuro em termos do passado (disposições e sua ativação em contextos particulares no presente). Enquanto ela confere destaque ao poder pessoal dos indivíduos e pensa as conversações internas como mecanismos que empoderam, esclarecem e auxiliam os indivíduos a tomar decisões e a realizar seus sonhos em dadas circunstâncias, ele enfatiza, acima de tudo, o poder duradouro da socialização. Os atores dele são propelidos por suas disposições; os atores dela são estimulados por seus projetos. Ele é um determinista, ela é uma voluntarista, e eu, um pouco de ambos.

#### LAHIRE: DISPOSIÇÕES, CONTEXTOS E PRÁTICAS

Bernard Lahire é simultaneamente o mais aguerrido dos críticos de Bourdieu e o mais fiel de seus discípulos. Diferentemente dos discípulos linha-dura que personificam o mestre (a ponto de podermos facilmente confundir seus textos com publicações póstumas do próprio Bourdieu) e dos seguidores mais heterodoxos que pensam “com Bourdieu contra Bourdieu”, para utilizar uma densa fórmula de Jean-Claude Passeron (2003, p. 124), Lahire tem a ambição de fazer algo completamente diferente. Conhecendo o trabalho de Bourdieu como ninguém mais, ele o refaz inteiramente, por assim dizer, mas em uma direção bastante distinta. Como um vírus de computador que infecta o disco rígido e assume as operações do seu hospedeiro, Lahire instalou-se profundamente no programa da sociologia crítica, replicando-o, estendendo-o, corrigindo-o, subvertendo-o e, em última instância, reescrevendo-o radicalmente a partir de dentro. Ainda que seus primeiros trabalhos na área da sociologia da educação não confirmam um papel central ao sociólogo do

Béarn – seus tópicos de concentração são as práticas de leitura e escrita entre as classes populares (LAHIRE, 2000) –, sua pesquisa ulterior sobre o consumo cultural e a produção literária confronta-se diretamente com Bourdieu. Lahire é um operário excepcionalmente produtivo que entrega, em média, um livro por ano. A começar pelo seu doutorado sobre o fracasso de alunos oriundos das classes baixas em escolas primárias (cerca de 1.000 páginas), seus livros tendem a ser bastante volumosos. Desde o fim dos anos 90, cada uma das suas obras é uma tentativa consciente de reescrever sistematicamente algum livro de Bourdieu a partir de uma diferença de foco (pluralismo ao invés de monismo) e de escala (o indivíduo em vez da classe): *Tableaux de familles* (1995), traduzido no Brasil com o título *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*, retrabalha *A reprodução*; *O homem plural* (1998) é um *remake* de *O senso prático*; *Retratos sociológicos* (2002a) evoca *A miséria do mundo*; *A cultura dos indivíduos* (2004) revisita *A distinção*; *O espírito sociológico* (2005) ecoa *Questões de sociologia*; *A condição literária* (2006) é sua versão de *As regras da arte*; e, como o livro de Bourdieu sobre Heidegger (e o de Elias sobre Mozart<sup>1</sup>), seu *Franz Kafka* (2010a) constitui uma prolongada monografia sociológica sobre uma única pessoa, enquanto *Mundo plural* (*Monde pluriel*) é provavelmente o que há de mais próximo do livro não escrito de Bourdieu sobre a teoria geral dos campos.

Se empilharmos todas as obras em uma torre, encontraremos na sua base *L'homme pluriel*, seu livro mais explicitamente teórico e programático.<sup>2</sup> Tomando de assalto o conceito de *habitus* e colocando-o sob um microscópio, por assim dizer, o livro oferece uma apresentação sistemática de uma *sociologia contextual e disposicional na escala do indivíduo*. Cada um dos termos é significativo, a começar por “sociologia”. Embora seu tema o aproxime da psicologia e da psicanálise, sua abordagem é, na realidade, 110% sociológica. Radicalizando o gesto de Durkheim,

1 Como os demais renegados que substituíram Bourdieu por Norbert Elias, pensando com o primeiro, mas citando o segundo, Lahire é um adepto da sociologia figuracional. Na coleção que ele dirige em *La Découverte*, ele publicou um manuscrito póstumo de Elias sobre Freud (ainda indisponível em alemão ou holandês), acrescido de um pequeno pós-escrito (LAHIRE, 2010b). Além de Durkheim, Weber e, em menor extensão, Marx, outras influências formativas sobre Lahire são Michel Foucault, Maurice Halbwachs e Mikhail Bakhtin, entre os mortos, bem como Jack Goody, Jean-Claude Passeron e Roger Chartier, entre os vivos.

2 Apresentações sintéticas de seu programa sociológico também podem ser encontradas em Lahire (1996a, 1996b, 1999b, 2002a, p. 389-425, 2004, p. 695-736).

*Halbwachs*, Elias e Bourdieu, Bernard tem uma missão: demonstrar que a sociologia pode compreender o indivíduo em toda a sua complexidade e explicar seu comportamento em todos os seus detalhes. Sem pudores diante de ambições imperiais, seu propósito é mostrar que o social vai até o fundo, que ele alcança o núcleo mais íntimo da pessoa e que, portanto, parafraseando um *slogan* político, o pessoal é social de cabo a rabo. Tal qual o de Bourdieu, seu programa de pesquisa não é apenas científico e sociológico (chegando ao limiar do cientificismo e do sociologismo), mas também resolutamente disposicional e contextual. À famosa fórmula sintética de Bourdieu “[*habitus*) (capital)] + campo = práticas” (BOURDIEU, 1979, p. 112), Lahire propõe uma alternativa: “disposições + contextos = práticas” (LAHIRE, 2012, p. 18, 24 *passim*) – ou, em uma variação ligeiramente expandida: “passado incorporado + contexto presente de ação = práticas observáveis” (Ibid., p. 12, 25 *passim*) – como a fórmula unificadora do seu programa científico para uma sociologia contextual-disposicionalista:<sup>3</sup>

Este programa, que responde à questão de por que as pessoas agem, pensam, sentem etc. da maneira como o fazem, pode ser resumido em uma fórmula científica bastante simples: Passado incorporado + Contexto presente de ação = Práticas observáveis. Ela condensa a intenção investigativa de pensar as práticas na intersecção entre disposições e competências incorporadas (produzidas pela frequência mais ou menos assídua a quadros passados de socialização) e os sempre específicos contextos de ação (Ibid., p. 12).

As práticas mais individuais, todas elas, sejam conscientes, semi-conscientes ou inconscientes, podem ser entendidas, de acordo com Lahire, pela referência a uma miríade de processos de socialização (na família, na escola, pelos pares, no trabalho etc.) que encontram suas sedimentações corporais, mentais e emocionais em um estoque de disposições (tendências, inclinações, hábitos, capacidades, competências etc.) de diversos tipos (corpóreas, mentais, discursivas, perceptivas, avaliativas etc.). Tais disposições podem ser ativadas ou inibidas, desencadeadas ou suspensas, reproduzidas ou transformadas em determinados contextos de ação (espaços sociais, sistemas de ação, situações de

3 Tanto *O homem plural* (LAHIRE, 1998) quanto *Mundo plural* (Idem, 2012) são parênteses teóricos que sistematizam reflexões baseadas em sua pesquisa empírica. Enquanto o primeiro reflete sobre disposições, o segundo teoriza os contextos de ação.

interação etc.). Um indivíduo tem normalmente múltiplas disposições; em certas ocasiões, estas podem trabalhar em sentidos opostos e inapropriados à situação, causando fricções, fraturas e mesmo crises radicais.

Enquanto as disposições incorporam o passado e se referem a tendências internas ao indivíduo, os contextos de ação representam influências restritivas e capacitadoras externas ao indivíduo que desencadeiam e ativam, ou inibem e desativam, as disposições que produzem as práticas. “Contextos” é uma espécie de conceito guarda-chuva, no entanto, que abarca tudo com que os atores se deparam no seu ambiente e que impinge sobre suas ações no presente e a partir do exterior (classe, poder, organizações, instituições etc). A noção pode designar espaços sociais abstratos que são vertical e hierarquicamente estruturados em termos de classe e de diferenciais de poder (o sistema de classes de Marx, o campo do poder de Weber, o espaço social de Bourdieu) e domínios institucionais ou funcionais horizontalmente diferenciados em sociedades complexas (as esferas de valor de Weber, os campos de Bourdieu, os mundos de Becker, os subsistemas de Luhmann etc.), mas também é ocasionalmente usada para se referir mais concretamente aos micro-contextos (famílias, escolas, fábricas, clubes esportivos etc.) e micro-situações (as sociações de Simmel, as ordens da interação de Goffmann, as quididades de Garfinkel etc.) que formam o pano de fundo imediato da ação. Juntos, os contextos estruturais, institucionais e interativos de ação que engatilham ou inibem as disposições, de um lado, e as próprias disposições, de outro, são suficientes, segundo Lahire, para explicar plenamente porque os atores agem como agem (ou se absterem de fazê-lo), pensam como pensam (ou não), falam como falam (ou não), sentem como sentem (ou não) – em suma, por que são como são.

Embora o campo tenha sido agora substituído por uma multiplicidade de contextos de ação, isso tudo ainda é mais ou menos compatível com a teoria clássica do *habitus* em Bourdieu. Porém, no momento em que Bernard modifica seu foco e ajusta suas lentes para observar detalhadamente as operações concretas das disposições em uma escala microscópica, tudo muda.<sup>4</sup> O tributo ao mestre transforma-se

4 Graças à recepção da micro-história italiana (“*microstoria*”) de Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, os historiadores estão agora bem informados quanto a variações de escala (ver Revel, 1996 e Ricoeur, 2000, p. 267-301, para uma discussão mais epistemológica que também se refere a Boltanski e Thévenot). No entanto, até onde sei, Lahire é o único sociólogo que teorizou e

rapidamente em uma crítica magistral do seu conceito de *habitus*, tão poderosa que ameaça o edifício teórico inteiro. Para o estruturalismo gerativo, a mudança de escala é simplesmente “catastrófica” (no sentido de Mandelbrot). Incluir um Google Earth na sociologia crítica não deixa nada intacto.<sup>5</sup> Quando mudamos as lentes, incrementando a resolução para enxergar a sociedade no nível individual, não vemos apenas a mesma coisa de modo diferente; no “nível da rua”, vemos coisas diferentes. Esta é a “sociologia fractal”, a sociologia do indivíduo como uma entidade infinitamente complexa e autossimilar que pode ser dividida em partes, cada uma das quais é uma miniatura da sociedade – como no famoso esquema AGIL de Talcott Parsons, em que as quatro funções reaparecem em todos os níveis da sociedade: do sistema social aos subsistemas da sociedade, dali para as organizações do subsistema e os setores das organizações, e de lá até os membros e os papéis que eles desempenham.<sup>6</sup>

No nível do indivíduo, não mais observamos a coerência e a homogeneidade do *habitus* que Bourdieu atribuiu às disposições individuais no nível da classe. Em vez disso, começa-se a observar o indivíduo como um ser complexo, estratificado e mais ou menos unificado, dotado de uma pluralidade de hábitos, disposições, esquemas, competências, aptências e capacidades heterogêneas que resultam de múltiplas socializações (pela família, por vizinhos, professores, amigos etc.) e podem operar conjuntamente ou entrar em conflito. Para desconstruir o *habitus*, Lahire (1998, p. 9 et seq., 1998, p. 81 et seq., passim, 1999a, p. 23-57) se aferra aos aspectos mais técnicos da definição que todo mundo, hoje em dia, sabe de cor (“sistemas de disposições duráveis e transponíveis”), questiona cada uma das palavras (Duráveis? Transponíveis? Sistema de disposições?), mostra todos os antecedentes intelectuais que são reunidos no conceito (Durkheim, Mauss, Husserl, Merleau-Ponty, Piaget etc.)

experimentou intensivamente com variações de escala. Mas por que parar no nível individual? Com Tarde, Deleuze e Latour, poder-se-ia aumentar a resolução, passar do nível molar ao molecular e analisar “divíduos” como fluxos e energias dinâmicas.

5 Modificando o imaginário espacial das variações de escala para um imaginário mais temporal, podemos talvez invocar “horizontes” e articulá-los à distinção de Labrousse entre estruturas e conjunturas ou às temporalidades da história de Braudel. Como na linha do tempo no Facebook, diferentes horizontes se abrem conforme seguimos a história para cima ou para baixo.

6 Ver Abott (2001) para algumas excursões sociológicas à teoria dos fractais.

e acusa Bourdieu de generalizar abusivamente um modelo particular que se aplica apenas a situações excepcionais (como sociedades tradicionais e instituições totais). Ele faz o mesmo com o conceito de campo (LAHIRE, 1999a, p. 23-57, 2012, p. 143-212), propondo perguntas inócuas acerca do que ordinariamente sai da sua alçada: atores (como trabalhadores manuais, faxineiras, aposentados etc.), atividades (como cozinhar em casa, ir a bares, pegar um ônibus etc.), populações (classes populares, donas de casa, desempregados) e ordens institucionais (famílias em primeiro lugar, mas também vizinhanças, pares e outras instâncias de socialização primária).<sup>7</sup> Em *Monde pluriel*, ele oferece uma síntese teórica de sua pesquisa sobre os campos de produção literária e de consumo cultural, mostrando, novamente, que o campo representa apenas um caso particular do possível e acusando Bourdieu de transformar um modelo regional em uma teoria geral do mundo social. Pior ainda, apontando para o elitismo inerente ao conceito de campo, ele conclui que a identificação dos mundos literário, político e científico como campos não apenas os reduz a “pequenos microcosmos parisienses”, mas também “reduplica a exclusão” (LAHIRE, 2012, p. 164) de todos aqueles atores dominados que estão à margem da sociedade.

O foco sobre o indivíduo, advindo da variação de escala, vira Bourdieu de cabeça para baixo: o que estava fora (o social como campo de lutas) agora reaparece dentro (o indivíduo como um ator plural lutando consigo mesmo). Quando o espaço social é, assim, analisado do ponto de vista do indivíduo, este é, literalmente, “refratado” pelo e no primeiro. Em uma brilhante aplicação da barroca metáfora leibniziana da “dobra”, que também se acha em Deleuze, Serres e Latour, Lahire explica a incorporação do social ao indivíduo como um “comprimir” ou “amassar” do espaço social:

Se nós representarmos o espaço social em todas as suas dimensões (econômicas, políticas, culturais, religiosas, sexuais, familiares, morais, esportivas etc. [...]) na forma de uma folha de papel ou de um pedaço de tecido [...], então cada indivíduo é comparável a uma folha dobrada ou a um

7 Contrapondo-se a cada um dos argumentos da interpretação que Bourdieu faz de Flaubert, seu volumoso livro sobre escritores desconstrói o conceito de campo através de uma demonstração de que a maior parte dos autores por ele investigados (503 interrogados por questionários, 40 entrevistados em profundidade) não vivem da escrita e trabalham em outros campos que não o literário para subsistirem (LAHIRE, 2006).

tecido amarrotado. [...] Essas dimensões... dobram-se sempre de maneira relativamente singular em cada ator individual, e o sociólogo, que se interessa pelos atores singulares, encontra em cada um deles o social amassado, amarrotado<sup>8</sup> (Idem, 1998, p. 233).

Projetadas e dobradas no indivíduo, todas as diferentes províncias e campos do mundo social, assim como as diferentes posições em cada um dos campos, podem agora operar de modo potencialmente simultâneo dentro de um único ator. As lutas que se passam entre campos e no interior deles podem agora ocorrer no indivíduo. A clivagem do *habitus* que fratura os chamados trânsfugas de classe, tal qual o próprio Bourdieu, é, por assim dizer, generalizada e democratizada.

Embora o grau de coerência varie de pessoa para pessoa, o pluralismo interno é a regra, não a exceção. Quando o ator é considerado não em bloco, mas em detalhe, torna-se um “homem plural”, ou melhor – para utilizar o termo, mais neutro quanto ao gênero, da tradução para o inglês de *L'homme pluriel* –, um “ator plural”: um homem ou mulher que a sociedade dota de uma herança de disposições que, a depender do contexto de ação, podem convergir ou divergir, ser ativadas ou inibidas, temporária ou permanentemente. Não há razão para se assumir *a priori* que disposições domésticas ou religiosas se harmonizarão automaticamente com disposições profissionais, educativas ou de classe, fundindo-se numa única disposição-mestra que controla e integra todas elas em uma singular fórmula gerativa, como é o caso segundo Bourdieu. Em vez de um *habitus* monolítico que unifica todos os atos do indivíduo em todas as esferas da vida – da intelectual à carnal, dos livros que ele lê até a comida que ele prefere –, pode-se agora analisar sociologicamente um ator plural em toda a sua desconcertante complexidade.

No campo do consumo cultural, por exemplo, um ator pode ser, sem contradição, bastante elitista em suas escolhas literárias e um verdadeiro aficionado pelo cinema de massa quando se trata de filmes; ou, para dar outro exemplo, ele pode ir à ópera na noite de sexta e para o bar de karaokê com seus amigos na noite seguinte. A bem da verdade, os perfis consonantes de consumo cultural que esperaríamos a partir de

8 Citado da tradução brasileira: *O homem plural: os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 198.

uma perspectiva bourdieusiana não são estatisticamente dominantes: o consumo onívoro da cultura e os perfis dissonantes são a regra (LAHIRE, 2004). Uma vez mais, a variação na escala muda tudo. Ela permite ao pesquisador investigar em detalhe não só as variações inter e intraclasse, mesmo no seio de uma mesma família,<sup>9</sup> mas também, e acima de tudo, as variações inter e intraindividuais. Se nos dispuséssemos a analisar detalhadamente e sem pré-concepções, digamos, o público da *Comédie Française* em Paris, da Ópera do *Metropolitan* de Nova Iorque ou da Sala Cecília Meireles no Rio de Janeiro, descobriríamos, com certeza, uma audiência predominantemente de classe alta, culturalmente sofisticada, socialmente autocomplacente e cuidadosamente vestida. Se, em vez de tomá-los como uma fração de classe, entretanto, considerássemos um a um *seriatim* para registrar seus gostos, descobriríamos que os mesmos indivíduos que escutam música erudita também são bastante propensos a frequentar o circo, a assistir a filmes de ação, a ler romances policiais e a ouvir AC/DC. Desagregando os dados do consumo cultural segundo a classe para reagregá-los no nível individual, Lahire chega ao seguinte perfil do consumidor onívoro:

O público da prestigiosa Sala Richelieu [da *Comédie Française*] vai nitidamente com mais frequência do que os outros [aqueles com gostos menos legítimos] assistir a espetáculos de *pop* (37% contra 10%) e de circo (23% contra 8%), com um pouco menos de frequência a parques de lazer (30% contra 26%); está ligeiramente atrás em relação à discoteca (22% contra 27%), ao baile público (18% contra 21%), aos espetáculos esportivos pagos (16% contra 20%)<sup>10</sup> (LAHIRE, 2004, p. 145).

Ao longo dos anos, a lógica dos fractais levou Lahire a uma análise cada vez mais detalhada e minuciosa das múltiplas socializações que encontram sua sedimentação em uma multiplicidade de disposições de todos os tipos. Sua análise do ator plural é uma versão sociológica da

9 Em *Tableaux de familles [Sucesso escolar nos meios populares]*, livro que marca sua transição da sociologia da educação para uma sociologia geral do ator, Lahire (1995) apresentou 27 estudos de caso de estudantes, todos oriundos das classes populares. Dos 27, 14 fracassaram e 13 foram bem-sucedidos na escola. Para entender como o capital cultural é transmitido (ou não) de um contexto (família) para outro (escola) e de uma geração para a seguinte, ele mapeou cuidadosamente todas as configurações possíveis no interior da família e seguiu a trama de influências dos seus membros sobre o aluno (pai e mãe analfabetos, mas irmã mais velha que corrige o dever de casa; pai analfabeto, mãe alfabetizada etc.).

10 Citado da tradução brasileira: *A cultura dos indivíduos*. Porto Alegre: ArtMed, 2006. p. 124.

“análise quiasmogénica”. Seus atores são cindidos, e por vezes até torturados, por incoerências, tensões, fraturas, contradições e crises que os habitam (ou que eles habitam). Para analisar como disposições são atualizadas, inibidas ou transformadas em uma variedade de contextos de ação, bem como investigar se esquemas de ação são ou não transferidos e transpostos de um contexto para outro, Lahire montou, em *Retratos sociológicos*, uma metodologia experimental sem precedentes.<sup>11</sup> Em uma sequência de seis longas entrevistas em profundidade, nas quais ele faz a oito respondentes perguntas detalhadas a respeito de suas práticas em vários domínios da vida (escola, trabalho, família, amigos, lazer, saídas, comida e saúde), Lahire desenvolveu um novo gênero de biografia sociológica que prova convincentemente a viabilidade de sua sociologia contextual e disposicional na escala do indivíduo. O retrato sociológico que ele pinta de Léa, para citar apenas um de seus personagens, mostra que uma descrição sociológica do seu comportamento em termos de um *habitus* de classe – uma “ex-pequeno-burguesa que descendeu de classe após o divórcio” – faria desaparecer todas as suas outras disposições, falhando em capturar a complexidade da sua estrutura de caráter.

O que fazer, então,...com sua disposição individualista à originalidade, à liderança, com sua propensão crítica, antientrega, anti-hierárquica, anti-formalista, antiimposições, higienista, espontânea, improvisadora, hedonista ou ascética e racional (conforme o caso), legitimista ou populista (conforme o caso), com sua capacidade para tomar a palavra em público etc., que são produtos de outros aspectos – difíceis de qualificar de secundários – de sua socialização?<sup>12</sup> (LAHIRE, 2002a, p. 406).

Como se os retratos bem pintados, de alta resolução, não fossem suficientes para justificar sua tese quanto ao poder do passado (disposições incorporadas) sobre o presente (contexto), Lahire também atravessou a literatura produzida por e sobre um famoso escritor tcheco (todos

os seus textos, cartas, diários, todos os testemunhos de seus contemporâneos e uma boa parte da literatura secundária também) e desenhou um retrato ainda mais detalhado de um indivíduo dos mais singulares: Franz Kafka. Seguindo as dificuldades do funcionário de seguradora e escritor ocasional, seu intento é mostrar, por meio da leitura atenta de alguns textos centrais e sem muita referência ao campo literário (Kafka é o oposto de Flaubert a esse respeito), que as relações muito difíceis com seu pai, as quais reaparecem transfiguradas em seus romances e pesadelos, oferecem a principal chave para o seu trabalho. A ambição desse vasto exercício de psicanálise sociológica não é das menores. Lahire quer explicar tudo – “por que ele escreve como escreve” (Idem, 2010a, p. 10, 69) –, e quer fazê-lo sociologicamente.

#### ARCHER: ESTRUTURA, REFLEXIVIDADE E AGÊNCIA

Margaret Archer é uma das teóricas mais sistemáticas da Europa e a principal representante do realismo crítico na sociologia.<sup>13</sup> Em associação direta com Roy Bhaskar, o “pai fundador” do realismo crítico, ela elaborou em extraordinário detalhe a teoria realista da sociedade por ele formulada e desenvolveu a *perspectiva morfogenética* em sociologia como um complemento metodológico à sua complexa ontologia social. A abordagem morfogenética oferece, antes de tudo, um quadro explanatório coeso que analisa a estrutura social, a cultura e a agência, bem como as suas interconexões, em termos realistas, relacionais e processuais. Ao longo de um período de mais trinta anos, Archer teceu cuidadosamente uma série de conceitos fundamentais (mais notadamente: dualismo analítico, sequência morfogenética, poderes causais emergentes) e se afezrou a eles para resolver alguns dos problemas centrais da teoria social, a começar pelo problema de como conectar estrutura e agência sem redução ou, como ela diz, “conflação” (ARCHER, 1988, parte 1; 1995, parte 1). Contra individualistas que reduzem a estrutura à

11 Retratos sociológicos detalhados de sujeitos individuais são agora parte de seu repertório. Ainda que a transcrição de histórias de vida possa facilmente degenerar em uma máquina de escrever que produz textos a pedido do freguês, eu, ainda sim, recomendaria seus *Retratos sociológicos* a qualquer um, graças aos seus efeitos libertadores. Ler quatrocentas páginas de entrevistas pode certamente libertar qualquer pesquisador da inibição que pré-concepções quantitativas da pesquisa científica ainda impõem a estudos qualitativos aprofundados.

12 Citado da tradução brasileira: *Retratos sociológicos: disposições e variações individuais*. Porto Alegre: ArtMed, 2004. p. 324.

13 O realismo crítico é um movimento filosófico internacional, nas ciências naturais e nas ciências humanas, que se inspira na vigorosa crítica do positivismo feita por Roy Bhaskar (BHASKAR, 1978, 1979; ARCHER et al., 1998 para as leituras essenciais; VANDENBERGHE, 2010, 2013 para uma reconstrução do sistema filosófico de Bhaskar). Para uma apresentação concisa da perspectiva morfogenética, ver Archer (2011); para um tratamento em terceira pessoa, ver Vandenberghe (2010, cap. 7).

agência (“conflação ascendente”) e estruturalistas que deduzem a agência da estrutura ou cultura (“conflação descendente”), a socióloga britânica insiste na independência relativa dos estratos: “A vida social existe em um SACO”, diz ela (ARCHER, no prelo), utilizando o acrônimo SAC (saco) para *Structure* (Estrutura), *Agency* (Agência) e *Culture* (Cultura).

Contra Giddens e Bourdieu, que cometem a falácia da “conflação central” (Idem, 1988, p. 72-100; 1995, p. 87-134), típica de teorias praxiológicas que concebem o mundo social inteiro (sociedade, cultura e personalidade) como constituído por práticas sociais, ela argumenta, com Bhaskar (1979), que é essencial operar com uma *ontologia social emergentista*, uma *concepção estratificada da sociedade* e um *modelo transformacional da ação social*. Contra e para além das ontologias das práticas que ignoram o fenômeno da emergência, o realismo crítico sublinha o dualismo de agência e estrutura. Estrutura e agência não são nem aspectos de uma mesma entidade (“dualidade”), nem diferentes momentos de um mesmo processo. Elas são, em vez disso, tipos diferentes de entidades emergentes e com graus distintos de complexidade, entidades que pressupõem, mas não podem ser reduzidas, uma à outra. Embora a existência de estruturas sociais (sistemas de relações entre posições sociais) e estruturas culturais (sistemas de relações entre ideias) pressuponham ações e interações como suas condições de possibilidade, rastrear adequadamente suas inter-relações implica distinguir analiticamente entre os níveis sistêmicos e os níveis interacionais da sociedade (“dualismo analítico”). No âmbito sistêmico, lidamos com relações entre “partes”; no âmbito interacional, com relações entre “pessoas” (LOCKWOOD, 1964).<sup>14</sup> Relações entre partes (posições sociais e ideias) e interações entre atores (pessoas e grupos) não apenas funcionam em diferentes níveis de complexidade; elas também operam em tempos diferentes. Na medida em que os sistemas socioculturais preexistem aos atores, não se pode dizer que estes os produzem; por meio de suas ações, eles reproduzem ou

14 Alvin Gouldner, David Lockwood e Margaret Archer estão conectados entre si através de uma amplificação em cascata. Em seu artigo seminal sobre as funções da autonomia e da reciprocidade na teoria dos sistemas, Gouldner (1959) acenou com a possibilidade de que o equilíbrio sistêmico pudesse coexistir com o conflito social. Lockwood (1964) desenvolveu esse *insight* em seu conhecido artigo sobre integração social e integração sistêmica. Archer, por sua vez, elaborou o pequeno artigo de Lockwood a ponto de transformá-lo em uma abrangente teoria pós-estruturacionista da mudança social, cultural e pessoal.

transformam os sistemas socioculturais que herdaram de seus predecessores. Como precondições da ação, estruturas sociais e culturais precedem necessariamente as práticas sociais que as reproduzem e/ou transformam; de modo similar, a cultura e a estrutura que são transformadas e/ou reproduzidas por estas práticas necessariamente sucedem as práticas das quais são o resultado. Tomando de empréstimo de Walter Buckley alguns *insights* de seu estudo cibernético de mecanismos retroalimentadores de “amplificação do desvio” que desencadeiam a mudança sistêmica, a perspectiva morfogenética decompõe estas dinâmicas em uma série de ciclos ininterruptos de “condicionamento sistêmico”, “interação sociocultural” e “elaboração sistêmica”. Através de tais ciclos, a configuração particular do sistema (em T<sub>1</sub>) condiciona as práticas do mundo da vida (em T<sub>2</sub>) que procuram reproduzir ou transformar o sistema e levam, eventualmente (em T<sub>3</sub>), a uma nova elaboração do mesmo, que será contestada e modificada em um segundo ciclo, e assim por diante.

Em uma longa sequência de pesados livros, Archer detalhou sua perspectiva morfogenética através de uma teoria social geral da cultura (ARCHER, 1988), da estrutura social (Idem, 1995) e da agência humana (Idem, 2000). O objetivo de todo o exercício, no entanto, não era apenas o de reconceituar estrutura, cultura e agência na linguagem realista dos “poderes causais emergentes”, mas também o de analisar como poderes estruturais, culturais e pessoais efetivamente operam, de modo convergente ou divergente, em formações históricas concretas, resultando seja em morfogênese e mudança social, seja em morfofostase e reprodução. Archer argumenta que sistemas culturais podem influenciar estruturas sociais e vice-versa, mas apenas de modo indireto e mediado, estruturando as situações de ação através de propriedades restritivas e habilitadoras. A força destas propriedades depende, objetivamente, da posição social dos agentes e, subjetivamente, dos seus projetos, os dois ligados até certo ponto pelo que Bourdieu chamaria “a causalidade do provável”, que ajusta projetos a possibilidades. Conforme indivíduos e grupos se engajam em ações situadas para defender seus interesses e levar a cabo seus projetos, eles reproduzem ou transformam as condições estruturais e culturais que impingem sobre eles, mas, no processo, são eles mesmos transformados de agentes involuntariamente posicionados em atores sociais e pessoas individuais (dupla morfogênese).

É nesse ponto de interseção entre poderes estruturais, culturais e pessoais que a sociologia do indivíduo se integra plenamente à perspectiva morfogenética. Para defender o ator de estruturalistas (como Richard Rorty) e construtivistas sociais (como Rom Harré), que diluem o sujeito em infintas cadeias de discursos, Archer liga a agência à reflexividade (Ibid.), a reflexividade às conversações internas (ARCHER, 2003) e as conversações internas à mobilidade social (Idem, 2007) e à mudança social (Idem, 2012a). Essa “guinada interior” não deve ser, no entanto, desconectada da preocupação mais ampla que a ocupou desde o final dos anos 1970, qual seja, oferecer uma sólida teoria realista da sociedade que resolva o problema agência-estrutura sem redução. Ao contrário, como afirmei anteriormente, a reflexividade irrompe para desatar o nó entre o *habitus* e o campo, abrindo a possibilidade de uma morfogênese dupla do *self* e da sociedade – uma mudança social significativa resultante de uma autotransformação em larga escala. Por meio da reflexão e da deliberação, os agentes ponderam sobre o que querem não só em sua vida, mas *com* sua vida, e as respostas diferenciadas que dão a estas questões existenciais possuem implicações para a reprodução e a transformação da sociedade. Na modernidade tardia, a reflexividade torna-se um imperativo para todos. Desvencilhada de ciclos morfostáticos de reprodução, a reflexividade generalizada leva à mudança radical nos domínios estrutural, cultural e pessoal, anunciando o advento da sociedade morfogenética (ARCHER, 2012a; VANDENBERGHE, 2014).

A tese central de Archer – chamemo-na de *tese da mediação da meditação* – pode ser agora formulada: a reflexividade é exercida por pessoas que mantêm conversas consigo mesmas nas quais esclarecem, organizam e sistematizam suas “preocupações últimas” sob a forma de um projeto pessoal com o qual se comprometem. Para descobrirem quem são e qual é a sua “missão” nessa vida, as pessoas têm de decidir “o que realmente importa para elas” (FRANKFURT, 1988); e elas o fazem mediante um diálogo interno consigo mesmas e com outros significativos. Essa meditação dos atores sobre o que realmente importa para eles, no que estão dispostos a investir e do que estão dispostos a abrir mão para “devotarem-se” ao mais importante é o que constitui o mecanismo mediador que conecta os poderes causais da estrutura à agência.

Estruturas sociais e sistemas culturais exercem seus poderes causais, de acordo com Archer, estruturando a situação de ação através de propriedades restritivas ou capacitadoras. Porém, na medida em que a ativação desses poderes causais depende dos projetos existenciais que os atores forjam *in foro interno* (sem projetos: sem restrições ou oportunidades), os atores podem ser tidos como mediadores ativos de seu próprio condicionamento social e cultural. Por meio da deliberação interna acerca da factibilidade de seus projetos em dadas circunstâncias, uma deliberação que toma a forma dialógica de uma conversação interior entre o *mim* (o *self* passado), o *eu* (o *self* presente) e o *você* (o *self* futuro), eles escolhem ativamente um *modus vivendi* como compromisso vivo entre o atual e o possível. Quando as circunstâncias mudam, os projetos podem ser descartados, revisados ou realizados; inversamente, uma mudança nos projetos provavelmente afetará a percepção e a avaliação dos contextos concretos de ação e, portanto, também do que é possível ou não. De qualquer modo, é através das conversações internas consigo mesmos que os atores entrelaçam o passado (as disposições de Lahire), o presente (seus contextos de ação) e o futuro (os projetos de Archer), bem como refletem sobre a factibilidade de cursos possíveis de ação em dadas circunstâncias.

Em suas entrevistas com pessoas das mais diversas histórias de vida, a socióloga britânica descobriu que a reflexividade vem, sobretudo, em quatro modos, a saber: os modos comunicativo, autônomo, metarreflexivo e fraturado de se pensar e perseguir o curso da própria vida. Tais modalidades correspondem a quatro tipos de indivíduos reflexivos. Para inserir alguma lógica de desenvolvimento na sequência, ordenarei os tipos de acordo com seus graus de consciência, iniciando com a reflexividade fraturada – que chamarei, de modo propositadamente dramático, de “grau zero” da busca por um *self* autêntico – e culminando na metarreflexividade plena.<sup>15</sup> *Reflexivos fraturados* são almas perdidas. Quanto mais pensam, mais fracassam na tarefa de introduzir ordem no caos de suas vidas. Suas narrativas são desconectadas, eles se perdem

15 O que segue é uma interpretação bastante livre dos modos de reflexividade presentes em Archer (2003, 2007, 2012) – do “grau zero” da reflexividade fraturada até a consciência plena dos metarreflexivos. Archer se exime de ordenar os indivíduos em ordens de autoconsciência crescente. Para ela, todas as almas estão igualmente próximas de Deus.

em seus pensamentos, suas práticas não fluem, suas disposições trabalham umas contra as outras, suas vidas não levam a lugar nenhum. Eles estão perdidos, deprimidos, alienados, em crise ou, de algum outro modo, incapazes de funcionar apropriadamente. Para sair desse triste estado de espírito, precisam da ajuda de outros, e é aqui que os *reflexivos comunicativos* vêm à baila. Estes são as almas gentis desse mundo, mulheres em sua maior parte (mas isso pode ser apenas um resultado da amostra inicial de Archer). Quando perguntados a respeito do que é mais importante em sua vida, darão uma resposta doméstica: definitivamente, família e amigos, animais de estimação e plantas, talvez também o bar local e a vizinhança. Reflexivos comunicativos se preocupam com os outros. Estão dispostos a sacrificar seus próprios planos de vida e diminuir suas ambições para permanecerem próximos de outros significativos que deem sentido à sua vida. Eles permanecem onde estão. São imóveis geográfica e socialmente, ficando perto daqueles que amam. Não são excessivamente conscienciosos e não possuem muitas conversações internas. Não pensam, falam; ao falarem, pensam. Tão logo tenham uma nova ideia, precisam compartilhá-la com outros e elaborá-la verbalmente (telefonando para a mãe, por exemplo). Graças à solicitude e gentileza dos reflexivos comunicativos, reflexivos fraturados podem lentamente recuperar suas capacidades reflexivas e tornar-se mais autônomos. *Reflexivos autônomos*, em sua maior parte homens, são preocupados, sobretudo, com o trabalho. São mentes ativas. Pensam e agem; pensam para agir. Em sua cabeça, planejam e pensam adiante, buscando proativamente soluções para os problemas com que deparam em sua vida cotidiana, seja no trabalho, em casa, no carro ou nos feriados. Focados, são profissionais com ambições e um plano de carreira, perfazendo um caminho ascendente na sociedade. Eles não apenas possuem um senso de justiça e equidade, mas também se preocupam com outros. Entretanto, diferentemente dos metarreflexivos, a ética não é o que os move. *Metarreflexivos* têm princípios e valores. São idealistas, não oportunistas. São sonhadores. Pensam continuamente sobre a boa vida com e para os outros em instituições justas e em como chegar a ela. Estão na busca, procurando realizar aquilo em que acreditam, procurando realizar a si próprios. Eles anseiam por autenticidade e querem integrar seus projetos em uma narrativa coerente que faça sentido e imbua

sua vida com um propósito. São críticos, tanto a respeito de si próprios quanto de seus contextos de ação. Esta é a sua grandeza, mas também o seu drama. Nunca estão satisfeitos, nem consigo próprios, nem com o mundo. De algum modo, algo está sempre faltando. Alguma coisa não está certa. Eles entram em crise existencial, sofrem fraturas internas e seguem adiante. “O que não me mata me torna mais forte” (Nietzsche). Metarreflexivos são reflexivos fraturados que, com alguma ajuda de seus amigos, superaram suas crises existenciais, recuperaram sua autonomia e não pararam de pensar sobre o que desejam fazer com suas vidas e em como poderiam adquirir certa harmonia, transformando sua existência em uma espécie de sinfonia.

#### EM DIREÇÃO A UMA SOCIOLOGIA DA AUTOTRANSFORMAÇÃO

A investigação da reflexividade por Archer aparece ao fim de uma prolongada reflexão sobre como estrutura, agência e cultura operam de modo convergente ou divergente em diferentes formações sociais. Embora o trabalho dela seja mais macro do que o de Lahire, o trabalho deste é mais estrutural do que o de Archer. Mesmo que a obra dele seja muito mais influenciada pela microsociologia do que a dela, Archer parece muito mais distante do sistema de Bourdieu do que Lahire. Em vez de lutar com Bourdieu, tentando vencê-lo em seu próprio jogo, ela não apenas introduziu um nível de autodeterminação reflexiva entre o campo e o *habitus* como terminou por descartar completamente o conceito (ARCHER, 2010, 2012a), argumentando que, nas sociedades modernotardias, não há mais espaço para a reprodução morfofática de ambientes e modos de pensamento tradicionais. Lahire, por sua vez, radicalizou o programa de Bourdieu ao trazer sua sociologia para os recessos mais profundos do indivíduo. Do mesmo modo que Goffman e Garfinkel transpuseram a sociologia de Durkheim para o nível micro, descobrindo um microsistema de coações que não é menos, mas mais determinista do que o macrosistema, Lahire parece haver transposto a sociologia do campo de Bourdieu para o interior do indivíduo, clivando o *habitus*, mas refratando ainda assim as múltiplas determinações da sociedade. No entanto, em vez de simplesmente opor Archer a Lahire, vejamos como podemos colocar os dois em diálogo, juntar suas forças e fazer com que



trabalhem conjuntamente em uma *sociologia reflexiva, contextual e disposicional na escala do indivíduo*. Discutirei convergências e divergências entre Margaret e Bernard com respeito a quatro tópicos: antropologia filosófica, conversações e disposições, micro-macro e interno-externo.

*Antropologia filosófica*: Uma primeira diferença, e talvez a mais forte, pode ser encontrada em suas posturas de pesquisa. Apesar de todas as suas críticas a Bourdieu, Lahire se vê como herdeiro do mestre. Como o sociólogo do *Collège de France*, ele porta a bandeira da ciência e, sem medo de polêmicas, milita por uma sociologia como ciência rigorosa. Os critérios que ele estabelece, para si próprio e para os outros, são bastante exigentes, para não dizer exclusivos. Qualquer sociologia que se respeite deve necessariamente exibir “um alto grau de persuasão argumentativa, exigência metodológica e rigor empírico” (LAHIRE, 2005, p. 18). Sem os primeiros, a sociologia degeneraria na leviandade do jornalismo;<sup>16</sup> sem o último, tornar-se-ia mera especulação, masturbação intelectual, filosofia vazia. Na sociologia, não deveria haver espaço para isso, segundo Lahire. Sem desculpas ou qualificações, ele descreve os teóricos como “forjadores (sem campo, sem material, sem método)” (Idem, 2000, p. 12) que deveriam ser forçados ao trabalho de campo ou deixar a disciplina. A sociologia especulativa (filosofia social, síntese teórica, metateoria), os ensaios pós-modernos e os relatos jornalísticos são explicitamente destacados para extinção como “polos que deveriam desaparecer do campo de uma disciplina mais exigente” (Idem, 2002a, p. 46, n. 6). Na medida em que essa excomunhão se dirige principalmente aos seus competidores no campo intelectual francês, gostaria de pensar que ela não exclui o diálogo com teóricos sociais ao estilo britânico ou filósofos sociais ao estilo germânico (mesmo que estes vivam na América Latina).

Em um espírito mais construtivo, gostaria de sugerir, então, que a sociologia pode, na realidade, beneficiar-se de uma *crítica da sociologia* (no sentido de Kant). Ao levar a sociologia até os seus limites, Lahire nos ajuda a perceber que ela requer uma abordagem mais filosófica para sustentá-la. Se a lógica sociológica nos leva a rastrear os efeitos da

16 Ou, Deus nos acuda, até mesmo da astrologia. Para uma crítica violenta a Elizabeth Thessier, a astróloga favorita de François Mitterand, que defendeu uma tese de doutorado na Sorbonne sob a orientação de Michel Maffesoli (na qual aprendemos que Weber nasceu sob o signo de Touro e Simmel sob o de Peixes), ver Lahire (2005, p. 351-387).

socialização nos recantos mais ocultos do indivíduo, sem deixar qualquer espaço para o que não é social, isto não significa e não poderia significar, é claro, que nada escapa à sociedade, mas apenas que o que escapa à sociedade não pode ser captado pela sociologia. Para compreender o que a sociologia não pode capturar, uma antropologia filosófica é necessária, isto é, uma visão do ser humano que inclua a perspectiva parcial da sociologia, bem como das outras ciências, mas que as complemente mostrando, com Georg Simmel, Max Scheler, Helmut Plessner ou George Herbert Mead, que a socialização jamais pode ser completa.<sup>17</sup> A antropologia filosófica completa e transcende as ciências ao introduzir aquilo que as ciências não podem abarcar, mas que pressupõem necessariamente como sua condição de possibilidade, a saber, o fato de que pelo menos alguns atos humanos são sua própria causa e não podem ser, portanto, explicados por causas antecedentes. O ser humano traz novidade para este mundo; ele é a origem de novas cadeias causais cujos efeitos reverberam até o infinito e podem ser estudados pelas ciências, incluindo-se aí, enfaticamente, a sociologia. Ou, para citar Peter Berger e Hansfried Kellner (1982, p. 96-97):

A liberdade do homem não é alguma espécie de buraco na fábrica da causalidade. O mesmo ato que pode ser percebido como livre pode também ser percebido, ao mesmo tempo, como causalmente determinado. [...] A liberdade não pode ser acessada pelos métodos de qualquer ciência empírica [...] As perspectivas da sociologia e de qualquer outra ciência são sempre parciais [...] outras perspectivas são possíveis – inclusive a perspectiva de seres humanos agindo livremente.

A introdução de uma visão filosófica do Homem, de seus poderes e capacidades essenciais, é também o que permite reconectar a sociologia à filosofia moral e política (BOLTANSKI, 2002). Como Bourdieu, Lahire trabalha não com uma antropologia filosófica, mas com uma antropologia sociológica em que é a sociedade, não o indivíduo, que

17 Por antropologia filosófica, não me refiro a todas as visões especulativas que encontramos ao longo das eras nas mais diversas civilizações, mas a uma perspectiva específica, ou talvez mesmo a uma disciplina específica, que investiga a relação especificamente humana entre a Vida e o Espírito. A disciplina floresceu na Alemanha durante a República de Weimar, mas foi desde então interrompida (embora seus ecos ainda sejam ouvidos no trabalho de Honneth). Para uma apresentação geral, ver Honneth e Joas, 1980, e sobretudo Fisher, 2008.

dá sentido à vida ou o tira.<sup>18</sup> Na medida em que sua visão do homem pode ser reconstruída, tem-se a impressão de que ele considera a humanidade uma espécie um tanto perigosa e capaz do pior – contra a qual, assim como em Hobbes, Bourdieu e Sartre, sujeitos individuais têm de se proteger e se defender continuamente. De qualquer modo, a sociedade aparece como uma espécie de universo kafkiano opaco e ameaçador, com maquinações institucionais e intrigas interpessoais, em vez de um lugar que oferece refúgio, conforto e amizade. Seus sujeitos são um tanto frágeis e vulneráveis, e é isto, sem dúvida, o que os torna plenamente humanos. A vulnerabilidade dos sujeitos, que estão continuamente desabando, tropeçando de uma crise existencial para outra, juntamente com a simpatia que o pesquisador sente pelos mesmos sujeitos, que ele encontra em casa, não apenas uma, mas repetidas vezes, para extensas entrevistas que podem durar horas, é também o que torna seus livros tão fascinantes, comoventes e humanos. Lahire não evita apenas a antropologia filosófica; ele passa ao largo da filosofia e da ética de modo mais geral. Sabemos que o que os sujeitos pensam, sentem ou fazem é resultado de sua socialização e das várias atividades nas quais se engajam em casa, no trabalho, nos períodos de lazer etc. Sabemos que eles são motivados, mas, dado que as crenças, ideais, normas ou valores que eles livremente esposam são sempre explicados por uma ou outra disposição da qual podem não estar cientes, não conhecemos realmente, no fim do dia, o que os motiva. Há um sério déficit motivacional na sociologia disposicional de Lahire. Como as aspirações, planos e projetos que fazem os indivíduos agir com vontade e consciência não são aceitos sem suspeita, mas explicados como manifestações do seu passado no seu presente, seus motivos internos são reconduzidos a forças externas por eles interiorizadas. Assim, motivos intrínsecos da ação são como que exteriorizados pelo analista, que depois os projeta de volta sobre os atores para fazê-los agir – como homúnculos.

Ciente de que o ser humano é sempre condicionado por algo que o transcende, Margaret Archer evita o hiperdeterminismo de seu colega francês. Em compasso com o realismo crítico de Bhaskar e bastante desconfiada de concepções “hiper-socializadas” do homem (ARCHER, 2000), ela não só aceita a existência de poderes causais pessoais como uma questão

18 Ver o brilhante artigo de Gabriel Peters (2012) sobre a antropologia filosófica de Bourdieu.

de princípio, mas também mobiliza seu credo filosófico para informar sua pesquisa empírica sobre as “preocupações últimas” por trás dos projetos existenciais que seus entrevistados perseguem. Se compararmos a fórmula de Lahire (disposições + contextos = práticas) com a de Archer (contextos + projetos = agência), imediatamente sentimos a diferença que faz a antropologia filosófica. A distinção entre ação e práticas é sutil (RECKWITZ, 2002). Tais conceitos não apenas vêm de diferentes linhagens, com agência remontando a Kant, Weber e Schutz, de um lado, e práticas a Durkheim, Dewey e Wittgenstein, de outro, mas também possuem associações e implicações distintas: a ação pressupõe reflexividade e deliberação consciente a respeito de condições, fins, meios e valores últimos, enquanto práticas dizem mais respeito às capacidades ordinárias e saberes tácitos que habilitam os atores a desempenharem suas rotinas sem terem de pensar o tempo todo sobre como proceder. Enquanto a teoria da ação presume que os sujeitos são capazes de reflexão e deliberação conscientes, a teoria das práticas assume que os agentes são movidos primordialmente por disposições internalizadas. Lahire não nega a existência da reflexividade. Ao contrário, ele reconhece plenamente a capacidade que os atores possuem para a reflexão, a deliberação e o planejamento, criticando Bourdieu por restringir a reflexividade às situações excepcionais de crise. Não obstante, quando se trata de explicar porque os atores dizem o que dizem e pensam o que pensam, ele reativa o “princípio da não consciência” de Bourdieu e explica as práticas pessoais em termos de determinações sociais das quais os atores não têm consciência.<sup>19</sup> Onde Archer enxerga deliberações pessoais, ele procura a marca da sociedade. Com dolorosos detalhes, Lahire mostra a onipresença do social e a rastreia nos recessos mais íntimos do indivíduo. Ela se assemelha mais a uma conselheira que ouve cuidadosamente seus sujeitos para descobrir o que querem fazer com suas vidas; ele, um psicanalista que busca descobrir o que a vida fez com seus atores. Os sujeitos dela são determinados na medida em que determinam a si

19 Em Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1968, p. 31), o “princípio da não consciência” (*principe de non-conscience*) é identificado com uma leitura determinista do princípio da razão suficiente (*principe de la raison suffisante*) de Leibniz, de acordo com o qual nada acontece sem uma causa (ou razão, mas Bourdieu reduz razões a causas) e tudo pode, portanto, ser causalmente explicado pelas ciências. Lahire acata o princípio da não consciência como um postulado metodológico, não teórico (CAETANO, 2012). Ele reconhece plenamente a reflexividade dos sujeitos que entrevista, mas explica suas posições conscientes em termos de disposições.

próprios; os dele são determinados pela sociedade mesmo em suas determinações mais pessoais. Os sujeitos dele são empurrados, os sujeitos dela saltam. Utilizando metáforas da psicologia social, poder-se-ia representar a diferença entre as duas abordagens invocando-se a imagem de uma pessoa montada sobre um elefante (VAISEY, 2009, p. 1.683). Para Archer, o montador está no comando; por meio da reflexão consciente sobre projetos e prospectos, ele dirige o animal; para Lahire, o elefante, com seus processos motores bem assentados, é maior e mais forte que o montador e vai aonde quer, ainda que o montador possa treinar o elefante ao longo do tempo ou manipulá-lo para seguir por outros caminhos na selva.

*Conversações e Disposições:* Com Archer, podemos trazer de volta a agência, a reflexividade e um módico de liberdade à sociologia das disposições de Lahire, tornando-a menos determinista. Se assumirmos, com Archer, que as estruturas sociais não determinam diretamente a conduta, mas que seus poderes causais têm de ser ativados pelos próprios atores para se tornarem efetivos, a mediação das conversações internas pode ajudar a explicar melhor porque atores que enfrentam contextos basicamente similares podem, não obstante, fazer escolhas distintas e comportarem-se diferentemente. Além disso, graças à sociologia das conversações internas, podemos explorar como esses diálogos interiores levam os atores a adotar um projeto reflexivamente controlado para modificar, gradual e conscientemente, suas disposições morais, mentais, sentimentais e corporais. Lahire reconhece a possibilidade de uma transformação consciente e voluntária das próprias disposições, mas, devido à sua falta de interesse na filosofia prática, não assume a ideia clássica de uma ética da virtude segundo a qual somos, em última instância, responsáveis por nosso próprio *habitus* e caráter moral.

Porém, com Lahire, podemos tornar o esquema de Archer não apenas mais flexível como também mais realista. Mais flexível porque, em vez de utilizar as distinções entre tipos de reflexividade como uma espécie de teste de personalidade disfarçado, podemos simplesmente supor que todos os indivíduos exibem os vários modos de reflexividade e investigar, em detalhe, em que contextos alguns modos particulares são ativados, colocados em estado de espera ou desativados.<sup>20</sup> Se relaxarmos

<sup>20</sup> A pesquisa confirma que todos têm conversações internas. Embora alguns indivíduos sejam mais propensos a empregar um ou outro modo de reflexividade, devemos ser capazes de misturar os tipos, arranjá-los em um esquema de desenvolvimento e relacionar níveis de consciência

a hipótese de que indivíduos podem ser classificados de acordo com os diferentes modos de reflexividade que praticam em suas conversações, podemos pensar em conversações internas como o mecanismo pelo qual os sujeitos efetivamente decidem, por si próprios, qual modo de reflexividade utilizarão. Com uma inspeção mais circunstanciada de contextos e disposições, podemos investigar em que circunstâncias alguns modos de reflexividade têm passe livre, enquanto outros são inibidos, desativados, refeitos ou transformados. Em discussões com seus pais, por exemplo, um ator pode muito bem silenciar, ao passo que, na companhia de amigos, o mesmo ator pode ser altamente articulado a respeito de qualquer tópico imaginável. De modo similar, um ator significativamente autônomo e independente na esfera do trabalho pode valorizar o aconchego em casa e defender a política da vida no bar. Como diz Ana Caetano (2011, p. 167) em uma esmerada exploração das complementaridades entre os programas de pesquisa disposicional e conversacional: “Os indivíduos podem ter diferentes níveis de reflexividade em contextos sociais diferentes, até porque alguns domínios podem estimular, mais do que outros, o desenvolvimento e a ativação de competências reflexivas”. Utilizar todo o repertório de conceitos que o realismo crítico tem para oferecer à teorização de poderes e suscetibilidades causais (tendências podem ser reais, mas não atuais; atuais, mas não empíricas etc.) em sistemas abertos e estratificados (com múltiplos mecanismos gerativos operando, ao mesmo tempo, em diferentes níveis) e aplicá-lo à análise de como a sociedade age no nível individual certamente enriquecerá a descrição das práticas que se encontra em Lahire.<sup>21</sup> Afinal, como o *habitus*, disposições são mecanismos gerativos não visíveis como tais. As práticas são empiricamente observáveis, mas

---

metacomunicativos, meta-autônomos e plenos aos debates entre a ética do cuidado, o comunitarismo e o liberalismo na filosofia moral contemporânea.

<sup>21</sup> Para uma excepcional compilação de alguns dos textos essenciais do realismo crítico, ver Archer et al. (2008). O conceito de “poderes causais”, originalmente desenvolvido por Harré (1970) e posteriormente elaborado por Bhaskar (1975), é uma peça essencial do ataque realista à concepção positivista de lei. Concebido de modo genérico, um poder causal é a capacidade de produzir mudança, uma propriedade possuída por coisas, pessoas ou sistemas em virtude de suas estruturas intrínsecas. Enquanto poderes causais são potencialidades que podem ou não ser exercidas (domínio do real), tendências são potencialidades exercidas, mas não atualizadas (domínio do atual), ou atualizadas, mas não manifestas (domínio do empírico).

os mecanismos que causam as práticas não o são; eles têm de ser inferidos pelo analista através da “retrodução” a partir das práticas.

O realismo crítico também poderia se beneficiar de uma investigação mais detalhada da inter-relação entre disposições, projetos e práticas em contextos e situações concretas de ação.<sup>22</sup> Embora não se deva abandonar o voluntarismo que é parte e parcela da concepção realista de um poder causal pessoal, compreendido como a “capacidade de agir de outro modo e fazer uma diferença”, não se deve também fugir à análise de como os processos de socialização influenciam as conversas que as pessoas mantêm consigo mesmas quando ponderam acerca de como negociar com as circunstâncias e integrar seus projetos em um plano de vida realizável (um *modus vivendi*, diria Archer). Em Archer, a socialização, compreendida à maneira de Lahire e Bourdieu como a internalização da sociedade e a sua sedimentação em disposições, competências e esquemas de ação que produzem as práticas e reproduzem a sociedade, é minimizada. Não é que seus atores não tenham história. No mais das vezes, porém, suas histórias são algo ao qual subscrevem mais ou menos conscientemente (como é o caso com reflexivos comunicativos) ou ao qual buscam escapar (como ocorre com autônomos e metarreflexivos). Como a história, a cultura é algo que eles encontram na situação de ação, algo com que deparam *a frente*, mais do que algo que os empurre *a tergo*. A cultura estrutura a situação de ação a partir do exterior, não sob a forma interior de esquemas subconscientes de percepção, julgamento e interpretação que pré-estruturam o mundo e canalizam a ação, excluindo algumas opções antes mesmo que ator se torne cômico da situação. De algum modo, uma articulação sutil entre disposições e projetos, que não reduza estes àquelas (“conflação descendente”) ou vice-versa (“conflação ascendente”), deve ser possível. Talvez uma reformulação morfogênica possa ajudar, não só para evitar que sociedade e agência sejam fundidas uma com a outra (“conflação central”), o que provavelmente acontecerá quando o indivíduo for concebido como uma “refração” autossimilar da sociedade, mas também para identificar propriamente as conexões entre agência e estrutura. Em vez

<sup>22</sup> A perspectiva morfogênica enfatiza restrições e oportunidades situacionais. Sua ênfase sobre contextos está muito mais alinhada à lógica situacional de Popper do que à fina análise que encontramos na microsociologia estadunidense e na sociologia pragmática francesa.

de opor disposições a conversações, o externo ao interno, o objetivo ao subjetivo, sugiro que os situemos em um *continuum* e investiguemos, em situações concretas de ação, quando a consciência prática sobrepuja a consciência reflexiva e quando o inverso acontece. Apenas quando situações concretas de ação forem levadas em conta poderemos fazer o que fez Archer pela teoria da estruturação: indicar quando as disposições têm precedência e a reflexividade é comparativamente fraca ou, ao contrário, quando as disposições estão fora de sincronia e a reflexividade é relativamente forte.

*Micro-macro*: O trabalho de Lahire demonstra brilhantemente como variações de escala podem contribuir para uma análise mais fina das relações entre o indivíduo e a sociedade. Porém, na medida em que ele nega a diferença ontológica entre indivíduo e sociedade e não possui uma teoria apropriada da emergência, temo que sua teoria disposicional da socialização não possa oferecer um tratamento satisfatório do “link micro-macro”. Para Lahire, micro e macro, agência e estrutura, não se referem a diferenças de tipo, mas a abordagens diferentes de uma única e idêntica realidade, vista segundo escalas distintas. A questão inteira da relação entre agência e estrutura não é resolvida, no entanto, mas simplesmente colocada de lado se a considerarmos como uma mera questão de escala e resolução variáveis. O problema não é como investigaremos ambas ao mesmo tempo, mas como podemos inter-relacioná-las de modo tal que suas influências mútuas sejam teoricamente compreendidas e empiricamente demonstradas. A conexão entre agência e estrutura não é um problema metodológico, mas ontológico. Agência e estrutura são momentos ontologicamente distintos não apenas na análise da sociedade, mas na constituição mesma da sociedade. As variações de escala podem ser contínuas; a passagem de um nível a outro, não. A sociedade não é plana, mas, como resultado da emergência, estratificada em diferentes níveis de complexidade crescente (SAWYER, 2001). As estruturas dos níveis mais altos não podem ser reduzidas, sem perda, a estruturas dos níveis mais baixos, ainda que se possa supostamente analisar estruturas de um certo nível segundo uma escala de maior ou menor resolução. Como resultado da relação entre elementos, assim como de relações entre relações (de primeira, segunda e terceira ordens), as estruturas emergem em diferentes níveis de complexidade, que seguem suas

próprias leis e funcionam ao seu próprio modo. Se esse não fosse o caso, a sociologia seria supérflua e poderia ser reduzida à psicologia social, que poderia ser reduzida à psicologia individual, que poderia ser reduzida à neurologia etc.

Quando indivíduos interagem uns com os outros, ordens de interação emergem; quando ordens de interação são estabilizadas em padrões normativamente regulados de ação, instituições emergem; quando instituições são integradas entre si de modo suficientemente estável, formações sociais emergem; quando formações sociais são integradas em um único sistema, um sistema mundial emerge.<sup>23</sup> Ações, ordens de interação, instituições, formações sociais e sistemas mundiais formam estratos da realidade social. Eles têm suas próprias estruturas, suas próprias culturas e também sua própria agência. Cada um desses elementos opera em tempos diferentes. Seguindo a formulação pioneira da teoria sistêmica da amplificação do desvio por Buckley, Archer (1988, 1995, 2003) analisou a inter-relação entre estrutura, cultura e agência segundo o modelo de uma sequência morfogenética que distingue analiticamente, mas interconecta dialeticamente, o passado, o presente e o futuro em uma visão temporalizada.<sup>24</sup> A questão que se põe agora é se podemos transferir a sequência morfogenética para o nível individual, identificando as influências recíprocas entre disposições, reflexões e contextos de ação em uma teoria sociológica da autotransformação e da transformação social.<sup>25</sup> É possível considerar as disposições como pré-condições estruturais (T1) de conversações internas sobre projetos-em-contextos (T2), as quais reconfiguram e modificam, ou reproduzem e reforçam, os hábitos sedimentados de um ator individual (T3)? Graças à interpolação

desse momento reflexivo entre as pré-condições estruturais da ação no nível individual e sua eventual reprodução ou transformação, a mediação entre campo e *habitus* pode ser compreendida como uma conquista pessoal do ator. Tanto a manutenção de um momento independente de reflexão pessoal situado entre disposições sedimentadas e práticas efetivas quanto a conceituação da conversação interna como uma forma ativa de mediação destacam o poder pessoal de autotransformação. Em vez de minimizar as conversações internas, tomando-as como atualizações de disposições em contexto pelas quais o poder da sociedade é profundamente estendido para a psique e o corpo do indivíduo, a perspectiva morfogenética sobre a ação social deseja reintroduzir na análise sociológica, como questão de princípio, o poder das pessoas e sua capacidade de autodeterminação. A força dessa capacidade pode, é claro, variar. Dependendo do modo de reflexividade e das circunstâncias da ação, ela pode ser mais forte ou mais fraca, mas não pode ser descartada por uma mera referência aos fatos. No limite, até mesmo a autorreprodução dos reflexivos fraturados pode ser entendida como uma tentativa fracassada de autotransformação. A psicanálise clínica bem sabe que toda repetição é uma tentativa frustrada de mudança.

*Interno/externo:* Relacionadas ao problema da articulação entre micro e macro estão as questões bem mais difíceis da interioridade e da conceituação adequada da relação entre o interior e o exterior. Para Lahire, a interioridade da pessoa é apenas um exterior introvertido. Dentro do indivíduo, ele acha apenas o que procura: a sociedade. O que se assemelha a uma expressão pessoal é somente uma manifestação da sociedade na pessoa. A interioridade é, na melhor das hipóteses, uma ficção, uma espécie de substituto aproximado para os processos sociais que operam dentro da cabeça e que o sociólogo precisa descrever mais cuidadosamente; na pior das hipóteses, como o “fantasma na máquina” (RYLE, 1949, p. 12-24), trata-se de uma mera ilusão que não explica nada e pode ser dispensada sem qualquer resíduo ou prejuízo. Embora isto possa parecer mais uma manifestação de imperialismo sociológico, não se trata disso. Posições similares são, na verdade, compartilhadas pela maior parte dos filósofos contemporâneos das três principais tradições (continental, analítica e pragmatista) e pelos psicólogos sociais da nova escola (Vigotsky, Harré, Shotter) que se debruçaram a fundo sobre a relação entre linguagem e

23 Para duas tentativas recentes de reconstruir analiticamente processos em que relacionamentos individuais se combinam para formar unidades estruturais, e essas unidades estruturais se agregam, por sua vez, para formar estruturas de larga escala em diferentes níveis de complexidade, ver a teoria da “assembleia” de De Landa (2002) e a variante da análise de redes proposta por Martín (2009).

24 De maneira independente de Archer, Alain Caillé (1993, p. 142-156) chegou a uma similar solução temporalizada ao problema agência-estrutura em sua crítica do individualismo complexo de Dupuy.

25 Meu foco aqui será apenas sobre a autotransformação. O programa de uma hermenêutica sociológica da autotransformação seria o de detalhar as conexões entre autotransformação e transformação social – como sujeitos transformados modificam ordens de interação, que transformam instituições, que transformam formações sociais, que transformam o mundo; ou, em uma veia mais crítica e desiludida, como a reprodução do sistema mundial penetra, até o fundo, no processo de reprodução de sujeitos dominantes e dominados.

pensamento. Em vez de simplesmente afirmar que as conversações internas ocorrem na linguagem e que a linguagem é social, a hermenêutica (de Gadamer a Habermas), o pragmatismo (de Peirce a Rorty), a filosofia da linguagem ordinária (de Wittgenstein a Bouveresse) e o pós-estruturalismo (de Derrida a Butler) invertem a perspectiva e argumentam que as conversações internas são somente a continuação, na mente, das comunicações que acontecem fora dela.<sup>26</sup> Em minha opinião, esta perspectiva não deve ser descartada, mas explorada. Em vez de estabelecer jogos de soma-zero, deveríamos analisar mais cuidadosamente as mediações entre linguagem e pensamento, sociedade e indivíduo. No entremeio, lá onde eles se encontram e estabelecem uma interseção, deveríamos praticar um “pensamento fronteiro”, concentrarmo-nos na “zona de transação” e investigar como essa “membrana” que regula o intercâmbio entre o interior e o exterior funciona, de maneira a descobrir tanto o que a sociedade faz com e no indivíduo (“a sociedade no homem”) quanto o que o indivíduo faz com e na sociedade (“o homem na sociedade”). Entre linguagem e pensamento, determinação social e autodeterminação, mudança social e mudança pessoal, deve haver uma via média, e é esta que os próprios atores negociam continuamente em seus próprios termos.

De qualquer modo, o acento devido sobre a reflexividade não apenas permite que se conecte uma sociologia disposicional na escala individual a uma filosofia prática dos projetos, mas também que se conceba o *habitus* (com Aristóteles, Dewey e Gadamer) como um resultado reflexivo de deliberações internas sobre que tipo de ser humano se almeja ser. Em vez de cortar a ligação entre sociologia e filosofia, a conversação interna reabre, portanto, o diálogo que Lahire queria encerrar a qualquer preço (racionalizando e justificando, em nome da ciência, uma luta competitiva no interior do campo da sociologia francesa). Reconnectando a sociologia à filosofia prática, uma análise pragmatista e hermenêutica das conversações internas conclama, ao mesmo tempo, a uma renovação da antropologia filosófica “de um ponto vista pragmático” (Kant) que conceba o indivíduo como um “ser livre atuante”.<sup>27</sup>

26 Em uma reversão hermenêutica da posição de Archer, propus uma mudança de perspectiva e argumentei, com Gadamer e G.H. Mead, que “estamos na conversação tanto quanto a conversação está em nós” (cf. VANDENBERGHE, 2014, p. 100-153).

27 No prefácio à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant (1968) distingue entre dois tipos de antropologia: a abordagem fisiológica investiga “o que a natureza faz do ser humano”,

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBOTT, A. *Chaos of Disciplines*. Chicago: Chicago University Press, 2001.
- ARCHER, M. Process Without System *European Journal of Sociology / Archives européennes de sociologie*, Cambridge: Cambridge University Press, v. 24, issue 1, p. 196-121, May 1983.
- \_\_\_\_\_. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. Bourdieu’s Theory of Cultural Reproduction: French or Universal?. *French Cultural Studies*, Nottingham, v. 4, n. 12, p. 225-240, Oct. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Being human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Making our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a.
- \_\_\_\_\_. The Trajectory of the Morphogenetic Approach: An Account in the First Person. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, n. 54, p. 35-47, 2007b.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). *Conversations About Reflexivity*. London: Routledge, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Routine, Reflexivity, and Realism. *Sociological Theory*, Vancouver, v. 28, n. 3, p. 272-303, Sept. 2010b.
- \_\_\_\_\_. Morphogenesis: Realism’s Explanatory Framework. In: MACCARINI, A.; MORANDI, E.; PRANDINI, R. (Ed.). *Sociological Realism*. London: Routledge, 2011. p. 59-94.
- \_\_\_\_\_. *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Introduction: Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Social Morphogenesis*. New York: Springer, 2012b.
- ARCHER, M. et al. *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge, 1998.
- BERGER, P.; KELLNER, H. *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*. Harmondsworth: Penguin, 1982.
- BHASKAR, R. *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester Press, 1979.

enquanto a abordagem pragmática considera o ser humano como um agente livre (*als freihandelndes Wesen*) e examina o que ele “pode e deve fazer de si próprio”.

- BOLTANSKI, L. Nécessité et justification. *Revue économique*, Paris: Les Presses de Science Po, v. 53, n. 2, p. 275-289, 2002.
- BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. Fieldwork in Philosophy. In: \_\_\_\_\_. *Choses dites*. Paris: Minuit, 1987.
- CAETANO, A. Para uma análise sociológica da reflexividade individual. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, n. 66, p. 157-174, 2011.
- \_\_\_\_\_. A análise da reflexividade individual no quadro de uma teoria disposicionalista. In: LOPES, J. Teixeira (Ed.). *Registos do actor plural: Bernard Lahire na Sociologia Portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento, 2012. p. 15-29.
- CAILLÉ, A. *La démission des clercs: la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris: La Découverte, 1993.
- DE LANDA, M. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum, 2002.
- DODIER, N. Agir dans plusieurs mondes. *Critique*, Paris: Les Éditions de Minuit, n. 529-530, p. 427-458, 1991.
- FISCHER, J. *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. – Jahrhunderts*. München: Alber, 2008.
- FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- GOULDNER, A. Reciprocity and Autonomy in Functional Theory In: GROSS, L. (Ed.). *Symposium on sociological theory*. Evanston: Row, 1959. p. 241-270.
- HARRÉ, R. *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan, 1970.
- HONNETH, A.; JOAS, H. *Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissens*. Frankfurt am Main: Campus, 1980.
- KANT, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: \_\_\_\_\_. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*. Darmstadt: WBG, 1968. (Werkausgabe, v. 10).
- LAHIRE, B. *Tableaux de famille: heurs et malheurs scolaires en milieu populaires*. Paris: Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. Éléments pour une théorie des formes socio-historiques d'acteur et d'action. *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, v. 34, n. 106, p. 69-96, 1996a.
- \_\_\_\_\_. La variation des contextes en sciences sociales: remarques épistémologiques. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, v. 51, n. 2, p. 381-407, 1996b.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*. Paris: La Découverte, 1999a.

- \_\_\_\_\_. Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France, v. 56, p. 29-55, 1999b.
- \_\_\_\_\_. *Culture écrite et inégalités scolaires: sociologie de l'échec scolaire à l'école primaire*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000.
- \_\_\_\_\_. *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*. Paris: Nathan, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Portraits sociologiques: dispositions et variations individuelles*. Paris: Nathan, 2002a.
- \_\_\_\_\_. Utilité: entre sociologie expérimentale et sociologie sociale In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *À quoi sert la sociologie?*. Paris: La Découverte, 2002b.
- \_\_\_\_\_. *La culture des individus: dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La Découverte, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tableaux de familles: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*. Paris: Gallimard: Seuil: Ecole des Hautes Études, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *L'esprit sociologique*. Paris: La Découverte, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *La condition littéraire: la double vie des écrivains*. Paris: La Découverte, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Franz Kafka: éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Postface: Freud, Elias et la science de l'homme. In: ELIAS, N. Norbert. *Au-delà de Freud: les rapports entre sociologie et psychologie*. Paris: La Découverte, 2010b. p. 187-214.
- \_\_\_\_\_. *Monde pluriel: penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Seuil, 2012.
- LEMIEUX, C. Scene Change in French Sociology. In: CONFERENCE ON NEW PERSPECTIVES ON CRITIQUE IN SOCIAL SCIENCE, [2008?], New York. *Paper...* New York: New School for Social Research, 13-14 May [2008?]. Disponível em: <<http://adss.unblog.fr/tag/sociologie/>>.
- LOCKWOOD, D. Social and System Integration In: ZOLLSCHAN, G.; HIRSCH, W. (Ed.). *Explorations in Social Change*. London: Routledge, 1964. p. 244-257.
- MARTIN, J. L. *Social Structures*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- PETERS, G. O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 229-261, 2012.
- PASSERON, J. C. Mort d'un ami, disparition d'un penseur. *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, v. 41, n. 125, p. 77-124, 2003.
- RECKWITZ, A. Toward a Theory of Social Practices a Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory*, Brighton, v. 5, n. 2, p. 245- 265, May 2002.

- REVEL, J. (Ed.). *Jeux d'échelles: la micro-analyse de l'expérience*. Paris: Gallimard, [1996 ?].
- RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.
- SAWYER, R. Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory. *American Journal of Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press, v. 107, n. 3, p. 551-585, 2001.
- VAISEY, S. Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action. *American Journal of Sociology*, v. 114, n. 6, p. 1.675-1.715, 2009.
- VANDENBERGHE, F. The Archers: A Tale of Folk (Final Episode?). *European Journal of Social Theory*, Brighton, v. 8, n. 2, p. 227-237, May 2005.
- \_\_\_\_\_. Construction et critique dans la nouvelle sociologie française. In: \_\_\_\_\_. *Complexités du posthumanisme: trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- \_\_\_\_\_. *What's Critical about Critical Realism? Essays in Reconstructive Social Theory*. London: Routledge, 2014.
- VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*. Paris: Seuil, 1971.
- WILEY, N. *The Semiotic Self*. Chicago: Chicago University Press, 1995.

### PARTE III

*Luc Boltanski*

Sociologia pragmática da justificação



# Sociologia crítica ou sociologia da crítica<sup>1</sup>

*Luc Boltanski*

*Tradução: Thays Mossi*

O quadro de análise apresentado em *Les économies de la grandeur* (1987),<sup>2</sup> desenvolvido em conjunto com L. Thévenot, tem por objetivo principal fornecer um instrumento para analisar as operações que os atores realizam quando, engajando-se na crítica, devem justificar as críticas que antecipam, mas também quando devem se justificar frente à crítica ou colaborar na busca de um acordo justificado. Tem, então, como objeto privilegiado as situações submetidas a um imperativo de justificação que, como atestam as pesquisas empíricas que acompanharam a construção do quadro de análise de *Economies de la grandeur*, estão longe de serem raras na vida cotidiana. Ele rompe, assim, com as construções que – visando a relacionar todas as relações sociais a relações de força e, em última análise, como frequentemente foi o caso de trabalhos de inspiração marxista ou de diferentes formas de sociologia derivadas do utilitarismo, às estratégias colocadas em prática pelos atores para otimizar seus interesses – não poderiam estar atentas à exigência de justiça expressa pelas pessoas, a qual é tratada como máscara

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão revisada de “Ce dont les gens sont capables”, primeira parte de uma obra intitulada *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.

<sup>2</sup> Cf. BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *Les économies de la grandeur*. Cahiers du CEEE, série Protée. Paris: PUF, 1987 (NT: revisado e publicado como *De la justification: les économies de la grandeur*).

ideológica, quando não é simplesmente ignorada. Construído através de idas e vindas entre o trabalho de campo e a modelização teórica, o modelo de análise tem por vocação servir às pesquisas que versam sobre a forma como as pessoas colocam em prática seu sentido de justiça para se engajar à crítica, justificar suas ações ou convergir ao acordo. Isso também quer dizer que não se trata de uma teoria da sociedade que pretende concorrer com as numerosas teorias já propostas para dar conta do social. O quadro de análise de *Economies de la grandeur* não propõe, na verdade, princípios de explicação que permitam reduzir a disparidade dos fenômenos sociais relacionando-os a causas subjacentes. Ele não se baseia no estabelecimento de relações estatísticas estáveis entre fatos sociais de ordem morfológica, demográfica ou econômica, e não se apoia na referência às estruturas sociais ou aos sistemas. Se assim ele se encaixa bem no quadro de uma teoria da ação, em vez de naquele de uma teoria dos fatos sociais (NEMEDI, 1989, p. 211-248), ele não visa, apesar disso, a dar conta da conduta dos agentes relacionando-a a determinismos que lhes fariam agir. Ele não tem, então, por objetivo atualizar as determinações que, inscritas de uma vez por todas nos agentes, guiarão seus atos qualquer que seja a situação na qual estariam colocados. Renunciando à explicação, o modelo de análise não aspira mais a uma compreensão exaustiva, e seria vão procurar um modelo de análise que permita descrever a realidade social em todos os seus aspectos. O quadro apresentado em *Les économies de la grandeur* é orientado à questão da *justiça*. Ele visa a fornecer um modelo do gênero de operações às quais se engajam os atores quando eles se voltam para a justiça, e dos dispositivos nos quais eles podem se apoiar, nas situações concretas onde se desenrolam suas ações, para assentar suas pretensões à justiça. Estes não se limitam, evidentemente, aos casos – observáveis sobretudo quando seguimos aqueles que tomaram certa amplitude e se estendem numa longa duração – nos quais os atores levam seus casos (*affaires*) perante a arbitragem do aparelho judiciário. Mas, para melhor apreender o domínio de validade desse modelo, é necessário retornar às regras do método que nós seguimos nesse empreendimento e ao que elas nos dizem sobre o trabalho do sociólogo.

## DENÚNCIAS ORDINÁRIAS E SOCIOLOGIA CRÍTICA

Não foi sem segundas intenções que nós empreendemos, no curso de uma pesquisa anterior (BOLTANSKI; DARRÉ, 1984 p. 3-40), tomar por objeto as disputas entre as pessoas, o sentido da justiça que elas colocam em prática nessas disputas e as denúncias de injustiça que elas opõem umas às outras nas situações mais ordinárias da vida cotidiana e também nos contextos marcados pela bizarrice ou pela extravagância. A denúncia nos interessava também sob outro aspecto, mais pessoal no sentido em que tocava nossa própria atividade profissional e os interesses pelos quais nos engajamos nela. Porque as pessoas que o sociólogo, quando este lhes toma como objeto, chama de “comuns”, não são as únicas que formam denúncias de injustiça e que as levam ao espaço público. Pode-se, de fato, observar na literatura sociológica e, sem dúvida, particularmente nos trabalhos realizados na França nos últimos trinta anos,<sup>3</sup> uma multiplicidade de denúncias que, se não se apresentam sempre como tais, não são menos similares às acusações de injustiça que figuram nos documentos que constituíram nosso objeto de análise. A dificuldade apresentada pela pretensão de manter uma distância radical entre a atividade de denúncia das pessoas e a atividade científica dos sociólogos vinha do próprio trabalho de campo. De fato, não era raro ver as pessoas engajadas em casos de injustiça retomarem explicitamente – e quase nos mesmos termos, para provarem e apoiarem sua posição – aquela análise ou aquele conceito emprestados de um ou outro sociólogo do momento, que elas conheciam por terem lido em um texto ou através de artigos de jornal ou de livros destinados ao grande público, por terem visto na televisão ou escutado no rádio, ou ainda por terem tido uma formação que comportava elementos das ciências sociais. Essa constatação levantava duas questões. Ela nos engajava, de um lado, a tentar melhor compreender a postura que o sociólogo, que nós chamaremos esquemática e rapidamente, “clássico” adotava em sua abordagem, tão próxima daquela dos próprios atores. Mas ela nos incitava também, por outro lado, a tentar definir uma abordagem capaz de nos dar os meios de analisar a denúncia enquanto tal e de tomar por objeto o trabalho crítico

3 NT: O texto original data 1990, portanto, atualmente, contaria-se 53 anos.

operado pelos próprios atores. Era necessário, para tanto, renunciar à intenção crítica da sociologia clássica.

Como, de fato, o sociólogo clássico teria abordado nosso campo, aquele dos casos, se, pela aventura e sem ter estabelecido o conceito, ele tivesse sido atraído por tal objeto? Ele teria ido aos lugares ou teria enviado um entrevistador. Ele, sem dúvida, teria feito entrevistas e aplicado questionários a fim de reunir dados sobre as características do público estudado, ou seja, informações sobre as propriedades aparentemente mais estáveis dos agentes, impossíveis ou difíceis de se alterarem em breve, as mais irreversíveis – como, por exemplo, a idade, o sexo, a profissão, a profissão dos pais ou o nível de estudos. Uma vez que o levantamento tivesse terminado, e com base nas informações recolhidas, o sociólogo clássico teria escrito um *relatório (rapport)*, mais precisamente, conforme os termos em vigor, um “relatório de pesquisa”. A concepção de um relatório desse tipo demanda duas observações. De um lado, um relatório de pesquisa porta uma pretensão à verdade: o pesquisador em ciências sociais reivindica a capacidade de trazer uma iluminação sobre a realidade diferente e superior àquela dos atores. De outro lado, sua validade não depende da aquiescência dos atores. Pelo contrário, o sociólogo clássico, mesmo que reconheça ter fornecido uma interpretação que não esgota a realidade, entende que traz à luz uma dimensão da realidade que não é aparente como tal aos olhos dos atores. Ele terá, então, tendência a ver nas reticências que os atores manifestam em reconhecer a verdade do relatório que ele estabeleceu uma confirmação bem fundada de sua análise, semelhante ao psicanalista cujo sistema de interpretação prevê e integra as resistências à análise.<sup>4</sup> Seria precisamente porque são partes interessadas no caso que os afeta que os atores não poderiam aceder à verdade de suas ações. Ligados ao mundo social pelos interesses, eles teriam tendência seja a dissimular a verdade quando ela é contrária aos seus interesses, seja, nos modelos mais sofisticados da sociologia moderna,

4 O que nos parece que deve ser antes destacado é, ao contrário, a facilidade com a qual as pessoas comuns aceitam as explicações que propõem os sociólogos. Pode-se aplicar à sociologia a virada que Wittgenstein operou para a psicanálise: “Com sua análise, Freud forneceu explicações que muitas pessoas são inclinadas a aceitar. Ele enfatiza que elas *não* são inclinadas a isso. Mas se a explicação é tal que as pessoas não são inclinadas a aceitá-la, é altamente provável que seja um gênero de explicação que elas são *inclinadas* a aceitar. E é isso que Freud trouxe à luz” (WITTGENSTEIN, 1971, p. 90-91).

a dissimular para eles próprios a verdade de seus atos e de suas tomadas de posição. E, em consequência, manteriam uma relação de má fé com a realidade que lhes faria agir de forma dividida: a mão direita persistiria em ignorar o que faz a mão esquerda. E é precisamente sobre o corte entre aquilo que é reivindicado a título de ideal pelos atores e a realidade escondida trazida à luz pelo sociólogo que repousa, no modelo clássico, a possibilidade de realizar ações compatíveis com a ordem social, as quais não poderiam ser assumidas pelos atores se a realidade do interesse e a necessidade do constrangimento não se dissimulassem sob o véu do desinteresse ou do livre arbítrio. É sobre uma ilusão que repousa a manutenção da ordem. A tarefa do sociólogo clássico é a de descrever essa ilusão enquanto tal, o que repousa na capacidade de ver e descrever os interesses subjacentes que ela dissimula.

Em que repousa essa capacidade do sociólogo clássico? Sobre a posse de um saber-fazer específico, de um método suportado por uma ciência, e também, indissociavelmente, sobre uma posição de exterioridade que permite se separar dos interesses em luta para considerá-los de fora e descrevê-los. Esse lugar de exterioridade instrumentado por um método não é outro que não o laboratório. É porque dispõe de um *laboratório* que o sociólogo pode intervir nas lutas sem se deixar absorver por elas. Fora do laboratório, ele é um ator como os outros. Como mostrou a sociologia das ciências, e nós pensamos aqui particularmente nos trabalhos de Bruno Latour (1989), o poder adquirido no laboratório repousa sobre um sacrifício. É porque renuncia a apreender a realidade em sua totalidade, para se conectar apenas a fragmentos isolados e transportados em espaços fechados de instrumentos, que o cientista pode domesticar e fazer falar seu objeto. E nós podemos mostrar como uma renúncia desse tipo permitiu a própria constituição das ciências experimentais.<sup>5</sup> O sociólogo clássico consente também um outro sacrifício não menos importante: aquele da *ilusão*. É porque renuncia às

5 Cf. análise de Latour (1990), da obra de S. Shapin e S. Schaffer (1985) consagrada à invenção do laboratório como lugar separado daquele das querelas políticas ou teológicas, onde é possível conduzir controvérsias sob o controle de fatos observáveis e, conseqüentemente, escapar da violência, ou alcançar acordos conforme a razão, fora de toda dominação arbitrária. O que interessa a B. Latour nesse exemplo é que ele permite colocar-se no momento histórico em que se faz a separação sempre atual entre a política e a ciência, entre aquilo que derivaria, de um lado, do laço entre os homens e, de outro, do laço entre as coisas.

ilusões dos atores, e às suas próprias ilusões enquanto apenas ator, que ele pode ter ascendência sobre a realidade e desvelar a verdade sobre ela.

A oposição entre ideia e ilusão, a ideia segundo a qual os atores são dominados por suas ilusões e a concepção de uma ordem social que repousa sobre uma ilusão são centrais na arquitetura da sociologia tal qual ela se constituiu no século XIX, em que ocupam um lugar tão eminente quanto na psicologia freudiana. A assimilação da atividade científica a uma operação de desvelamento das ilusões pode ser atestada, sob diversas formas, nas obras de Marx, Durkheim, Weber ou Pareto, em que as ilusões sociais são designadas por termos diferentes: ideologias, pré-noções, crenças, resíduos etc.<sup>6</sup>

Pode-se mostrar, parece-nos, que a atenção dada às ilusões dos homens em sociedade parte de uma reflexão sobre a religião. De fato,

6 O paradigma teórico que sustenta um grande número de pesquisas realizadas na França, nos anos 1960-1980, é sustentado, em grande medida, por um compromisso entre Marx e Durkheim, instrumentado com técnicas de outra origem desde que elas são emprestadas, em sua maior parte, da psicologia social americana do entre-guerras (como, por exemplo, as técnicas de entrevista por sondagem). No final dos anos 1950, o durkheimianismo retomou posição na sociologia francesa pelo intermédio da antropologia e, particularmente, da antropologia estruturalista através da obra de Levi-Strauss. Quanto à importância dada ao “marxismo” – termo vago que designa, naquela época, tantas construções quanto comentadores diferentes –, deve-se evidentemente relacioná-la aos debates políticos que, no campo das ciências sociais, se estabelecem em torno da presença de um forte contingente de intelectuais comunistas. Por que Marx e Durkheim? Frequentemente opõe-se Marx e Durkheim no sentido de que o primeiro teria insistido nas dimensões conflituosas e o segundo, nos aspectos consensuais da ordem social. Mas a obra de P. Ansart (1969) traz uma abordagem importante ao mostrar precisamente tudo o que Marx deve à nova concepção da realidade que se forma no começo do século XIX na França, cuja primeira exposição sistemática se encontra na obra de Saint-Simon. Contra a antiga filosofia é necessário, diz Saint-Simon, procurar as leis reais da sociedade, concebida como um organismo natural. Essa extensão positivista do direito natural opõe – como dirá mais tarde Durkheim, na esclarecedora lição de abertura de seu curso de ciência social em Bordeaux de 1887 (1970) – as “leis naturais” da sociedade às “leis civis que são os princípios”. A invenção da sociedade como organismo que tem uma realidade própria independente dos indivíduos que a compõem encontrará, ao longo do século XIX, na estatística e particularmente na “mídia” (DESROSIÈRES, 1988, p. 41-46), um poderoso apoio: a mídia, cujo valor não pertence a nenhum dos elementos, é encarregada de fazer a prova empírica da existência do grupo como realidade supra-individual. Ora, este esquema, explicitamente presente em Durkheim, também pode ser aplicado em Marx, ao menos quando se dá à sua obra uma interpretação holista, para retomar os termos de L. Dumont. Ele permite, apoiando-se nessas duas obras, construir um espaço de desvelamento definido pela oposição entre infraestrutura e superestrutura. De um lado, um conhecimento superficial consciente mas artificial: o direito, o Estado, as pré-noções, as ideologias. De outro, uma realidade profunda, opaca, exterior às consciências, cujo modo de existência é comparável àquele das realidades biológicas que obedecem a leis que lhes são próprias. Seu desvelamento, que reivindica ir além dos motivos das pessoas, suspeitas *a priori*, supõe colocar em prática métodos específicos e, notadamente, o método estatístico, encarregado de descobrir as regularidades objetivas das leis naturais.

o desvelamento da ilusão religiosa serviu – implicitamente e, mais frequentemente, sem o conhecimento daqueles que o colocam em prática – de paradigma para abordar os domínios mais remotos da atividade social. Inicialmente, abordava-se aqueles domínios derivados da teoria do conhecimento ou da teoria da arte, que poderiam ser facilmente reinterpretados com a aplicação da teoria da religião de Durkheim (1960); até se alcançar, passo a passo, a totalidade do mundo social, tratado como um sistema de relações simbólicas cuja análise esgota-se quando o revelamos como representação ou crença. Assim, para essa sociologia polêmica, tudo é crença, e tudo é apenas crença, o que é também uma forma de dizer que a crença não é nada e, conseqüentemente, de sugerir – ao menos implicitamente e no registro da nostalgia – que poderia ou deveria existir algo que não seria aparência. Porque o desvelamento da crença não pode, sob pena de cair num nihilismo dificilmente sustentável, renunciar completamente a apoiar-se em um ponto fixo, em uma realidade mais verdadeira que a ilusão a partir da qual a crença pode ser desvelada como tal.<sup>7</sup> Esse ponto fixo é, inicialmente, o laboratório e a ciência sobre a qual ele repousa. Ele consiste também, em segundo lugar, nos objetos ligados às pessoas, tratados como formas simbólicas destinadas a sustentar sua identidade. É primeiramente para reconhecer e transportar esses objetos que serve o laboratório. Porque, e é isso que lhes distingue das pessoas, esses objetos são considerados incapazes de mentir. Sua estabilidade, sua estabilidade no ser, lhes impede de se deslocarem a seu critério e, então, lhes interdita a duplicidade. Os objetos ignoram, diferentemente das pessoas, a má fé e é por sua ligação aos

7 Vê-se isso, por exemplo, em Goffman, particularmente em suas primeiras obras, onde apresenta seus principais conceitos (ator, público, representação, cena, bastidores etc.), os quais lhe permitem desenvolver sua visão do mundo como “teatro” e, assim, renovar uma tradição na qual se inserem, especialmente, os moralistas franceses do século XVII (como La Rochefoucauld, La Bruyère e, sob certos aspectos, Pascal). Mostrar o mundo como teatro é também, necessariamente, aplicar a ele uma estratégia de suspeita (BOLTANSKI, 1973, p.121-147) e desvelá-lo como inautêntico. O ator goffmaniano é inautêntico mesmo quando não procura dissimular ou enganar porque, para ele, o registro da expressão tem precedência sobre o da ação. Vê-se isso bem especialmente quando Goffman reutiliza os paradigmas sartrianos, como aquele do “aluno que quer ser esforçado” ou aquele, não menos célebre, do garçom conforme, conforme demais, ao seu conceito (1973, p. 38, 76). Mas a descrição de um mundo inautêntico só pode ser alcançada apoiando-se, ao menos implicitamente, sobre o ideal de uma autenticidade. Ou seja, no caso de Goffman, no ideal de uma adequação entre o “mundo exterior”, aquele da representação, e o “mundo interior”, aquele da experiência vivida (HABERMAS, 1987, p. 106-110), em relação de perfeita transparência um em comparação ao outro.

objetos, que lhes traduzem e lhes simbolizam, que as pessoas podem, nessa ótica, trair-se e entregar a verdade sobre elas.

É então sobre o laboratório que o sociólogo se apoiará para validar seu trabalho frente às ilusões dos atores. Porque o relatório de pesquisa que ele elaborou não é unicamente destinado a um público de colegas. Se fosse este o caso, não veríamos o que sustentaria seus aspectos polêmicos. Ele deve assim retornar, frequentemente, por vias tortuosas – por exemplo, pelo intermédio dos organismos de Estado ou ainda pelo intermédio da mídia, imprensa, rádio, televisão etc. – ao espaço público onde os atores regulam suas disputas. É também por isso que o sociólogo clássico pode dizer-se “crítico” e reivindicar, indissociavelmente, a autoridade da ciência e uma utilidade social. A ideia de uma crítica sempre separada daqueles que ela critica, sempre escondida, é contraditória. Mas, reinscrito no espaço público, o relatório do sociólogo crítico vai entrar em concorrência, como vimos, com uma multiplicidade de outros relatórios produzidos pelos próprios atores: cartas, tratos, declarações, relatórios de reuniões, propostas “informais” (“de fato, vou te dizer o que realmente aconteceu...”) etc. – os quais podemos recolher quando acumulamos documentação sobre um caso. O relatório de pesquisa tem, então, muitas chances de se tornar uma documentação de apoio, uma contribuição ao debate, uma fonte que pode ser mobilizada para apoiar os argumentos e fazer avançar o caso no qual os atores estão engajados. Alguns atores procurarão apoiar-se na objetividade do relatório para demonstrar os méritos de seu caso, já que ele vem de um laboratório exterior; enquanto outros o rejeitarão como uma interpretação entre outras, dedicando-se a desvelar os aspectos nos quais ele é destorcido, seja por informações errôneas ou ainda pelos pressupostos “ideológicos” ou “políticos” do autor. O sociólogo crítico não está livre do tipo de crítica que ela opõe aos atores, e seus colegas também não cessam de se voltar contra ele. O laboratório nunca é tão poderoso, o método nunca é tão rigoroso a ponto de descartar todo risco de ver o adversário desvelar as ilusões do autor e mostrar como elas são sustentadas, “de fato”, por interesses ocultos. Isso, por sua vez, conduz o sociólogo – acessível à crítica e honesto – a tentar se livrar, através de uma autoanálise prévia, dos pressupostos tácitos que poderiam ficar nele, e a se engajar em uma regressão infinita a fim de despojar seu trabalho de toda impureza. Essa regressão seria, também, um

poder contido no movimento, lembrado acima, que conduziu a sociologia a passar de uma sociologia da ilusão religiosa a uma sociologia do conhecimento literário ou artístico e, daí, a uma sociologia da ciência, das ciências humanas, uma sociologia da própria sociologia.

Ora, quando comparamos os relatórios da pesquisa com os relatórios dos atores, procurando afastar, na medida do possível, os dispositivos frequentemente retóricos ou estilísticos que sustentam a assimetria entre esses dois tipos de texto, nos surpreendemos com suas semelhanças de forma e de conteúdo. Assim como os relatórios de pesquisa, os relatórios dos atores carregam uma pretensão à validade e apoiam essa pretensão em manobras que visam a estabelecer provas. Eles trazem interpretações, desenvolvem argumentos, separam os fatos selecionando aqueles que, no contexto do caso, podem ser retidos como necessários ou rejeitados como contingentes, invalidam as objeções, trazem justificações das ações ou se engajam na crítica etc. Nota-se que as explicações que os atores dão não diferem radicalmente, em seu princípio, das explicações trazidas pelos sociólogos (CICOUREL, 1979, p. 51). A diferença é menos marcada do que nas ciências ditas “da natureza”, em que, por exemplo, para dar conta dos movimentos de órgãos internos do corpo, os pesquisadores apelam a explicações que não são acessíveis à introspecção ou à experiência ordinária. Mas, na ordem do social, a realidade que os atores conhecem e a realidade que o pesquisador desvela não são mundos opacos um ao outro.<sup>8</sup> Pode-se mostrar, assim, que um

8 As relações entre as construções especializadas da sociologia e a competência que as pessoas comuns colocam em prática para se orientar no mundo social foram claramente estabelecidas em uma pesquisa experimental conduzida entre 1980 e 1983, em colaboração com L. Thévenot. Essa pesquisa visava recuperar, por meio de uma série de testes e jogos, a capacidade das pessoas de operarem classificações ao reaproximarem formulários extraídos do censo, nos quais figuravam, além da profissão, outras informações como sexo, idade e diploma. Em seguida, elas deveriam chegar a um acordo, através da negociação sobre uma taxonomia de profissões aceita por todos e considerada, conseqüentemente, como válida em toda sua generalidade. Enfim, deveriam encontrar a profissão de uma pessoa a partir de outras informações sobre, por exemplo, atividades culturais, ritmo de vida ou objetos possuídos, ou seja, explorando a árvore cognitiva das aproximações mais prováveis (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1983, p. 631-680). A análise dos resultados desses exercícios mostrou, por um lado, a difusão e a saliência – nos não-especialistas – das classificações sociais, particularmente das classificações socioprofissionais, utilizadas tanto pelos grandes organismos de produção estatística, e, em primeiro lugar, pelo Insee [NT: Institut National de la Statistique et des Études Économiques], quanto pela sociologia. E, por outro lado, mostrou a capacidade das pessoas de fazer o tipo de indução que guia o conhecimento sociológico do mundo social quando ele tem por objetivo relacionar as

grande número de teorias sociais produzidas por especialistas podem ser tratadas como modelos de competência dos atores, no sentido em que reelaboram de uma forma sistemática, almejando a explicitação e a coerência, as construções que sustentam os argumentos que os atores mobilizam quando devem dar conta nas situações em que se encontram de explicar os motivos de suas ações ou das ações dos outros. Além disso, o reengajamento de relatórios de pesquisa nos debates do espaço público fornece aos atores recursos cuja origem diretamente sociológica pode ser atestada.<sup>9</sup> Pode-se apreender esse movimento de reapropriação no próprio curso do trabalho de campo. Assim, por exemplo, a pesquisa conduzida por C. Lafaye, sobre as atividades de crítica e de justificação nos serviços municipais de uma cidade de média importância no norte da França, permitiu mostrar um grande número de argumentos que se apoiam diretamente em recursos críticos aportados pelas ciências sociais ou, mais geralmente, pelas ciências humanas. Procurando compreender os casos de injustiça do qual pensam ter sido vítima, as pessoas constroem interpretações que apelam a noções derivadas da psicanálise (“é um polímorfo perverso”), da sociologia (“é um burguês invejoso”, “um grande burguês que procura se distinguir” etc.), ou ainda que colocam em prática conceitos como aqueles de “interesse”, “poder” ou “relação de força” de uma forma que não era acessível antes de sua utilização pelas

---

condutas consideradas contingentes aos atributos mais estáveis ou mais duravelmente ligados às identidades dos indivíduos, como é o caso da profissão. Não se pode, evidentemente, deduzir desses resultados que as pessoas comuns mobilizariam esse tipo de competência, que pode ser aproximada a uma sociologia determinista, em todas as situações em que se encontrassem. Mas somente que, sob os constrangimentos específicos da situação experimental, as pessoas são mais frequentemente capazes de mobilizá-la, ainda que em graus desiguais. Essas desigualdades da competência de pôr em prática um esquema determinista parecem função, notadamente, do grau no qual as pessoas devem desenvolver, para adquirirem um domínio prático de seu ambiente e fazerem antecipações sobre o futuro, interpretações sobre as pessoas de seu círculo e, sobretudo, aquelas das quais dependem diretamente, em vez de se contentarem em se apoiarem nas regras e hábitos convencionais. Este é, sem dúvida, o caso das pessoas que frequentemente estão face a situações nas quais estão sob a dependência direta de outro, como nas situações domésticas, nas quais este é o caso das mulheres (enquanto esposas, secretárias etc.).

9 No começo de nossa pesquisa sobre executivos, nós estávamos indo nos informar, ignorando tudo sobre esse meio, com pessoas bem colocadas (sindicalistas, chefes de pessoal, responsáveis por associações etc.), visitadas como “informantes nativos”. Mas esses nativos pouco exóticos nos devolviam nossas questões e nos remetiam à nossa disciplina de origem, surpreendendo-se que nós queríamos interrogá-los – eles, simples amadores sobre questões supostas como já resolvidas por este ou aquele sociólogo cujas obras sobre os “executivos”, as “classes” ou a “estrutura social” eles já haviam lido. Eles as conheciam muitas vezes melhor do que nós.

ciências sociais modernas (LAFAYE, 1990). As ciências sociais, particularmente em seus desenvolvimentos mais recentes, contribuíram para vulgarizar uma representação do mundo de acordo com a qual o agir das pessoas, quem quer que elas sejam, pode ser interpretado quando se compreende que elas estariam sempre orientadas a satisfazer interesses particulares. Sendo o interesse mais geral o de adquirir poder (“aquilo tudo é feito por poder”), conseqüentemente, as relações entre os homens poderiam sempre ser remetidas a “relações de força” entre os que tem poder e os que dele estão desprovidos. Essa chave universal permite não apenas reduzir todas as pretensões do outro em agir pelo bem comum ao desvelar seus interesses subjacentes; mas também, nos casos limites, permite que se reivindique, em nome do realismo, o direito de abandonar a pretensão à justiça pela busca por poder, empreendendo ações que, sem o apoio que fornece a referência às leis naturais da sociedade reveladas pelas ciências sociais, seriam imediatamente denunciadas como cínicas e injustas.<sup>10</sup> Isto é, é difícil fazer passar a hipótese de um inconsciente social, de uma descontinuidade radical entre a apreensão consciente das pessoas e as realidades do mundo social nas quais elas vivem. Ora, a hipótese de um inconsciente certamente constituiu um dos elementos centrais do paradigma que dominou a sociologia e as ciências sociais na França nos últimos trinta anos.<sup>11</sup> Sem dúvidas, a

---

10 Assim, por exemplo, os publicitários são excelentes em escolher, para exaltar este ou aquele produto, a pessoa certa para o trabalho, ou seja, atores que coincidem com o nicho ao qual o produto é destinado e que tenham a *hexis* corporal definida pela referência aos grupos reconhecidos e explorados pelas ciências sociais, tal como classes sociais, grupos sociais ou profissionais etc. Essa capacidade de fornecer representações estilizadas de tipos sociais, uma vez apanágio dos romancistas naturalistas, não seria possível em sua forma atual sem a aprendizagem que os especialistas da “comunicação” e das mídias devem à sua frequência assídua às ciências sociais e à difusão de uma nova caracterologia fundamentada mais na sociologia do que na psicologia. Essa representação irônica do mundo, introduzida atualmente pela publicidade e, mais comumente, pelas mídias, contribui por si mesma para a difusão de uma postura crítica. Se definimos a posição crítica de forma mais abrangente como posição de exterioridade a partir da qual é possível se desengajar do mundo para contemplá-lo de fora, a reprodução estilizada de fragmentos do mundo que se encontram assim destacados cria um efeito de desligamento, de distanciamento e de ironização. Pela mesma operação, desenvolve-se a crítica, mostrando que nada pode nem deve, por princípio, lhe escapar (“não há nada de sagrado”), e nós a neutralizamos, levando-a no sentido da relativização, quer dizer, insistindo na possibilidade que ela apresenta de se voltar contra ela mesma por uma livre troca entre todos os pontos de vista possíveis que se equivalem.

11 NT: ou seja, entre os anos 1960 e 1990.

hipótese do inconsciente foi, sem ter sido construída explicitamente (com exceção da psicologia), o princípio unificador das ciências humanas nos anos 1960. Ela constitui, em sentidos diferentes,<sup>12</sup> a pedra angular da linguística, da etnologia, da sociologia e, de certa forma, da história, tal qual é desenvolvida na Escola dos Annales. Os historiadores dos Annales, com a dupla referência do marxismo e do durkheimianismo, não estão interessados, como sabemos, na história “*événementielle*” ou apenas política, em proveito da história de “longa duração”, que supõe a construção de séries estatísticas para revelar as orientações significativas subjacentes aos eventos pontuais, tratados como acidentes (a “pequena história”). Ou, ainda, em proveito da “história das mentalidades” que, como o nome indica, orienta a pesquisa histórica à descoberta de estruturas mentais largamente inconscientes próprias aos membros de uma sociedade em uma mesma época. Contudo, se as pessoas habitassem um mundo aceito como dado (*allant de soi*), se elas estivessem trabalhadas e dominadas por forças que se exercessem sobre elas inadvertidamente,

12 Nos anos 1960, a noção de inconsciente serve à unificação das ciências humanas. Ela é central na antropologia, que reclama importá-la a partir da linguística saussuriana – “a etnologia tira sua originalidade da natureza inconsciente dos fenômenos coletivos” (LEVI-STRAUSS, 1958, p. 25) –; na sociologia – “os pressupostos inconscientemente assumidos a partir dos quais se engendram as ‘pré-noções’ da ‘sociologia espontânea’” (BOURDIEU; CHAMBOREDON, 1968, p. 37) –; e na história. Aqui, ela surge da oposição entre “história *événementielle*” – que “registra o dia a dia, a história que se diz do mundo se fazendo” – e a “história de longa duração” ou “história estrutural” (BRAUDEL, 1969, p. 112-114). Os laços entre disciplinas que esses múltiplos usos da palavra “inconsciente” teceram se revelaram bastante sólidos ainda que repousassem, frequentemente, sobre um mal entendido. A referência a objetos inconscientes ou “não-conscientes” pode designar, segundo empregos mais ou menos fortes: 1) a existência de uma repressão ligada às interdições e a uma censura a) no sentido da psicanálise, mas também b) de uma forma mais fraca, na sociologia, quando se faz referência aos “interesses inconscientes”; 2) uma impossibilidade dos atores acederem ao verdadeiro sentido de suas ações, porque agem conforme forças que lhes ultrapassam. Esse segundo sentido, que faz referência a uma forma ou outra de artifício da razão, conhece acepções diferentes dependendo da unidade na qual a ação é totalizada e que, conseqüentemente, confere à ação seu sentido oculto, incorpora ou não uma temporalidade, seja a) a mão invisível do mercado (ausência de temporalidade), b) a história concebida numa perspectiva escatológica, como um tribunal da história (unidade temporal) ou c) a sociedade (que pode ser considerada nas duas dimensões, quer isso seja especificado ou não). A referência a objetos inconscientes pode também designar 3) uma impossibilidade dos atores conhecerem certos objetos aos quais o pesquisador pode ter acesso, porque eles estão impossibilitados de totalizar, seja a) porque o objeto é muito grande (por exemplo, uma “estrutura social”, seja b) porque, engajados na prática, eles não podem se desviar da ação para considerá-la e recuperá-la do exterior (essas duas acepções são, nos parece, próximas daquilo que a linguística quer dizer quando fala que língua é “inconsciente”; 4) o fato de que, como diz P. Ricoeur (1986, p. 285), “quem quer que faça qualquer coisa produz efeitos não desejados que fazem que esses atos escapem à sua atenção e desenvolvam uma lógica própria” (a referência aos “efeitos perversos”, por exemplo, combina esse sentido e o sentido 2-a).

não se poderia compreender nem o caráter eminentemente problemático do meio social que a inquietude permanente da justiça revela, nem a possibilidade da crítica ser recolocada em questão.

Nossa intenção aqui não é a de levar a crítica a julgamento. O sociólogo crítico tem todo o direito de se engajar nos combates políticos e sociais e tem, frequentemente, o dever de fazê-lo. Nada seria mais distante das nossas posições que a atitude de denunciar a denúncia, seja em nome do respeito à pureza científica, seja menos ainda em nome de uma sacralização dos valores que autorizariam recusar a crítica sociológica na medida em que ela encorajaria o relativismo ético. Fazendo nossos os argumentos de Bruno Latour em *Irréductions* sobre este ponto, nós desconfiamos da “pureza”, seja ela científica ou ética, esse “vitriolo da alma”, como ele diz citando Tournier (LATOURE, 1984, p. 171). Longe de queixarmo-nos ao sociólogo sobre seus engajamentos, nós o culparíamos por não levá-los até o fim. De fato, a sociologia crítica dos últimos trinta anos é ligada, particularmente na França, sobretudo ao problema das desigualdades sociais, ou seja, das desigualdades entre os cidadãos de um Estado-nação – sendo o termo “sociedade” frequentemente utilizado, como se vê perfeitamente em Durkheim, como sinônimo de “país”, de “nação” ou de “Estado”, sendo que essas diferentes denominações podem ser substituídas uma pela outra em um mesmo enunciado sem, na maior parte dos casos, modificar o sentido. Em numerosos estudos, frequentemente patrocinados pelos organismos de Estado associados ao planejamento, a sociologia crítica trouxe à luz, apoiando-se, sobretudo, na estatística, as desigualdades na repartição de bens públicos como, por exemplo, a instrução e os cuidados médicos, particularmente os bens de consumo duráveis e equipamentos. Sob este aspecto, essa sociologia pode ser tratada como uma sociologia da justiça. Ela coloca, assim como nós, a questão da justiça no centro de suas interrogações e, abordando-a em suas relações com o Estado, trata-a como um problema de sociologia política. Mas ela desvela as desigualdades, descritas como injustiças, sem clarificar a posição de justiça a partir da qual elas podem ser definidas como tais.

De fato, aquilo que dissemos sobre as denúncias de injustiça feitas pelas pessoas comuns não vale menos para os sociólogos. A atualização de uma injustiça, ou seja, uma repartição de bens materiais ou imateriais que não respeita a ordem de grandeza legítima entre as pessoas, poderia

implicar que fosse explicitado o princípio de justiça ao qual está conectada a crítica e que fosse esclarecida a definição, que suporta a denúncia, daquilo que define o valor das coisas e das pessoas. É a custo de um esclarecimento da escala de valor implícita que a sociologia crítica pode fazer progredir sua cientificidade. Ora, a sociologia crítica frequentemente se consagra à crítica das desigualdades sem construir explicitamente a norma de justiça que permite justificar essa crítica. Isso é feito em nome de uma divisão entre julgamentos de realidade e julgamentos de valor, frequentemente apoiada sobre a autoridade de Max Weber, que constitui, sem dúvida, um dos dogmas menos questionados da epistemologia prática da sociologia. Para defender a legitimidade de uma crítica e uma posição de retirada em relação aos valores, cuja relatividade se reconhece, a sociologia pretende, quando toma consciência da tensão entre essas duas exigências, não fazer nada além de opor as “realidades” que a ciência desvela ao discurso que a sociedade tem sobre si mesma e a seus *ideais* declarados, sem tomar partido sobre a justiça. Mas essa posição é difícil de ser sustentada porque a simples descrição das desigualdades exerce um efeito de seleção e de determinação e guarda em si mesma uma definição vaga e implícita daquilo que deveria ser a igualdade.

No entanto, não se pode subestimar a importância dessa distinção no julgamento que a sociologia faz sobre ela mesma. Ela serve, geralmente, para fazer a separação entre o que deriva da ciência e o que escapa a ela, entre a ciência e a tradição, a ciência e a filosofia e, mais precisamente, entre a ciência social e a filosofia social. Daquele que diz como deve ser uma sociedade para ser justa, daquele que tenta pintar o quadro de uma *cidade*<sup>13</sup> justa, harmoniosa, o sociólogo moderno, de uma perspectiva científica, dirá que o que ele faz é filosofia social, o que desqualifica o valor científico do seu trabalho. Assim, por exemplo, podemos ser tentados a distinguir, na obra de Durkheim, os textos entre filosofia social e os textos de ciência social; entre aqueles, numerosos, que falam da alegria e das condições de uma vida social feliz e aqueles que falam a linguagem da lei e do método. Os primeiros serão tratados como objeto da sociologia e,

13 NT: Em francês, *cit* se refere à cidade histórica, à *polis*, e no sentido figurado também se refere a uma construção ideal que coloca o mundo sob novos aspectos. D. Corrêa (2010, p. 591-592) apresenta os perigos de uma tradução literal de *cit* para cidade, e sugere a tradução do termo para “cidadela”. Contudo, como se trata de um conceito, de uma ideia cujo sentido não corresponde diretamente a nenhuma palavra na língua portuguesa, optamos aqui por não traduzi-lo.

mais precisamente, da sociologia do conhecimento. Procurar-se-á interpretá-los através da referência às crenças, aos interesses ou às origens do autor ou, ainda, através da referência ao “contexto histórico” da época, caracterizando-os como contingentes. Os segundos serão tidos como aquisições sólidas, positivas, necessárias, sempre válidas no presente para orientar a pesquisa. Contudo, e se poderia facilmente demonstrar no caso de Durkheim, essa divisão é impossível: as regras dos métodos mais rigorosas e, aparentemente, mais desligadas das preocupações da razão prática, encontram seu sentido apenas na condição de serem relacionadas à construção, em Durkheim, de condições de justiça social, e, ainda mais fundamentalmente, à sua antropologia. A sociologia crítica deve enrijecer o corte entre fatos e valores para manter uma ilha de positividade abrigada de todo empreendimento crítico, incluindo aqui o seu próprio, sobre a qual se funda a ambição de um desvelamento radical. Mas é justamente por essa ambição que ela se junta à filosofia política, da qual pretende se destacar. Porque as operações críticas, cujo monopólio ela se atribui, e as operações de justificação, que aos seus olhos desqualificam a filosofia política, são duas formas de se alcançar uma mesma competência de julgamento. Mas essa competência não é apanágio do filósofo ou do sociólogo: ela é constantemente posta em prática pelos próprios atores. É precisamente esse trabalho incessante de construção de casos, no sentido de “bons casos” para justificar a ação, e de colocar em questão, no sentido da crítica, que a sociologia crítica não pode mais tomar como objeto a partir da fortaleza na qual ela se fechou.

#### A SOCIOLOGIA DA SOCIEDADE CRÍTICA

A partir de sua perspectiva, a sociologia crítica não pode constituir como objeto de suas análises as operações críticas realizadas pelos atores. Ora, esse objeto é essencial para a compreensão das nossas sociedades, as quais podem ser definidas como *sociedades críticas*, no sentido em que os atores dispõem de capacidades críticas, têm acesso – embora em níveis desiguais – aos recursos críticos e os colocam em prática de forma quase permanente no curso da vida social.<sup>14</sup> Nós pertencemos a uma

14 A análise comparativa dos recursos críticos disponíveis nos diferentes tipos de sociedade e das formas de crítica que elas conhecem poderia constituir um objeto comum à sociologia, à antropologia e à história.



sociedade na qual as operações de crítica e as operações de justificação necessárias para responder à crítica ou para preveni-la são permanentes. Nós não pretendemos aqui fazer referência apenas aos grandes casos públicos, às denúncias formuladas pelas instituições de representação política, tornadas públicas pela imprensa ou outras mídias; mas também à multiplicidade de acusações de desigualdade que se transmitem de pessoa para pessoa nos lugares públicos, nas oficinas ou nos escritórios, nos corredores ou nos refeitórios. É suficiente estar atento a esses espaços para ouvir o rumor incessante que demonstra a indignação, a dor e também a inquietude suscitadas pelo sentimento de injustiça e que manifesta a capacidade das pessoas de porem em prática seu senso de equidade. O mundo social, nas situações mais cotidianas, é incessantemente trabalhado por esses questionamentos que, abrangendo o que não é justo, reclamam reparação.

Como estudá-los? Sua abordagem exige que nós modifiquemos nossa posição em relação ao objeto e, de início, que nós renunciemos a ter a última palavra sobre os atores, produzindo e lhes impondo um relatório mais forte do que aquele que eles próprios estão a produzir. Isso supõe renunciar à forma sob a qual a sociologia crítica concebia a assimetria entre o pesquisador e os atores. Contudo, para construir a posição de pesquisa adequada, não é suficiente demandar ao pesquisador que perca sua soberba, que renuncie a pretender se apoiar sobre a legitimidade da ciência, que se engaje em pesquisas participantes, que reconheça que está sempre implicado em seu objeto ou que ele próprio assumira uma posição no interior do dispositivo que estuda. Isso em nada rompe com a posição da sociologia crítica e não faz que ele retome o cuidado do engajamento ético como imperativo metodológico. Para passar da sociologia crítica à sociologia da crítica, nós não temos a necessidade de mais interioridade, mas, ao contrário, de sempre mais exterioridade. É a exterioridade que, em última análise, define a crítica. Criticar é se desengajar da ação para acessar uma posição externa de onde a ação poderá ser considerada de um outro ponto de vista, da mesma forma como as pessoas que, em uma festa em que todo mundo bebe e dança, permanecem no fundo da sala sem se misturar à alegria ambiente, olhando e pensando. É assim que, no modelo de *Economies de la grandeur*, em que a antropologia faz da capacidade crítica o critério

que permite distinguir as pessoas dos outros seres, nós fundamos a possibilidade da crítica sobre a existência de várias *cités* que permitem o desengajamento da situação presente. É apoiando-se sobre um princípio de justiça de uma outra  *cité*  que podemos nos subtrair do modelo de justiça do qual depende a situação na qual estamos engajados.

Para estudar as atividades críticas dos atores e tomar como objeto a sociedade crítica, devemos, então, nos dotar de uma exterioridade de um tipo mais elevado do que aquele com o qual se satisfaz a sociologia crítica. Isso quer dizer que não renunciamos nem a apoiarmo-nos no laboratório, nem a manter uma assimetria entre o pesquisador e o ator, a qual não é abolida em nenhuma medida mesmo que assumamos outra forma. De fato, nossa atividade vai consistir, essencialmente, em tentar reconstituir da forma mais completa possível o espaço crítico no interior do qual o caso se estabelece e é jogado. Nossa abordagem pode aí ser aproximada de um movimento mais abrangente que atingiu as ciências sociais em seu conjunto, frequentemente referido como “virada linguística”. Ele pode ser caracterizado no campo da sociologia e, mais particularmente, no da teoria da ação, como faz N. Dodier, pela passagem de uma “sociologia do agente” a uma “sociologia da tradução” (DODIER, 1989). Ao invés de definir os agentes por meio de atributos estáveis, de dotá-los de interesses e de disposições inscritas nos corpos e capazes de engendrar intenções objetivas e não conscientes, e de tomar como tarefa explicar a ação desses agentes quando eles encontram obstáculos externos, a sociologia da tradução mostra como os atores elaboram os discursos sobre a ação ou, para tomar os termos de P. Ricoeur, realizam o trabalho de “colocar em enredo”<sup>15</sup> suas ações (RICOEUR, 1983). Sigamos provisoriamente esse paradigma, com o qual deveremos mais tarde estabelecer nossos distanciamentos para não nos deixarmos fechar em uma sociologia que conhece o mundo social apenas naquilo que ele deriva da ordem do discurso. Façamos isso, por um lado, para levar em conta no nosso quadro de análise as coisas e a sua importância no curso das atividades sociais; e, por outro, para abrir nossas pesquisas aos modos de relação entre pessoas, que têm como particularidade o fato de dificilmente se deixarem traduzir nos relatos dos atores. Esse paradigma,

<sup>15</sup> NT: *mise en intrigue*, no original. Trata-se de uma expressão tomada da literatura, que se refere ao enredo de um romance.

no qual devemos transitar, exigirá, desde o princípio no nosso trabalho de campo, que nós acumulemos o maior número possível de relatórios produzidos pelos próprios atores. O trabalho do sociólogo da crítica é comparável, sob este aspecto, àquele de um juiz que prorrogaria infinitamente o momento da conclusão, no qual, apoiando-se nas provas que acumulou na sua “íntima convicção” – quer dizer, na sua própria capacidade de fazer julgamentos sintéticos (DODIER, op. cit.) –, ele forneceria um relatório definitivo sobre o caso de modo a fechá-lo nele mesmo, condensando-o em uma narrativa “que não necessita de informação suplementar para que um ouvinte possa compreender o sentido das ações que são nele relatadas” (CHATEAURAYNAUD, 1989, p. VIII). Assim como o juiz, o sociólogo da crítica coloca o processo em cena recolhendo e registrando o relatório dos atores, e seu relatório de pesquisa é um processo verbal de registro, um relatório dos relatórios. O sociólogo da crítica se obriga, de fato, a seguir os atores o mais próximo possível de seu trabalho interpretativo, traçando seu caminho através dos relatórios que eles constituíram. Ele leva a sério seus argumentos e as provas que eles aportam, sem procurar reduzi-los ou desqualificá-los, opondo a eles uma interpretação mais forte. Ele é atento à forma sob a qual os próprios atores constroem os relatórios que levantam e que visam à objetividade e à generalidade, operando um trabalho de seleção entre aqueles que, no contexto do caso, podem ser ditos necessários e aqueles que podem ser considerados contingentes. Esse trabalho de simplificação, realizado pelos atores, visa, assim como aquele do sociólogo, a constituir uma realidade que se apresenta ao “provar a solidez e a coerência das situações materiais” (Ibid., p. X) e ao colocá-la na forma de um relato satisfatório – no sentido de que ele encontra um equilíbrio entre o enunciado breve e a narrativa que é tão densa em redes de relações que se torna ininterpretável. A sociologia renuncia, com isso, a assentar sua própria interpretação em uma forma estável – construída pelo alavancamento dos recursos particulares de que ela dispõe, como aquilo que os sociólogos críticos comumente chamam de “estrutura social” – para se deixar levar pelas formas estáveis que aparecem nos relatos dos atores.

Mas nós havíamos dito que o sociólogo da crítica não abandona o apoio do laboratório e nem suprime a assimetria entre sua posição e aquela do ator – e o faz essencialmente por duas razões. De um lado,

enquanto profissional externo ao caso – tendo à sua disposição recursos mais importantes do que cada um dos atores tomados separadamente e dispondo de tempo, já que não está submetido à urgência de julgar, de concluir –, ele pode acumular um conjunto de relatórios que nenhum dos atores, tomados particularmente, é capaz de constituir, mesmo que cada um deles possa ter conhecimento acerca de relatórios (por exemplo, telefônicos) aos quais o sociólogo nunca terá acesso. Ele pode, sobretudo, confrontar os relatórios em um mesmo espaço, algo que os atores não podem fazer. O processo que ele coloca em prática é, por isso, um processo imaginário que não tem nenhuma chance de se realizar de forma idêntica na realidade. De fato, como mostra a análise da forma como os atores se preparam para o processo – por exemplo, o imenso trabalho de seleção e formatação que exige a apresentação de um caso litigioso pelos sindicalistas (CORCUFF, 1989) –, os relatórios que o sociólogo da crítica tem os meios de aproximar – por exemplo, uma nota da direção e as propostas trocadas pelos protagonistas de modo privado no curso de uma refeição – tem poucas chances de figurar ao mesmo tempo e tal qual como na cena no espaço de debate. Não fechemos *a priori* a lista de relatórios, isso se deve ao problema espinhoso de encerrar as investigações. Sabendo que não acumulará jamais todos os relatórios e que jamais terá acesso, por exemplo, às conversas telefônicas entre os protagonistas em sua ausência e sem o seu conhecimento, em que momento o sociólogo da crítica deve decidir que ele sabe o suficiente para fazer uma representação satisfatória das operações críticas efetuadas pelos atores e, ao mesmo tempo, concluir suas investigações?

Por outro lado, os enunciados que figuram nos relatos dos atores são frequentemente rápidos e lacônicos. Não se pode tratar deles sem clarificá-los. Se o sociólogo da crítica renuncia opor à interpretação dos atores uma interpretação mais forte, a sua própria, ele não pode fazer a economia de uma análise visando a explicitar e esclarecer os propósitos dos atores, ou seja, a testar seu grau de contingência procurando ver em que medida eles podem sustentar a relação com elementos mais estáveis. Trata-se de observações trocadas rapidamente, instáveis e “sem nenhuma influência”, como dizem as pessoas quando vão *relativizar* seus enunciados; ou de frases que “carregam” algo consigo, ou seja, que sustentam uma pretensão à consistência e à generalidade? Para

sermos coerentes com nosso quadro de análise, não se pode colocar à prova os enunciados, relacionando-os a elementos estáveis que consistiriam nas propriedades inscritas definitivamente nas pessoas, tal como temos o direito de fazer nas sociologias em que os enunciados e as ações são apreendidos apenas enquanto marcadores e traços que remetem a propriedades subjacentes, definidas em referência a uma cartografia da “estrutura social”. Para esclarecer os enunciados das pessoas, devemos, então, colocá-los à prova confrontando-os com uma estabilidade de outra ordem. Ou seja, mais precisamente, relacioná-los às convenções que sustentam sua inteligibilidade e sua aceitabilidade para um número indefinido de atores. A clarificação consiste, nesse caso, em desenvolver os *etc.*, para retomar um conceito etnometodológico, que cada um dos atores poderia derivar do enunciado refletindo separadamente, mas permanecendo no mesmo espaço semântico.<sup>16</sup> Ou, ainda, em “esgotar a série de porquês”, como diz P. Ricoeur (RICOEUR, 1983, p. 238), ou seja, em remontar a cadeia argumentativa até os enunciados de generalidade elevada, no sentido de que eles são aceitáveis para atores não especificados e de que sua validade não depende mais de dimensões contingentes da situação. Ao desenvolver a clarificação, tornamos presente um número maior de relações cujos enunciados não compreendemos. Para realizar essas operações, necessitamos de modelos que validem enunciados gerais e que representem de forma explícita as convenções sobre as quais eles repousam, aos quais possamos confrontar os enunciados recolhidos pelos procedimentos empíricos.<sup>17</sup> É nesse sentido que se pode falar, nesse

16 Essa possibilidade é ligada, inicialmente, à capacidade da qual o pesquisador dispõe para superar o constrangimento temporal que pesa sobre a cadeia falada, pois “se a linguagem enuncia relações, ela as enuncia pouco, porque ela se desenvolve no tempo” (WEIL, 1957, p. 32). É na medida em que os locutores podem se apoiar em convenções comuns que a linguagem pode ser operatória superando esse constrangimento temporal. Mas, diferentemente daquele que está engajado na ação de falar, o pesquisador toma precisamente por objeto essas convenções que ele deve, então, explicitar para tornar o enunciado compreensível, desenvolvendo relações que permaneciam implícitas.

17 Na prática dos campos empíricos dos quais nossas pesquisas tratam, a questão da latitude da qual o pesquisador dispõe para clarificar os enunciados é espinhosa. Quando o próprio ator foi levado, sob o constrangimento da situação e, particularmente, sob o efeito da crítica, a generalizar e a tornar mais ou menos explícito o princípio de justiça sobre o qual repousa sua argumentação, a clarificação feita pelo pesquisador tem todas as chances de aparecer como uma paráfrase desinteressante. Já quando, ao contrário, os enunciados do ator são ambíguos ou pouco específicos, uma clarificação que se dá por objetivo remetê-los aos princípios de justiça pode parecer abusiva e arbitraria. A clarificação deve se localizar, para ter sucesso, a uma boa

caso, de uma sociologia analítica. O trabalho de análise – comparável, sob certos aspectos, àquele da filosofia analítica – visa aqui a levantar o implícito, com o qual o ator pode se satisfazer, de modo a formular hipóteses sobre as categorias que ele coloca em prática para orientar sua ação; e “a descrever os funcionamentos lógicos bastante complexos que os conceitos da vida cotidiana nos apresentam” (STRAWSON, 1968, p. 107). Nosso empreendimento se aproxima, assim, de uma “metafísica descritiva”, para retomar os termos de Strawson (STRAWSON, 1973, p. 9), à diferença de que ele visa não a clarificar os universais, mas, como o faz a antropologia cognitiva em relação às sociedades exóticas, a explicitar as implicações metafísicas das ações e das argumentações das pessoas comuns na nossa sociedade.

Ora, para fazer esse trabalho, o sociólogo da crítica deve aproximar cada enunciado particular dos atores a modelos construídos em laboratório. Para construir esses modelos, o pesquisador se coloca na posição, fictícia ou real,<sup>18</sup> de se tivesse que programar um sistema capaz, no decurso de uma disputa inscrita num determinado dispositivo de situação, de engendrar ações aceitáveis – o que supõe a definição dos objetos que esse sistema deveria ser capaz de reconhecer e a escrita de regras que lhe deveriam ser ensinadas para que ele pudesse engendrar julgamentos ajustados aos constrangimentos da situação. Diríamos que somos capazes de *compreender* as ações das pessoas quando, colocando em prática esse modelo, tivermos reintroduzido os constrangimentos dos quais elas tiveram que dar conta, na situação em que se encontravam inseridas, para tornar suas críticas ou suas justificações aceitáveis para os outros. Mas esses modelos são, eles próprios, o produto de um trabalho de elaboração realizado tomando apoio sobre os argumentos emitidos pelos atores e sobre as situações nas quais esses argumentos foram desenvolvidos.

distância do objeto, de modo a escapar da redundância, mas permanecendo na esfera do reconhecimento. Sua validade está submetida à sua capacidade de ser reconhecida pelo ator, ou seja, ao senso crítico dele, que pode aceitar ou não a proposição de inteligibilidade que lhe é feita.

18 O projeto PROTHESE, desenvolvido por F. Chateauraynaud e G. Macquart junto ao *Centre d'études de l'emploi*, utiliza ferramentas de inteligência artificial para tratar dados textuais constituídos pelos múltiplos relatórios recolhidos sobre um caso. O sistema é capaz de localizar as coerências ou incoerências entre os objetos de diferentes mundos, de colocar em evidência os caminhos, redes ou árvores de relações entre objetos. A máquina permite, especialmente, “efetuar de forma rápida e lógica caminhos que o usuário dificilmente poderia realizar que não através de um longo trabalho interpretativo” (CHATEAURAYNAUD; MACQUART, 1988).

No que consiste esse trabalho de modelização? Ele visa a reconstituir a competência à qual os atores devem poder ter acesso para produzirem, em situações determinadas, argumentos que sejam aceitáveis pelos outros, ou, como dizemos, convincentes, ou seja, argumentos capazes de sustentar uma pretensão à inteligibilidade e dotados também de um grau elevado de objetividade e, por isso, de universalidade. Na verdade, é a possibilidade de um argumento pretender a uma validade universal que sustenta sua objetividade e que lhe torna aceitável pelos outros ou, como dizem as pessoas, incontestável. Essa competência – cuja existência deve ser suposta para dar conta da capacidade, empiricamente constatável, que os atores colocam em prática quando devem fazer julgamentos, desenvolver justificações ou sair de uma disputa fazendo acordos robustos, legítimos – é cognitiva no sentido em que nós devemos ter como hipótese que ela deve ter um equivalente no equipamento mental das pessoas mesmo se, como no caso da gramática gerativa, da qual o conceito de competência é emprestado (CHOMSKY, 1981), nós pudermos deixar aos psicólogos a tarefa de explorar os modos de estocagem dessa competência (os esclarecimentos fornecidos sobre as modalidades de interiorização da competência são, contudo, suscetíveis de se revelarem úteis para a análise do trabalho cognitivo dos atores) (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1983). Mas falar de competência não supõe uma adesão a uma representação mentalista do funcionamento da vida social. Para que uma competência possa ser eficaz e se distinguir de uma atividade fantasmagórica ou utópica, ela deve ser ajustada à ordem dos mundos nos quais se apoia. A construção de um modelo de competência deve, então, se apoiar igualmente sobre uma análise do agenciamento das situações nas quais as pessoas são levadas a realizar operações de crítica ou de justificação, sobre os dispositivos situacionais e sobre os objetos que compõem esses dispositivos. É a construção de um modelo de competência desse tipo que são consagradas *Les économies de la grandeur*. Esse modelo é um modelo de justiça. Ele visa clarificar os princípios de justiça sobre os quais as pessoas se apoiam quando elas se engajam na crítica ou fazem justificações, e explicitar as operações por meio das quais elas assentam os méritos de suas asserções relacionando-as à realidade por meio das provas.

A utilização de modelos de competência é necessária para esclarecer os enunciados dos atores porque, nas situações concretas da vida

cotidiana, as pessoas raramente levam até o fim o trabalho de reconstituir os princípios de justiça que suportam seus argumentos (DODIER, 1989).<sup>19</sup> O trabalho de justificação encontra seu princípio na necessidade de responder à crítica (HABERMAS, 1987). Fora das situações críticas, a justificação é inútil. Ora, por um lado, as pessoas não estão continuamente engajadas nas situações críticas, mesmo se essas situações são muito mais frequentes do que gostaria a sociologia clássica – atenta, sobretudo, às situações marcadas seja por relações de forças que interdita a crítica, assegurando a dominação absoluta de certos atores sobre outros, seja por situações de ajustamento tácito, nas quais a ordem do mundo parece natural. Por outro lado, as pessoas podem sair da crítica e convergir novamente ao acordo sem operar completamente o trabalho de remontar aos princípios, como se vê nos dois casos analisados em *Economies de la grandeur*, o compromisso e a relativização. Pode-se ainda levar em conta sua capacidade de alternar entre estados nos quais a equivalência não é mais procurada e que escapam à referência à justiça (BOLTANSKI, 1990).<sup>20</sup> Segue-se disso que as narrativas produzidas pelos atores, e que o sociólogo da crítica terá recolhido no curso de seu trabalho de campo, apresentam enunciados nos quais os princípios de justiça, aos quais remete a argumentação e que lhe asseguram a validade, serão muito desigualmente explicitados. E é apenas em situações relativamente raras, marcadas pela tensão elevada e por um trabalho de formalização bastante elaborado e que mobilizam todos os recursos disponíveis, que os princípios de justiça figurarão claramente nos enunciados dos atores.

Mas se o sociólogo da crítica conserva bem o apoio de um laboratório e, se como havíamos sugerido, as diferentes formas de fazer um laboratório podem ser caracterizadas por diferentes tipos de sacrifício, a qual sacrifício consente o pesquisador? Não pode mais ser, evidentemente, o sacrifício de suas ilusões do qual se glorifica o sociólogo crítico, pois, ao operar a conversão necessária para tomar a crítica como objeto, penetramos em um mundo sem ilusões. A ilusão supunha, para existir, um espaço de dois níveis, aquele das crenças do ator e aquele da realidade profunda ao qual apenas a sociologia podia ter acesso. Ora, este

19 Cf. Dodier, N. “Les ressources collectives de traduction de l’action ». *op. cit.*

20 Ver a segunda parte, intitulada “Agapè, une introduction aux états de paix”.

espaço não é mais nosso e nós não podemos mais, doravante, repousar sobre a assimetria que lhe era constitutiva. Nós tomamos os argumentos dos atores tais quais eles se apresentam, sem submetê-los à nossa crítica, contentando-nos de confrontá-los a modelos que são o produto de um trabalho de explicitação e de sistematização da competência comum. Ao mesmo tempo, não estamos mais submetidos, enquanto pessoas, à duplicação que afetava o sociólogo crítico: constrangido a abandonar suas ilusões quando entrava em seu laboratório, deixa de retomá-las na saída quando, por exemplo, tinha que deixar a sociologia da arte para se encontrar em uma exposição, pois, enquanto pessoa comum, não poderia dispensar os valores e os princípios de julgamento, descritos em seus trabalhos como ilusões comuns. Nesse paradigma, nosso sacrifício é de uma outra ordem. Renunciando a prevalecer-nos de uma capacidade de análise radicalmente diferente daquela do ator, a partir da qual nós poderíamos explicar suas abordagens em seu lugar e melhor do que ele próprio poderia fazer, nós fazemos o sacrifício da nossa *inteligência*, no sentido em que E. Weil (1968) utiliza esse termo para descrever, simultaneamente, uma atitude frente ao mundo e uma categoria da filosofia. Nós renunciamos a apresentar nossa versão com a intenção de ter a última palavra, e nós nos recusamos, assim, a termos uma atividade da qual o ator não se priva. Assim, como no caso da ilusão, é nos proibindo de tomar as liberdades dos atores que reestabelecemos uma assimetria que funda e justifica nossa atividade de pesquisa.<sup>21</sup>

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSART, P. *Marx et le anarchisme*. Paris: PUF, 1969.
- BOLTANSKI, L. Erving Goffman et le temps du soupçon. *Social Science Information sur les sciences sociales*, London, v. 12, n. 3, p. 121-147, 1973.
- \_\_\_\_\_. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.
- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. Finding One's Way in Social Space: A Study Based on Games. *Social Science Information sur les sciences sociales*, London, v. 22, n. 4-5, p. 631-680, 1983.

<sup>21</sup> Na segunda parte do trabalho do qual este texto foi extraído, nós examinamos em que medida levar em conta relações dificilmente traduzíveis pelos próprios atores não deve nos conduzir a procurar a via de novas formas de interpretação.

- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *Les économies de la grandeur*. Paris: PUF, 1987. Cahiers du CEE, série Protée.
- BOLTANSKI, L.; DARRÉ, Y.; SCHILTZ, M. A. La dénonciation. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 51, p. 3-40, 1984.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C. *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton, 1968.
- BRAUDEL, F. *Ecrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969.
- CHATEAURAYNAUD, F. *Les affaires de faute professionnelle: des figures de défaillance et des formes de jugement dans les situations de travail et devant les tribunaux*. 1989. Tese (Doutorado) – École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1989. p. VIII.
- CHATEAURAYNAUD, F.; MACQUART, G. Prothese: une expérience d'introduction d'intelligence artificielle en sociologie. *CEE*, 1988.
- CHOMSKY, N. *Réflexions sur le langage*. Paris: Flammarion, 1981.
- CICOUREL, A. *La sociologie cognitive*. Paris: PUF, 1979.
- CORCUFF, P. Sécurité et expertise psychologique dans les chemins de fer. In: BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *Justesse et justice dans le travail*. Paris: PUF, 1989.
- CORRÊA, D. Resenha de Luc Boltanski, *De la Critique: précis de sociologie de l'émancipation*. *Sociedade e Estado*, Brasília, n. 3, v. 25, p. 589-600, set.-dez. 2010.
- DESROSIÈRES, A. Masses, individus, moyennes: la statistique sociale au XIXe siècle. *Hermès*, Paris, n. 2, p. 41-46, 1988.
- DODIER, N. Les ressources collectives de traduction de l'action. In: JOURNÉES ANNUELLES DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE, 1989, Paris. *Annales...* Paris: [s.n.], 29-30 set. 1989.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1960.
- \_\_\_\_\_. *La science sociale et l'action*. Paris: PUF, 1970.
- GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne: la présentation de soi*. Paris: Minuit, 1973. v. 1, p. 38, 76.
- HABERMAS, J. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987. v. 1, p. 106-110.
- LAFAYE, C. Situations tendues et sens ordinaires de la justice au sein d'une administration municipale. *Revue française de sociologie*, Paris, v. 31, n. 2, 1990.
- LATOUR, B. *Pasteur: guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*. Paris: Métailié, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La science en action*. Paris: La Découverte, 1989.
- \_\_\_\_\_. Postmodern? No, Simply Amodern! Steps Towards an Anthropology of Science. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, Amsterdam: Elsevier, v. 21, issue 1, Mar.1990.

- LEVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- NEMEDI, D. Durkheim and the Modern Sociological Action Theory. *Social Science Information sur les sciences sociales*, London, n. 19, p. 211-248, jun. 1989.
- RICOEUR, P. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- STRAWSON, P. F. Analyse, science et métaphysique. *Cahiers de Royaumont: La Philosophie Analytique*, Paris: Minuit, p. 107, 1962.
- WEIL, S. *Ecrits de Londres*. Paris: Gallimard, 1957.
- WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1968.
- WITTGENSTEIN, L. *Leçons et conversations*. Paris: Gallimard, 1971. p. 90-91.

## A força das circunstâncias: sobre a metapragmática das situações

Alexandre Werneck

Um dos pontos certamente mais reveladores e criativos do modelo pragmatista<sup>1</sup> das *Économies de la grandeur* (EG), proposto por Luc Boltanski e Laurent Thévenot, está em ele levar a sério (e lançar luz sobre) a forma como, na vida moderna, os atores sociais são instados a se relacionar com o *universal*. Em grande medida, aquilo de que a descrição dos autores dá conta como fenômeno determinante na vida social é a mecânica segundo a qual nós, homens, vivendo juntos, *universalizamos* – ou seja, apostamos no reconhecimento da maneira como as coisas funcionam por *todos* os integrantes de um determinado contexto, seja esse reconhecimento consciente ou inconsciente, reflexivo ou simplesmente operacional.<sup>2</sup>

Essa aproximação analítica se encontra, no trabalho dos sociólogos, impressa em dois amplos movimentos perceptivos, intimamente

<sup>1</sup> Tenho preferido falar em português de forma diferencial de *sociologias pragmáticas* e *sociologias pragmatistas*, ambas no plural. A primeira forma se refere ao pragmatismo social de George Herbert Mead e a seus desenrolares propriamente sociológicos, como na Escola de Chicago; a segunda forma se refere à série de modelos contemporâneos cujo ponto de partida é o “situcionismo metodológico” (CICOUREL, 1964; JOSEPH, 2000), o consequencialismo e o contextualismo analíticos e a gramaticalidade das situações sociais, como a teoria dos atores-rede de Latour e Michel Callon, a sociologia dos públicos de Isaac Joseph, inspirada pelos pragmatistas americanos fundadores, em especial em Peirce, Mead e John Dewey, e, claro, em especial, a sociologia política e moral inaugurada por Luc Boltanski e Laurent Thévenot e em suas leituras consequentes ou aproximadas – como as de Chateauraynaud ou de Heinich.

<sup>2</sup> Para uma apresentação sintética do modelo em português, ver Werneck (2012b, p. 77-115).

articulados: o primeiro, microscópico e antropológico, detecta nos atores sociais uma faculdade cognitiva segundo a qual eles podem não aceitar estados ocupados por eles e/ou por outros *actantes* (entes humanos e/ou não humanos determinantes em uma situação), faculdade chamada pelos autores de “capacidade crítica” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1987, 1991, 1999; BOLTANSKI, 1990b). O segundo, macroscópico e morfológico, consiste no trânsito entre aquele pressuposto cognitivo – crucial para a construção do que os dois pensadores franceses chamaram de “sociologia [‘pragmatista’ (BOLTANSKI, 2009)] da crítica” – e um quadro mais geral a respeito da vida social moderna, deslocador da clássica oposição analítico-epistemológica agência/estrutura na direção de outra oposição, analítico-ontológica, entre consenso (controvérsia) e conflito (opiniões irreduzíveis), com um investimento analítico na compreensão do consenso. Essa nova dicotomia assume a forma de um quadro de “metafísicas morais” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1987, 1991) orientadas para o acordo entre os homens que se criticam – ou seja, se avaliam – mutuamente, verdadeiras ordens sociais, às quais eles dão o nome de *cités* e às quais correspondem *mundos*, esferas pragmáticas espelhadas nessas abstrações. E tanto um plano quanto o outro são entendidos como quadros de referências gramaticais, ou seja, sistemas de regramento generativo a guiar a conduta das pessoas para ações “que convêm” (THÉVENOT, 1990), “competentes” (BOLTANSKI, 1990), uma vez que “justificadas” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1987, 1991). Trata-se, então, de um modelo que, a partir da afirmação do *caráter negociado* das relações sociais, do fato de que a vida social *depende* de como as pessoas se *entendem* (ainda que de forma tensa), apresenta como *questão relevante* da sociologia a maneira *como se dá esse entendimento*.<sup>3</sup>

O primeiro movimento vem à tona por meio de uma extensa matriz de pesquisas – passando pelas problematizações de Boltanski sobre a categoria profissional dos *cadres* (1982) e sobre generalização de denúncias públicas (BOLTANSKI; DARRÉ; SCHILTZ, 1984) – que seria depois republicado como um dos três ensaios de *O amor e a justiça como competências* (1990); pelo trabalho de Thévenot sobre os “investimentos de forma” (1986) e por sua parceria com Alain Desrosières (1988) sobre

3 Para um quadro de tensões e diálogos entre esse modelos e outros, clássicos e contemporâneos, ver Werneck (2012b, p. 77-115)

qualificações socioprofissionais; e, finalmente, em uma consolidação mais direta, pelo trabalho conjunto de Boltanski e Thévenot (1983) a respeito das qualificações promovidas pelos próprios atores sociais – por exemplo, ao se dizer que

[...] a sociologia das interações sociais pressupõe que os indivíduos partilham uma faculdade comum (manifestada, por exemplo, em situações de confrontação simbólica, desafios, blefes etc.) de apontar as identidades sociais dos atores e de manipular as marcas dessa identidade [...] [Assim, cabe perguntar:] em que extensão essas imagens são de fato partilhadas e a capacidade de usá-las em tarefas concretas de identificação são iguais para todos? (p. 631-632)

... de onde conclui-se que a faculdade igual para todos é a de poder não concordar com a identidade apontada pelos outros.<sup>4</sup>

O segundo movimento brota de uma matriz empírica mais compactada – nos livros que representam a síntese de todo um investimento analítico dos dois pesquisadores (incluindo discussões contidas nas pesquisas do outro polo), a saber, *Les économies de la grandeur* (1987) e *De la justification* (1991) – o segundo sendo a versão ampliada do primeiro –, ambos assinados pelos dois autores, Boltanski (também com o texto de 1990) e Thévenot (com o de 2006) – este último sob o título de *L'action au pluriel*, dando continuidade ao raciocínio já estabelecido por ele em

4 Essa constatação guarda uma considerável proximidade com a releitura da sociologia do desvio promovida pela perspectiva interacionista americana conhecida como *labeling theory*, teoria da rotulação, de forte influência pragmática (na Escola de Chicago, via George Herbert Mead) e que privilegia o processo de construção de “rótulos” (atribuições) pelos outros no fenômeno de comportamento desviante, retirando do ator tratado como desviante o locus explicativo e o enviando para os rotuladores. Essa abordagem afirma já uma espécie de “capacidade crítica” dos atores sobre as qualificações, ao apresentar afirmações como “a pessoa assim rotulada pode ter uma opinião diferente sobre a questão. Pode não aceitar a regra pela qual está sendo julgada e pode não encarar aqueles que a julgam competentes ou legitimamente autorizados a fazê-lo”, de Howard S. Becker (2008, p. 15), seu integrante mais consagrado, cuja obra mais famosa, *Outsiders*, seria publicada na França em 1985, em uma coleção coordenada justamente por Luc Boltanski. É, aliás, curioso ver como o trabalho conjunto de Boltanski e Thévenot, que seguiria rumo a um situacionismo metodológico constitutivo, se inicia com um artigo que diz em suas primeiras linhas que “a sociologia das interações sociais pressupõe que os indivíduos partilham uma faculdade comum de apontar as identidades sociais dos atores e de manipular as marcas dessa identidade”, quase em uma citação a Goffman, para logo depois dizer que essa faculdade “raramente foi empiricamente analisada” (p. 631). Ao mesmo tempo, Goffman havia sido o centro da discussão de Boltanski (1973), no qual ele, analisando a edição francesa de *Presentation of Self in Everyday Life*, então recém-lançada, discute o estrategismo contido no modelo do americano. Para mais sobre a rotulação e sua relação com o pragmatismo, ver Werneck (2013).

1990 e 1994. Em suma, então, temos em um lado uma forma operacional central para a vida social demonstrada como constitutiva dos indivíduos, uma capacidade cognitiva para a *generalização*, para qualificações do outro – ou seja, para apostar em uma equalização entre os entes observados sob uma mesma categoria; em outro lado, temos um quadro segundo o qual se definem diferentes formas de referenciar as situações concretas a conteúdos abstratos *generalizados* a partir de situações.

E essa generalização é modelarmente lida como processo imiscuído na própria trama da vida moderna, e se revela como a maneira mais consagrada de conferir legitimidade às situações, de modo que, por conseguinte, assume a forma de uma versão extrema, ideal, de si própria, o *universal*: o modelo das EG sugere, como mostrarei, que o reconhecimento das gramáticas de justificação – e, antes dela, o do próprio regime de justiça – é entendido como universalizado nas sociedades modernas. A ideia de uma operação de concessão de legitimidade por meio da apresentação de princípios superiores comuns é o cerne de um modelo que depende do reconhecimento de princípios que têm entre seus motes o fato de serem reconhecidos por *todos* – e que inclusive serão criticados quando não puderem ser.

Boltanski (1990b) demonstra como essa universalização de reconhecimento de princípios se tornou possível: graças à ideia de “utopia”. Para tanto, ele mostra como as formas abstratas descritas nas *cités* correspondem a *visões de mundo ideais*, historicamente consagradas como basais para a sociedade moderna – obras como *O contrato social*, de Jean-Jacques Rousseau, *A riqueza das nações*, de Adam Smith, ou *O Leviatã*, de Thomas Hobbes. Segundo ele, entretanto, um elemento do conceito de utopia mobilizado na construção dessas idealidades modernas é crucial: é preciso distingui-lo da ideia de algo fantasioso e impossível de realizar contido nas clássicas utopias pré-modernas:

[As] velhas construções utópicas, visando um ideal inacessível, não têm nada a ver com as pessoas de nosso mundo que, não tendo em sua maioria nunca aberto um livro de Hobbes, de Saint-Simon ou Rousseau, nada têm a ver com eles. São termos como “utopia” ou “ideal”, apresentados de forma oposta à “realidade”, que servem de pivô à crítica. Eles não podem ser mobilizados sem exame porque a utopia existe. É possível construir mundos imaginários apresentando pelo menos certo grau de sistematicidade e coerência. [...] Devemos então ser capazes de diferenciar não

apenas entre utopias impossíveis e utopias realizáveis, mas também entre utopias realizáveis e utopias realizadas (BOLTANSKI, 1990b, p. 150-151).

A comprovação dessa ideia advém de um eixo de ancoragem da abstração à dimensão concreta da vida social: “Uma utopia é realizada, e merece o nome de *cité*, quando existir na sociedade um mundo de objetos que permita agenciar as provas cuja avaliação supõe o recurso ao princípio de equivalência dos quais essa utopia implemente sua possibilidade lógica” (1990b, p. 151). De modo que, para inserir generalizações universalizáveis no cotidiano da vida moderna, a modernidade as teria convertido em utopias, ou seja, nos *melhores mundos possíveis*. “Melhores”, mas “possíveis”, esses mundos se tornam factíveis e ingressam na lógica da moral e da legitimação das ações, tornando o universal algo cabível e a ser perseguido como ideal. Justamente por conta disso, para todos os efeitos, o universal pode ser entendido como a utopia das utopias, como a metautopia da própria ideia de moderno.

Entretanto, se no que diz respeito à modernidade o universal pode ser pensado como *utopia*, ele pode em qualquer momento também ser pensado como *perversão*.

É que o universal, bem, não é universal. Ou melhor, a visão do universal como utopia não é necessariamente uma unanimidade. Não há, no plano das situações pragmáticas da vida social, um consenso sobre o universal como um ideal de todos os homens – que, afinal, podem perfeitamente não ver nenhum sentido em algo que diga respeito a “todos os homens”: porque se as pessoas têm capacidade crítica e elas criticam as qualificações impostas aos actantes em geral, é porque elas podem não estar prontas a aceitar qualquer generalização e, no limite, a própria ideia de universal. Mais que isso, não há consenso sobre *que* universal poderia ser utópico, uma vez que, no final das contas, há vários. E, ainda mais determinante, o universal, como mostram Boltanski e Thévenot (1983), pode ser lido como uma imposição de equalização aos entes particulares – como exigência pelo pertencimento –, imposição essa que, como a ideia de capacidade crítica prospectada da mesma pesquisa demonstra, eles podem estar prontos a recusar. De maneira que se torna inelutável considerar uma possibilidade real no horizonte da análise da vida moderna: a *impossibilidade do universal*. Seja pensado como utopia (no que será lido como sonho ou projeto), seja pensado como perversão



(no que será lido como imposição ou ditadura), o universal precisa ser constatado como algo não realizável. A partir dessa constatação, duas dimensões da vida moderna, para as quais o universal se mostra como pressuposto em algumas de suas dimensões, são imediatamente tocadas.

A primeira delas, a política. Para ela, a impossibilidade do universal representa um limitador. Sem a universalidade, a política perde um norte e um princípio: ela, ao mesmo tempo, busca vários universais – acesso universal dos homens a direitos, por exemplo – como depende da universalidade para funcionar – a partilha de princípios básicos, por exemplo.

A outra dimensão, que nos interessa mais aqui, é a moral. Nela, a impossibilidade do universal pode representar, sim, também um limitador (no horizonte, por exemplo, do bem de todos), mas pode, por outro lado, em grande medida, representar... um potencializador. Despida do universal, a moral se permite espaço para o relativismo e para uma enorme ampliação das possibilidades de ação limitadas pela rigidez de regras morais de maior pretensão de universalidade. E essa ampliação de recursos, demonstraremos aqui, é potencializada por uma maneira formal de torná-la efetiva, nem sempre considerada relevante nas análises sociológicas, mas sobre a qual o objetivo aqui é lançar luz: *a força das circunstâncias*.

Em meu trabalho sobre o papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais (WERNECK, 2008b, 2009a, 2009b, 2010, 2011a, 2011b, 2011d, 2012b), demonstrei como as circunstâncias se provam uma importantíssima forma de dar conta de situações de potencial de conflito provocado por diferenças de grandeza moral. A desculpa é a mais estabelecida e consagrada *forma formal* – isto é, uma ação ou conjunto de ações cujos elementos se encerram em uma *forma discreta* (a ponto de ganhar um nome) e consagrada (*formalizada*)<sup>5</sup> – das

5 Para uma discussão alongada sobre a ideia de forma formal, ver Werneck (2012b). Gostaria apenas de apresentar a tipologia segundo a qual são classificadas as formas formais: a) procedimentos, nos quais uma ação ou sequência de ações se orienta na direção de um fim específico (por exemplo, ligar uma TV, o que se consoma apertando um botão); b) rituais, nos quais as ações são referidas por uma demonstração de adesão a uma abstração socialmente generalizada externa à própria prática (como o gesto de se benzer diante de uma igreja ou o de entrar em uma fila); e c) práticas, nas quais as ações são referidas por conteúdos efetiváveis por meio de prestações de contas e cuja referência é a própria ação ou sequência de ações (como dar ou pedir desculpas, paquerar alguém ou praticar um homicídio) – ou seja, as práticas são, por excelência, as formas formais integradas às “avaliações valorativas” (SCOTT; LYMAN, 2008).

circunstâncias. Nesse sentido, então, é a prova maior de sua força, porque assume o papel de um dispositivo moral segundo o qual o princípio de efetivação das situações é justamente o afastamento do universal – cuja pretensão está presente, como veremos, nas demonstrações de mal-estar corporificadas em críticas/acusações. Pois o objetivo deste texto é explorar uma possível ampliação de horizontes para a abordagem pragmatista, por meio da inclusão das circunstâncias em seu cerne – em especial a partir da extensão do modelo considerando o contexto brasileiro. O mergulho na observação da desculpa – e de sua recorrência – permitiu pensar em uma geometria pragmatista mais abstrata ainda que a dos “regimes de ação” (BOLTANSKI, 1990) e dos “regimes de engajamento” (THÉVENOT, 2006), e abstrata o suficiente para incluir em um mesmo *continuum* analítico tanto a categoria chave das EG, a *justificação*, quanto a *desculpa*, isto é, tanto situações nas quais o princípio de continuidade das situações se refere ao universal quanto aquelas em que as circunstâncias (ou seja, o imprevisto) falam mais alto, permitindo, com isso, acessar o papel central que as circunstâncias desempenham na *efetividade* das situações.

#### DA CAPACIDADE CRÍTICA À CAPACIDADE MORAL E, DELA, ÀS CIRCUNSTÂNCIAS COMO PARTE DA VIDA

A aposta em uma faculdade de criticar tomada como capacidade cognitiva “embarcada” e que, uma vez que é capacidade, é partilhada *por todos os homens*, representa já uma clara aposta no universal. Embora o caráter variável da mobilização dessa capacidade possa distinguir as pessoas, sua potencialidade inequívoca conduz a uma generalização de amplitude totalizante. Mas, mais que isso, a própria crítica parte de um movimento moral *universalizante*, ou, antes, de uma *exigência de universalidade* da parte do crítico, uma vez que a crítica parte, em geral, de uma afirmação de que o outro agiu em desacordo com um princípio que ele *deveria* reconhecer e respeitar, que *todo mundo* deveria, aliás – adiante, explorarei mais esse tópico.

A observação dessa capacidade cognitiva, no entanto, permite a percepção de outra, oferecendo uma sustentação ainda mais básica ao mesmo modelo (BOLTANSKI, 2009, p. 18):

Os seres humanos, considerados a partir de uma abordagem [na qual é levada em conta sua capacidade reflexiva], não se contentam apenas em agir ou reagir às ações dos outros. Eles se voltam para suas próprias ações e para as dos outros ao lançar sobre elas julgamentos, geralmente indexados à questão do bem e do mal, ou seja, *julgamentos morais*.

Um modelo como esse, então, antes de ser da capacidade crítica, é um modelo da “capacidade moral” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991, p. 42), ou seja, da aposta em uma faculdade cognitiva segundo a qual é possível afirmar que, se os atores *podem* criticar, eles *precisam poder, antes disso*, distinguir entre o que é o bem e o que não é o bem (para eles): “Uma capacidade moral está no coração da construção de uma ordem [...] entre as pessoas, que devem se mostrar capazes de abstrair de suas particularidades para se entender a respeito de seus bens exteriores cuja lista e a definição são gerais”. Configura-se, então, anteriormente àquele caracterizado pela crítica, um outro elemento antropológico, sustentador da operação de elevação ao universal como elemento potencializador da ação moralista – da qual voltaremos a falar adiante –, aquele que exige do outro o cumprimento de um compromisso mútuo com um regramento.

A afirmação dessas duas capacidades não apenas universaliza os dois polos do desmascaramento do universal como coisa – seu *status* de exigência e, ao mesmo tempo, sua negação como realidade. Ela ainda revela que a vida social é atravessada por situações de julgamento que são elas próprias circunstanciais. Boltanski e Thévenot (1999) sublinham que as situações nas quais as pessoas fazem uso das duas capacidades, chamadas por eles de “momentos críticos”, ganham esse nome para fazer “referência, ao mesmo tempo, à atividade crítica das pessoas e a raridade dos momentos de crise” (p. 359). Essa *raridade* impressa na ideia de “momento” chama a atenção para o fato de que a manifestação da capacidade crítica representa uma ruptura da rotina, esfera da vida social à qual os autores – um bocado a exemplo do interacionismo americano – atribuem grande importância, representando um regime de ação de paz no quadro analítico de Boltanski (a *justesse*). Mas um dado a respeito da rotina, revelado na verificação do caráter não habitual dos momentos críticos, mostra-se ainda mais relevante: sua *força*. Romper a rotina é raro, romper a rotina é difícil. A imensa maioria das situações da vida cotidiana são ações rotineiras, *ajustadas*, ritualisticamente operadas por ações (e, portanto, situações) não questionadas. Mas eis que a

capacidade crítica revela um momento em que a rotina é rompida, um momento em que um ator se permite colocar em questão uma situação, uma ação/grandeza de outrem. Nesse momento, crítico então, vem à tona duas possibilidades de resolução de um possível conflito, ambas relacionadas à forma como se percebe a agência dos envolvidos.

A primeira delas é aquela que os autores consideram modelar, a *agência competente*. O termo é emprestado à etnometodologia, mas ele aqui se configura um pouco mais deslocado de seu sentido original. A “competência”<sup>6</sup> ou a “conveniência” (THÉVENOT, 1990) da ação, demonstrada na forma de uma *justificação* – ou da demonstração de uma ligação com o amor (ágape) ou a familiaridade – demonstram uma afirmação de agência do ator: como definem Scott e Lyman (2008), os primeiros a dedicar uma definição formal clara dos dispositivos linguísticos de prestações de contas, *accounts* – totalmente instruídos pela filosofia da linguagem de John L. Austin (1956-1957) e na releitura de C. Wright Mills (1940) para a discussão sobre os “motivos” de Weber. Justificações são aquelas “em que alguém aceita a responsabilidade pelo ato em questão, mas renega a qualificação pejorativa associada a tal ato”. Em uma justificação, demonstração de competência de justiça, para o modelo das EG – forma hegemônica de competência da vida social pública moderna –, o ator afirma sua agência, sua participação efetiva no complexo decisório que resultou na ação/situação questionada. Mais que isso, sublinha essa agência com a renegação da qualificação pejorativa associada ao ato: ele não apenas sabia *que* estava fazendo como sabia exatamente *o que* estava fazendo.

A outra, não explorada pelo modelo – salvo de forma tangencial –<sup>7</sup> e à qual me dedico aqui, é a *inagência circunstancial*. A *inagência* é

6 Boltanski e Thévenot encontram inspiração na gramática generativa, proposta por Noam Chomsky, por meio da releitura da mesma pela antropologia da ciência de Latour (1979, 1985, 1997). Por “competência” entende-se uma faculdade apresentada pelos atores para a desenvoltura em uma determinada lógica de ação; ou, como querem os autores (1991, p. 183), “uma capacidade de reconhecer a natureza de uma situação e de pôr em ação o princípio [...] que a ela corresponde”. Ou, em uma definição mais actancial, podemos considerar uma competência não apenas como um traço reconhecido como princípio cognitivo nas pessoas, mas como um traço demonstrado nas próprias ações localizadas, apontando para sua alocação em determinada gramática actancial moral, com desenvoltura em regras que verificam critérios de concretização da ação, o critério nela procurado quando se verifica se ela pode ou não ser admitida.

7 Boltanski discute as desculpas em seu estudo sobre o aborto (2004), inclusive em um quadro correlato ao da tipologia clássica desculpa/justificação. Trata-se de uma tipologia interessante e instigante, mas que não mergulha tão profundamente no papel da circunstancialidade.

demonstrada justamente pela *desculpa*, da qual tratarei com mais pormenores adiante. Por agora, o relevante é sublinhar que uma desculpa apresenta uma circunstância, ou seja, uma condição imprevista no plano de ação, dotada de uma característica absolutamente especial: ela *teria sido mais forte que a agência do ator* – o que, evidentemente, se é mais forte, anula esta agência, tornando-a inagência. Nesse momento, o homem, ser dotado de capacidade crítica, e, portanto, de agência não apenas operacional, mas reflexiva, aceita reconhecer um lapso de perda dessa agência, aceita que *perdeu o controle sobre o mundo*, lapso que será momentâneo, motivado sempre por uma ingerência, por uma interferência da ordem da imposição, de *algo ou alguém* cuja participação no processo não poderia ser prevista e que, portanto, alterou o próprio estatuto da situação.

Ora, essa afirmação não apenas desloca a questão agência-estrutura na direção de uma contingência não contemplada e sustentável no debate clássico a esse respeito, como também afirma um outro traço da própria rotina: a menos que seja possível afirmar que somos seres calculistas movidos por ações perfeitamente planejadas orientadas por interesses discretos e cuja relação planejamento/realização seja perfeita – o que o modelo evidentemente recusa –, a conclusão é que *as circunstâncias* imprevistas são uma parte incontornável da vida. Mais cedo ou mais tarde, elas se interporão ao fluxo das ações sociais, o que significa que elas fazem parte integrante do quadro de construção das situações, necessitando, então, ser incluídas no horizonte analítico que delas dão conta.

#### DESCULPA: DISPOSITIVO MORAL

Conforme já demonstrei em outros textos, já citados, a desculpa é uma prática na qual uma situação de manifestação de um mal-estar situacional é resolvida por meio do deslocamento dessa mesma situação de um plano abstracionista/universalista representado pela regra moral da qual se investe um crítico (a parte ofendida) na direção de um plano pragmático/circunstancialista. Segundo Austin (1979, p. 176), na primeira descrição formal a levar a sério a desculpa:

Em geral, a situação é aquela em que alguém é acusado de ter feito algo, ou [...] em que é dito que alguém fez algo ruim, errado, inepto, indesejável, ou desagradável em alguma outra maneira de inúmeras possíveis.

Então, ele, ou alguém em seu nome, tentará defender sua conduta ou o livrar da situação.

Nessa definição, a desculpa aparece como uma resposta dada quando se é “acusado de ter feito algo [...] de mal, errado, inepto, indesejado”. A desculpa, segundo ele, é uma resposta a uma “acusação”. Mas o que isso quer dizer?

Uma acusação é uma ação tão específica quanto a própria desculpa. Ela opera um movimento moral de estabelecimento de papéis: de um lado, alguém que se investe do direito (e do dever, por que não?) de apontar o outro como a “causa” de uma negatividade. A etimologia ajuda a ter uma imagem clara de suas capacidades: vem do latim *accusare*, formado por *ad*, contra, e *causari*, apontar como causa. Mas, para além da origem da palavra, o sentido de acusar é perceptível: ela, para funcionar, depende de um dispositivo cognitivo específico, a *culpa*. Sobre ela, Austin (p. 181), diz que

Pelo menos duas coisas parecem se confundir nesse termo. Por vezes, quando se culpa X por fazer A, digamos por quebrar um vaso, é uma questão simplesmente ou principalmente de minha *desaprovação* a A, quebrar o vaso, o que, *sem dúvida*, X fez: mas o que por vezes ocorre, em vez disso, é simples e principalmente meu *profundo sentimento* de que X é responsável por A, o que *inquestionavelmente* foi ruim.<sup>8</sup>

Para ele, então, há duas dimensões na culpa: a *indiscutibilidade* e a *intensidade*. Quando se atribui culpa a alguém, está-se afirmando que algo *grave* foi *inegavelmente* feito por ele. A acusação, então, é estruturada em torno de um operador que torna a causalidade uma operação moral simplificadora da complexidade das situações: só há duas possibilidades em uma situação de acusação: *culpa* ou *não culpa*. De maneira que ela é centrada na *punibilidade*, ou seja, em uma operação de simplificação das possibilidades de interação com aquele que praticou a ação reduzidas à reação compensatória do sofrimento pelo ato cometido: quando não há mais o que discutir, a gravidade do ato produz um imperativo de punibilidade. Porque a culpa afirma a *agência* dos atores, chama a atenção para seu *controle* sobre a situação e para sua *opção* por fazer algo errado. De maneira que não resta alternativa

<sup>8</sup> Grifos meus.

senão puni-lo, já que é indiscutível que ele praticou uma ação negativa. Como diz McEvoy (1995, p. 17), “o que é uma acusação senão um meio de defender o mau tratamento do acusado?”<sup>9</sup>

Inspirados em Austin, Marvin B. Scott e Stanford M. Lyman propõem uma definição formal de desculpa, para eles é uma situação “em que alguém admite que o ato em questão seja ruim, errado ou inapropriado, mas nega ter plena responsabilidade sobre ele”<sup>10</sup> (2008, p. 141). Diferentemente do filósofo, entretanto, o operador para o qual eles chamam a atenção é outro: a *responsabilidade*. E esse operador está ligado a outra prática, distinta da acusação: é justamente a *crítica*, tão cara ao modelo das EG.

A crítica representa um momento especial na vida social, um momento, como mostram Boltanski e Thévenot, de descontinuidade em uma rotina de não questionamento das ações no entorno. Trata-se de um momento no tempo no qual, segundo eles (1999, p. 359), “pessoas, envolvidas em relações cotidianas, que estejam fazendo coisas juntas [...] e que têm de coordenar suas ações, chegam à conclusão de que algo está errado; de que eles não podem manter-se daquela forma por mais tempo; de que algo deve mudar”, e, a partir do qual,

[...] a pessoa que se dá conta de que algo não está funcionando raramente permanece em silêncio. Ela não guarda seus sentimentos para si. O momento em que se dá conta de que algo não está funcionando é, na maioria das vezes, aquele em que percebe não poder mais suportar esse estado de coisas. A pessoa deve, por essa razão, expressar descontentamento em relação às outras com quem estivera desempenhando, até então, uma ação conjunta.

Trata-se, então, assim como a acusação, de uma forma de apontar o dedo para o outro e indicar a relação entre ele e o ocorrido, negativizando-o moralmente. Estamos diante de uma *cena* na qual tem lugar

9 Para discussões sobre como a punição é pensada no plano do direito, ver Pires (1998) e Kant de Lima (1986, 1996).

10 Estranhamente, no entanto, os autores dão como exemplo de desculpa o caso do soldado que mata em combate, “cumprindo ordens”. Ora, esse é um dos exemplos mais modelares de justificação/justificativa que podem ser dados, inclusive do ponto de vista da própria definição deles, “*accounts* em que alguém aceita a responsabilidade pelo ato em questão, mas renega a qualificação pejorativa associada a tal ato”. O caso do soldado que mata em combate é o exemplo paradigmático do monopólio *legítimo* da violência do Estado. E é justamente o plano da *legitimidade* que distingue os dois *accounts*: a justificação afirma a legitimidade do ato questionado.

uma manifestação forte de discordância, chamando atenção para uma *diferença de posições*.

Do ponto de vista operacional, a responsabilidade diz respeito à associação direta entre agente e ação, apontando o caráter problemático do feito, de modo que a questão aberta em uma responsabilização recai sobre o sentido da ação. A responsabilidade – e, portanto, a crítica – pergunta ao agente que sentido ele dá para uma ação a princípio sem sentido.

Esse sentido, pensado como uma operação mental, abstrata, assume uma forma linguageira, expressiva. Como mostra C. Wright Mills (1940), pioneiro no tratamento da problemática dos “motivos” de Max Weber de uma forma pragmática/linguageira, estamos falando de “um complexo de significado subjetivo que parece ao próprio ator ou ao observador uma sustentação adequada à conduta em questão”, sendo possível, então, fazer uma sociologia dos “vocabulários de motivos”, um tratamento segundo o qual se possam pensar diferentes *línguas*, nas quais os motivos possam ser alocados, configurando uma tipologia de orientações de sentido para as ações que pode ser facilmente pensada como um conjunto de formas de falar a ação para que elas possam acontecer, ou seja, possam ser consideradas legítimas.

Uma perspectiva *compreensiva* como essa permite pensar que uma crítica é um procedimento segundo o qual se aponta a falta de sentido de uma ação. Essa falta de sentido se baseia na aposta de que, na determinada situação, o crítico imaginava que produzir sentido corresponderia a estar de acordo com determinado vocabulário de motivos, ou, em outras palavras, corresponderia a estar de acordo com uma moral.

A crítica, então, aponta para o criticado a *responsabilidade* de *dar sentido* à situação, ou seja, para uma obrigação de oferecer uma resposta sobre a motivação do que fez. A etimologia do termo é indicativa aqui também: “responsável” vem do francês *responsable*, derivado do verbo latino *respondere*, “afirmar, assegurar, responder”. Ela é, assim, estruturalmente, um jogo aberto, uma abertura à negociação: se a ação parece inócua, ela o é porque não foi falada (ou seja, agida) na língua de sustentação que se esperava que se usasse em determinado caso.

E a crítica parte do pressuposto de que os envolvidos reconhecem a existência e a validade de uma *pluralidade* desses vocabulários morais e uma possibilidade comum de mobilização de alguns deles em uma

mesma situação, de modo que a questão é a expectativa em torno das apresentações de sustentações cabíveis para o que se fez, o que chama a atenção para que o horizonte potencial da crítica seja a paz, já que ela convida à negociação. A crítica é um dispositivo de administração da *conflitualidade* tipicamente *moderno*, uma gestão das diferenças entre os homens por meio de um espaço de disputas regradas em torno dos sentidos das ações. A responsabilização é um recurso do *dever*, que lança sobre o criticado a lembrança de um compromisso: caso se queira pertencer a esse meio, a vida social, é preciso se explicar, *dar conta* do que se faz, e numa forma expressiva *legível*, *compreensível* para os outros – e eis que nos deparamos como mais uma dimensão da pretensão de universalidade: a de uma comum partilha linguística entre os integrantes de uma ordem. A aposta da crítica, então, é que todos nós, diante de uma admoestação como ela, somos lembrados de nossa responsabilidade com o mundo ao sermos responsabilizados pela falta de sentido do que aconteceu e pelo próprio acontecimento em si: fomos nós que o causamos, logo somos nós que devemos dar-lhe sentido.

Pois bem, essa responsabilização pode também ser (e talvez na maioria das vezes seja) operacionalizada segundo um procedimento particular: uma crítica pode ser mobilizada adotando-se como ponto de partida uma pretensão de universalidade do *princípio moral*, do vocabulário de motivo, usado como base da responsabilidade. Ou seja, trata-se de uma operação na qual o pluralismo de gramáticas morais compreendido pelos atores, em geral, é reduzido a uma unidade lógica por uma *reificação* de uma das gramáticas como absoluta, indiscutível, ideal.

E é justamente essa a operação mobilizada na acusação, o que mostra que ela é, na verdade, um caso particular, uma forma radicalizada da crítica. Nesse caso, trata-se de construir um tom *acusatorial* para a admoestação: ali, pressupõe-se que tanto o criticado (acusado) quanto aqueles no entorno reconhecem como legítimo e indiscutível o princípio moral considerado pelo crítico (acusador) como desrespeitado. É por conta disso, por sua pretensão à indiscutibilidade, que ela será operacionalizada (ora/a) da/pela culpa, ou seja, a demanda pelo estabelecimento de um nexos entre a ação e sua necessária punição (e não apenas sua explicação, como na responsabilidade). Evidentemente, o exemplo-limite é a acusação de crime: a lei tem justamente essa pretensão de

universalidade. Dessa maneira, a crítica feita a alguém que praticou um ato criminalizado está no horizonte dessa indiscutibilidade da negatividade moral do ato. E, diferentemente do caso geral da crítica, aqui não estamos diante de um pedido de explicações. A acusação, em vez disso, procede a uma declaração de *necessária punição*. O centro da situação de acusação não é a disputa em torno dos elementos de um acordo. É, em vez disso, a legitimidade – a necessidade mesmo – da punição. A situação que resulta em uma desculpa, então, segundo a definição clássica de Austin, parte dessa pretensão acusatorial de que se investe o ator “ofendido”. Ou seja, parte de um procedimento de *reificação*: aquela que busca ocultar o caráter negociável das disputas morais.<sup>11</sup>

Por conta disso, uma economia da consciência é central: responsabilidade e culpa passam por uma noção de controle sobre as ações determinantes para a efetivação de um processo. O que está em jogo, então, é uma aposta em um controle das ações por parte do outro agente: responsabilizar ou culpar é dizer que o outro era senhor do que fazia, que ele poderia/deveria ter previsto o desenrolar do que fez já que sabia o que estava fazendo.

A desculpa parece ser justamente uma reação a essa reificação – ainda que não precise ser uma reação reflexivamente orientada. Ao se deparar com a situação de mal-estar instaurada pelo apontamento da ação que praticou/do estado (grandeza) que ocupou, o ator apontado responde, recolocando a situação, primeiramente, no plano negociado, e depois em um estado no qual a explicação da mesma é transferida para um plano fenomenológico distinto daquele operado pelo crítico/acusador, figura agarrada ao princípio superior comum no qual baseou sua crítica/acusação. A desculpa, as circunstâncias, por sua vez, chamam a atenção para a impotência, para a impossibilidade de controlar os elementos da situação e, portanto, para a discutibilidade do caráter

<sup>11</sup> Essa formulação permite distinguir duas categorias de abordagem para as ações: uma que poderíamos chamar de “moral” (com aspas, porque, do ponto de vista desse livro, todas as ações são morais, ou seja, orientadas na direção do bem, de *um bem de alguém*) e outra que poderíamos chamar de “moralista”. A diferença está na referência utilizada como elemento de legitimidade: enquanto as ações “morais” são efetivadas pela associação de um motivo com um quadro de referência (ou seja, ação moral = ação competente = ação que convém = ação efetiva), as “moralistas” são operadas pela reificação de uma moral eleita que, uma vez escolhida, se afirma como única e indiscutível, e, portanto, trata-se da adoção de uma metalinguagem como referência: seu quadro de referência é a observância estrita à moral reificada, seu valor maior é a valorização do valor escolhido como maior.

indiscutível da regra invocada – mas sem que isso precise ser discutido, já que, ao oferecer uma desculpa, a informação de falta de controle contida na circunstância inelutável extrairá a situação de um momento de racional avaliação de argumentos e provas. Como diz um ator pesquisado (WERNECK, 2009a, 2011b, 2012b), “a desculpa é algo que é dito para não se falar mais disso”.

#### UMA CAPACIDADE DE CIRCUNSTANCIALIZAR: A METAPRAGMÁTICA

Pois se é verdade que os atores sociais possuem uma capacidade moral e uma capacidade crítica, passíveis ou não de utilização, conforme inúmeras variáveis que se colocam como questões situacionalmente localizadas, as observações aqui comentadas demonstraram que podemos depreender uma terceira capacidade: trata-se de uma capacidade para se voltar para as próprias situações em que nos inserimos e, posicionando-nos do lado de fora das coisas, enxergar que há uma distância apreciável entre os *pressupostos metafísicos* dos estados/grandezas (que assumem a forma de ações, interações, relações e configurações sociais) e as *condições circunstanciais situacionais* nas quais elas têm lugar. Ou seja, trata-se de pensar uma capacidade de dar conta da *pragmaticidade* da vida, ou, em outras palavras, de outra dimensão constantemente colada ao que acontece, que é a de perceber as próprias situações em outro plano de interpretação, definido pela distância em relação ao metafísico. É uma faculdade que pode ser pensada como, digamos, *metametáfísica*, oferecendo uma metafísica outra, da forma e não dos conteúdos, na qual avaliamos não (apenas) a concordância entre as ações e os princípios, mas a factibilidade da adequação de princípios e ações (e vice-versa) e na qual se percebe a exigência de outra ordem de competências/conveniências.

É, portanto, de uma *capacidade metapragmática*<sup>12</sup> que estamos falando, ou seja, de uma capacidade para se dar conta (seja isso consciente

ou não; é possível se dar conta apenas em termos actanciais, ou seja, na medida em que se responda competentemente/convenientemente aos desafios propostos pelas próprias situações, pela vida social prática) de que há uma distância digna de nota entre as metafísicas morais (universalizantes) que orientam a utopia das ações sociais e os mundos que por meio delas se constituem e, mais que isso, entre esse próprio duo *cités/mundos* – o plural sublinhando seu caráter existencialmente múltiplo – e aquilo diante do que eles se constituem, *o mundo*, a vida prática, as situações pragmaticamente constituídas e os estados assumidos pelos participantes dessas situações.

Não se trata, no entanto, de uma descrição meramente “realista” ou de um operacionalismo nos moldes da escolha racional, segundo a qual se pesem os prós e os contras de se estar mais na metafísica ou mais na dimensão pragmática. Tampouco é uma leitura em planta baixa de uma perspectiva utilitarista da moral, segundo a qual a moralidade não é senão uma forma estratégica de mobilização de recursos (conferindo a essa capacidade um caráter um tanto cínico). Não, o que uma capacidade metapragmática indica é que se pode considerar essa própria dicotomia como uma utopia e, portanto, como um quadro de referência moral.

Dessa maneira, a desculpa ajuda a mostrar que a mobilização da capacidade metapragmática não corresponde a uma deriva da moral, um posicionamento em seu lado de fora, constituindo uma “amoralidade realista”. Mais do que de realismo, trata-se do reconhecimento de uma derivação: de uma moral empreendedora (e que mobiliza uma exigência de sua observância estrita) rumo a uma moral que consegue ser *ad hoc*, mostrando-se efetiva em sua dinâmica, em seu dinamismo, em sua capacidade de adaptação às exigências da vida em comum, oferecendo mais recursos relacionais e, portanto, maiores possibilidades de, para colocar nos termos de Simmel (2009), “sociação”.

A capacidade metapragmática é, assim, a faculdade cognitiva segundo a qual nos damos conta de que elementos do mundo – tanto no sentido lato quanto no sentido estrito, segundo o qual “mundo” é

12 Boltanski chama de metapragmático um de dois registros de ação – o outro é chamado de “prático”. Nesse registro, os atores atuam segundo um “aumento do grau de reflexividade”, caracterizando “momentos metapragmáticos [...], nos quais a atenção dos envolvidos se volta da tarefa a ser empreendida para de como caracterizar apropriadamente o que está acontecendo” (BOLTANSKI, 2012, p. 98). Embora tenham sido desenvolvidos totalmente em separado, os usos dos termos meu e de Boltanski são involuntariamente muito próximos: tanto no meu caso quanto no dele, a questão de uma metapragmática diz respeito à percepção metalinguística das

atuações dos atores por estes mesmos. E enquanto ele se dedica a compreender a dimensão de oferta de reflexividade por eles conferida – caracterizando diferentes registros de ação –, eu estou chamando a atenção para a metapragmática como operação de descrição da própria operação de descrição e principalmente para o fato de que isso assume um papel na própria forma de agir dos atores.

compreendido no interior do modelo das EG – muitas vezes conduzem para outra forma formal de concretização das coisas (sejam essas coisas ações, estados, significados e/ou representações de e/ou sobre quaisquer dos entes envolvidos em situações, ou seja, sistemas, ordens, lógicas, pessoas, instituições e mesmo entes não humanos, como objetos e animais), ligada ao *imprevisível* e ao *incontrolável*.

O modelo da economia das grandezas tem entre seus princípios elementares, relembremos, o fato de as operações de classificação serem operações de hierarquização, estabelecendo sempre grandezas diferenciais entre os atores em situações. É um modelo no qual o processo de construção social da moral é um processo de construção de ordens morais, gramáticas morais, segundo as quais os atores estabelecem critérios de correto e incorreto em cada contexto. E, ao montar um modelo construcionista peculiar como esse, Boltanski e Thévenot foram muito felizes ao vislumbrarem um quadro no qual a normatividade adquire um caráter intrínseco, porque, ao fim e ao cabo, eles modelizam as diferentes formas segundo as quais os atores constroem a *intrinsicidade* desses caracteres, ou seja, das formas particulares de dizer *universalmente* o que é certo ou errado. Mas se eles constroem um quadro plural dessas formas – definindo pelo menos seis *cités*, localizadas sócio-historicamente, como construtos da vida moderna –, estabelecem alguns (poucos) parâmetros fixos – em especial um, este sim é o que, para eles, há de intrínseco nessa moral: o *imperativo de justificação*, ou seja, a necessidade socialmente estabelecida de, independentemente da gramática moral em que se esteja, partir-se de um mesmo parâmetro para se estar de acordo com a moral, um princípio superior comum, ou de *bem comum*. Pois, ao perceber que a modernidade estabeleceu como seu parâmetro privilegiado essa variável, bem comum, eles estão deslocando o processo de construção social das categoriais morais para um processo mais abstrato, também socialmente construído, porém mais “primariamente” construído, a ponto de ser mais primitivo, mais básico – o suficiente para estar arraigado como capacidade cognitiva – que qualquer construção atributiva surgida de uma interação pontual. Trata-se, então, de uma leitura enormemente mais sofisticada da moral, porque permite enxergar a normatividade não como um sistema de verificação de conformidade com uma série de princípios universalmente dados, e sim

como um artefato de generalização da forma consagrada, hegemônica, de administração, gestão, de outro elemento que, dentro de um modelo mais complexo, pode surgir como variável basal: o *bem*.

O *bem*, simplesmente. Porque se, no modelo, é de bem comum que se trata, é, antes deste, do *bem* que estamos falando. E a moral, assim, se torna um aparato, um dispositivo, segundo o qual o bem é administrado. É, assim, de sua *economia* que se trata: a questão passa a ser não como o bem é concebido (ou qual é a substância do bem), mas como ele é direcionado. Um modelo como esse sugere, então, pensar o bem, ele sim, como o imperativo das ações e, portanto, pensar uma teoria da ação (e das situações) dissociada tanto da questão da ordem quanto da do interesse.<sup>13</sup> Em uma descrição estritamente pragmatista das ações sociais, em vez de uma pergunta sobre *por que* uma ação acontece, o questionamento que surge diz respeito às referências sobre as quais se assentam as ações. Assim, a maneira de explicar as ações sociais passa a ser a modelização das maneiras como os atores – seja consciente, seja inconscientemente, seja orientados estruturalmente, seja orientados pelo interesse ou pelo livre-arbítrio racionalmente e/ou conscientemente percebido – direcionam seu investimento *actancial*, ou seja, como direcionam suas ações... *na direção do bem*.

Uma afirmação como essa soa a princípio ingênua. Parece que estou dizendo que somos seres altruístas, orientados para a bondade. Mas o próprio modelo das EG recusa essa ingenuidade, ao não tratar de um altruísmo embarcado e sim de uma faculdade da cobrança: não é que todos sejamos bons; o que nos iguala (universalmente?) é que todos queremos que os outros sejam bons conosco e lhes cobramos por isso. Ou, como mostram os próprios Boltanski e Thévenot (1991, p. 42), a “moral” [não é entendida] no limitado sentido de uma disposição benevolente que viria compensar o egoísmo interesseiro”.

De maneira que a adoção da *justificação* como princípio operacional central da fenomenologia concretizadora das situações corresponde a uma *simplificação da complexidade do mundo*.<sup>14</sup> Nesse sentido,

<sup>13</sup> Alguns autores têm dado especial atenção a tratamentos alternativos para a questão do interesse como motor das ações sociais. Um exemplo especialmente sofisticado é o da corrente “antiutilitarista” (CAILLÉ, 2010), que se apegua à discussão maussiana da reciprocidade para redefinir e remodelizar o interesse individual.

<sup>14</sup> Uma simplificação evidentemente necessária para a consagração de um ideal moral universalista e em nada correspondente a uma *simplorização*. Obviamente, não há nada de ruim (ou bom) em simplificar o mundo (quando isso é necessário).

o trabalho de Boltanski e Thévenot sobre essa categoria surge como uma *sociologia* no mais clássico sentido do termo: trata-se, como ocorre com as teorias tradicionais da disciplina, de uma descrição teórica da vida social como descrição da (construção da) modernidade – ou seja, da passagem de uma forma pré-moderna para uma forma moderna de vida em comum. Em sua leitura, o grande traço distintivo da modernidade em relação à era que a precede é a passagem entre regimes, de um regime de violência a um da disposição para o acordo e a seu mecanismo intrínseco, o imperativo de justificação, ou seja, do bem comum.

O fato, no entanto, é que a modernidade não é apenas um período histórico – de fato, há mesmo uma longa discussão sobre se ela sequer chega a ser um. Antes disso, ela é, também, uma metafísica moral, uma utopia, uma lógica orientadora a nortear ações. E o bem comum, um princípio ideal moderno. Mas antes de uma condição, o *ser moderno* é ele próprio um objetivo, e como tal precisa ser perseguido pelos homens... o que nem sempre é possível – é possível mais raramente do que habitualmente, aliás;<sup>15</sup> motivo pelo qual têm lugar *conflitos*. O bem comum, então, é um objetivo a estar no horizonte do homem (que tenta ser) moderno. Mas ele nem é um ideal facilmente realizável, *nem é o único* ideal cabível na mentalidade de um homem cercado pelos ideais da modernidade e que, bem, não tem motivo para vê-lo necessariamente como natural, indiscutível.

De modo que o bem comum, para ser adotado como forma de base das metafísicas morais preferenciais da vida moderna, teve que ser *reificado*; teve que se tornar o signo, o substituto simbólico, praticamente o sinônimo, daquela operação na qual se orientam as ações sociais, funcionando como suposta referência moral universal. Nesse quadro, por uma decisão em parte política – de filosofia política – e em parte prática – da forma como se constituem mundos práticos a partir de ideais –, o bem comum se tornou, historicamente, signo da própria ideia de bem.

A adoção do bem comum como variável-chave da vida moderna foi percebido pelo modelo das EG em um lance de perspicácia, sobretudo por essa adoção ser pensada como uma economia, ou seja, como uma forma formal de administração de um recurso escasso, a saber,

<sup>15</sup> Para uma discussão sobre essa ideia, ver Latour (1994).

as grandezas. Daí no horizonte da justificação se falar em equivalência. E daí ela, que, segundo o modelo, torna as diferenças de grandeza algo legítimo, ser a *lingua franca* da Babel moral moderna. Segundo Boltanski e Thévenot, somos acometidos de um poliglotismo moral que nos capacita a reduzir duas línguas morais distintas a uma mesma, situacionalmente formada pela equivalência explícita ou por “soluções de compromisso” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991, p. 337-421).

Esse é, no entanto, *um* dos movimentos dessa Babel, constituído pela redução de várias particularidades a uma universalidade construída no acordo. Há, no entanto, outro movimento nela contido, e que acaba por ser recalcado pelo ideal (moderno) do universalismo: trata-se justamente da *afirmação* das particularidades, chamando a atenção para as operações de diferenciação, comparação e singularização, que historicamente não galgaram o *status* de utopicamente orientados. A grande diferença entre os dois movimentos é que o primeiro exclui do *continuum* moral o que não for contemplável como regime de ação – ou seja, no limite, as disputas mais aceitáveis são as de justiça, que possam ser resolvidas pelo recurso à equivalência universalizada (situacionalmente) de bem comum. Por outro lado, no segundo movimento não há exclusão de línguas, dialetos ou mesmo idioletos morais. A vida prática desenvolveu mecanismos para que eles possam ser igualmente parâmetros de definição das situações.

E a afirmação de uma capacidade metapragmática é justamente a percepção da operacionalidade – e a relativa facilidade – de acesso a essa dimensão ampliada dos recursos actanciais. E isso permite ainda perceber uma vasta gama de ações, das quais se dá conta por meio das circunstâncias não relacionadas à presença do bem comum em suas bases.

#### SOBRE A EFETIVAÇÃO

O modelo da EG, dessa forma, torna-se uma das maneiras de ler esse pluralismo moral. Considerando-se o fato de haver uma série de *cités* (ou seja, uma série de diferentes línguas morais) e uma série de mundos, uma possibilidade de se descrever as circunstâncias é na forma de desacordos entre essas gramáticas, experimentados nas situações por meio das presenças de objetos coerentes com uma gramática em uma situação



coerente com outra, o que, no horizonte de uma leitura gramatical, pode ser lida como imprevisto. A solução proposta para essa dicotomia pelo modelo reduz a circunstancialidade ao plano da universalidade, por meio da “solução de compromisso” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1991, p. 337-421). Nela, os problemas produzidos pelos conflitos entre diferentes mundos são solucionados por um compromisso que postula uma equivalência, “tratada como evidente sem ser explicitada. [...] [na qual] os participantes renunciam a tornar claro o princípio de seu acordo, agarrando-se apenas a manter uma disposição intencional orientada na direção do bem comum” (p. 338).

Mas, como já demonstrei, as desculpas (i. e., as circunstâncias) demonstram que não estamos sempre diante de situações de arrefecimento de conflito baseadas no bem comum.<sup>16</sup> Justificação e desculpa, diferentes *accounts*, compõem um *continuum*, não apenas no plano da tipologia da prestação de contas, mas em um plano mais abstrato, nos modelos de referência que sustentam e que, ao mesmo tempo, lhes dão sustentação. De modo que uma ampliação do modelo passa por pensar do bem comum não como a língua do bem, mas como uma das gramáticas do bem. E que, juntamente com outras, de que ainda falarei, compõe o quadro segundo o qual a vida social é um universo atravessado de um lado por situações/ações não discutidas e, de outro, por situações/ações recorrentemente questionadas. Estas últimas, para seguir adiante, dependem de um operador que permita, em última instância, sua concretização, sua continuidade. Mas de que fenômeno se está, então, falando quando se mobiliza esse operador, ou seja, o que acontece quando se concretiza uma situação/ação em questão?

O modelo que propus (WERNECK, 2009, 2012b) brotou da necessidade de um enquadramento das situações em um *continuum* incluindo as circunstâncias entre suas referenciais. Como se trata de um quadro descritivo das resoluções da situação-tipo na qual situações específicas, práticas, precisam ser – e são –, digamos, aprovadas por integrantes, a questão em pauta é o fenômeno da “aprovação”.

16 Sim, poderíamos pensar que sempre se pode reduzir as diferenças de orientação de bem a um bem comum mais abstrato (e, de certa forma, superior), localizado na manutenção da relação ou, simplesmente, na paz. Mas as situações que observei se deslocam em relação ao bem comum operacionalizado *na regra*, de maneira que a manutenção da relação é um bem sempre presente e seu rompimento, uma consequência desse deslocamento, não podendo ser tomado como variável definidora.

A análise das situações de potencial conflito resolvidas pela desculpa – em especial em Werneck (2011b) – lançou luz sobre um considerável conjunto de situações nas quais o mal-estar é arrefecido, sem base no bem comum. Em vez disso, nessas situações analisadas, é um bem autorreferido o que está envolvido nas prestações de conta. Muitas vezes acusadas de “egoísmo”, o bem de si, manifestado ao ser “submetido a uma avaliação valorativa” (SCOTT; LYMAN, 2008), a um “momento crítico” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999), pode ser reenquadrado em outra qualificação, “egoísmo” (WERNECK, 2011b), uma forma desse bem ao mesmo tempo legitimada e legitimadora. Nessas situações, os atores sociais se mostram perfeitamente capazes – e especialmente inclinados – a ler esse bem de si *em determinadas circunstâncias* não como uma negatividade a ser repelida, mas como uma orientação moral cabível. Mas antes de permitir a análise delas próprias, essas situações sublinham a necessidade de enquadramento que considere, como já dissemos, que o bem comum não é a única coisa que, estando presente nas ações, permite que elas sejam aceitas pelas outras pessoas que demandam justiça. Se não, vejamos: o que a ideia de bem comum faz é constituir uma situação-tipo na qual o conflito é reduzido a uma polaridade. Por mais actantes que estejam envolvidos na disputa, ela é reduzida a uma questão em torno da distribuição do bem entre duas partes – o lado da crítica e o lado do criticado (mesmo que, por exemplo, o criticado faça a crítica em favor de outra parte ou que, fazendo uma autocrítica, seja ele próprio a parte oposta). Isso modula a disputa com um direcionamento especificado do bem e limita a situação a uma única dimensão.

A solução passa por galgar um degrau de abstração em relação ao bem comum ou ao de si, transferindo a disputa para um plano no qual uma direção ou outra sejam apenas o conteúdo de uma forma, essa sim operada como princípio. A decisão, assim, exige buscar uma orientação mais abstrata que as substâncias definidoras de competências definidoras, por sua vez, de tipos de regimes. Isso conduziu o enquadramento para a radicalização de sua pragmaticidade: proponho falar em *efetivação*. Esse termo, que vem de *effectivus*, latim, “que exprime um efeito”, aponta o questionamento a respeito da concretização de uma situação para a *produção de efeitos*, para a geração de *consequências* (que podem

adquirir diferentes formatos e orientações morais, conforme os diferentes modelos descritivos).<sup>17</sup> Como proclama William James (1992),

Para desenvolver o sentido de um pensamento, precisamos apenas determinar que conduta ele é adequado para produzir; essa conduta é para nós sua única significância. [...] Para se alcançar a perfeita clareza em nossos pensamentos sobre um objeto, então, precisamos apenas ponderar que efeitos, de que espécie prática concebível, o objeto pode envolver – que sensações podemos esperar dele e que reações devemos preparar. Nossa concepção desses efeitos é, então, a totalidade de nossa concepção do objeto, na medida em que essa concepção tem de todo um significado positivo.

O que se ratifica na máxima de William I. Thomas, “se os homens definem as situações como reais, elas são reais em suas consequências” (THOMAS, W.; THOMAS, D., 1938, p. 572). Ou seja, é nas consequências que se estabelece a existência de uma situação. Assim, o processo de concretização de uma ação é, nos dois sentidos, fenomênica e analiticamente, um processo de constatação de suas consequências, de seus efeitos. E a pergunta explicativa a respeito de uma situação/ação é: uma vez que tenha ocorrido, o que fez com que ela pudesse produzir consequências (o que, em última instância, significa que ela ocorreu)? Em outras palavras, o que torna uma situação/ação *efetiva*?

#### DA DISPOSIÇÃO PARA O ACORDO À DISPOSIÇÃO PARA O BEM OU FAZER O BEM É OLHAR A QUEM

Diante da constatação da efetividade de outro bem, e retomando a polarização típica-ideal apresentada anteriormente, pode-se, em um primeiro movimento, associar ao polo crítico/acusador/universalizador o lugar de exigência de bem comum e ao polo criticado/acusado o lugar de defesa do bem de si. Mas a cena, lida assim, permite depreender ainda das situações de circunstancialização analisadas um terceiro personagem: o bem do outro – em momentos nos quais o polo acusador não corresponde diretamente ao polo ofendido.

<sup>17</sup> As ciências sociais e outros dispositivos de pensamento têm elegido vários conceitos para dar conta dessa questão, por exemplo, a ideia de “realização” inscrita na filosofia de Hegel; a de “ação da ideologia” em Marx; a de “legitimação” em Weber; “justificação”, com um sentido em Goffman e outro em Boltanski e Thévenot; “validação” para Habermas, entre vários outros modelos. Todos eles dão conta cada um de um conteúdo específico de direcionamento do fenômeno de aprovação de uma ação pelos outros actantes nas situações.

E essa constatação de efetividades externas ao bem comum permite ampliar o quadro de sustentação de situações. Se temos em mãos, empiricamente observados, esses três tipos, o bem *de si*, o bem *do outro* e o bem *comum*, estamos diante de uma variação de formas do bem. De maneira que o bem se torna um ponto fixo, uma substância, a partir do qual varia um de seus atributos: *o ponto ao qual ele é direcionado*, ou seja, *a quem ele se destina*. A avaliação moral torna-se, assim, um processo de julgamento mais complexo do que costumamos desconfiar: o que está em questão nas avaliações valorativas e nos momentos críticos não é (tanto assim) o conteúdo específico de uma situação – cuja configuração diferencial de grandezas está colocada para ser julgada como boa ou má, legítima ou ilegítima, efetiva ou não –, e sim o direcionamento para o qual o bem está apontado. O que as pessoas julgam, dessa maneira, não é se, por exemplo, um tapa é algo intrinsecamente bom ou mau, mas se o tapa é algo bom ou mau por ser dado *em alguém* (ou, em outras palavras, ele ser bom ou mal tem a ver com a escolha de a quem ele é destinado); não é se ir beber com os amigos, ou comer da Árvore do Bem e do Mal, ou entregar um trabalho escolar atrasado, ou praticar um ato legalmente reconhecido como corrupção, ou empurrar alguém de um penhasco é intrinsecamente bom ou mau, mas se, ao ser praticada, essa ação tem como efeito, como consequência, como bem, um bem para o actante A ou para o B – e, no meio disso, se é *apenas* para A ou *apenas* para B. Trata-se, então, de dar conta de uma disputa, como aquela descrita por Charles Horton Cooley, ao escrever que “o progresso emerge de uma luta em que indivíduos, classes ou instituições buscam realizar sua própria ideia de bem” (1983, p. 199).

Assim, antes de se falar em uma “disposição para o acordo” – o que especifica o quadro na forma moderna de bem, o “bem comum”, e mapeia uma tipificação de acordos centrada nesse bem unificado –, passa-se a se falar em uma *disposição para o bem*. A partir dela, diferentes formas desse princípio no horizonte permitem tipificar regimes diferenciados. Isso significa que o consenso que passou a ser o centro da vida moderna passa a poder ser entendido como uma das formas possíveis de uma paz que pode ser alcançada sem a concordância de todos – já que o que importa é a efetividade. De modo que fica efetivada a opção por uma forma mais abstrata (mais inclusive que a justificação) para a descrição de

situações de conflito moral, ao se mostrarem mais complexas em termos de direcionamento do bem, de sua referência, de sua demanda. E isso permite enxergar que essas três diferentes referências de bem de que falamos efetivam situações-tipo distintas: o *bem comum*, efetivando situações em que possam ser sustentadas por princípios universais; o *bem de si*, efetivando situações que possam ser sustentadas por circunstâncias; e o *bem do outro*, uma esfera intermediária, que colhe situações nas quais se defende um bem de um terceiro, externo à negociação contida na disputa. Na comparação com o duo justificação/bem comum, as situações de bem do outro (na qual alguém diria algo como: “Fiz isso contra você por ser a favor dele”) e de bem de si podem prescindir da equivalência, dependendo de particularidades e especificidades para se efetivar.

Isso chama a atenção para o caráter neutro dessa categoria, o bem. Não se trata de apresentar uma *filosofia moral* (ou uma *disciplina moralista*), baseada em uma generosa noção de bondade, ou defendendo que a motivação básica para as ações é a ideia de que os homens querem o bem uns dos outros, ou negando uma lupinidade (hobbesiana ou não) das ações. O que estou dizendo é que, partindo-se do pressuposto de que as pessoas, inseridas na vida social, são dotadas de capacidades moral, crítica e metapragmática, isso corresponde a dizer que elas questionam as ações umas das outras em termos de exigências de (direcionamento do) bem, e que para uma ação ser *efetiva*, ou seja, produzir efeitos, isto é, *acontecer*, ela precisa passar pelo crivo do questionamento, e que esse questionamento é feito nos termos das referências às quais essas ações produzam bem.

A ampliação do modelo, então, centra-se nos bens como princípios básicos de efetividade das situações. A ideia é considerar o princípio mais neutro e ativo possível, permitindo relativizar quaisquer ações praticadas e, ao mesmo tempo, recusar uma determinação que negue a actância de qualquer ser que seja ou que negue a efetividade de uma ação/situação previamente a sua manifestação. Sob esse ponto de vista, a análise se distancia de uma dicotomia bem x mal, reconvertendo-a em leituras variáveis do direcionamento do bem: o mal não pode surgir em um plano analítico senão como representação. Admitir que o mal possa ser um princípio de ação seria imaginar alguma ação que não represente o bem para ninguém – o que, no mínimo, recusa (absurdamente) a actância do praticante, aquele que, salvo demonstração em contrário,

será o beneficiário da ação. “Mal” ou “mau”, dessa maneira, não são senão adjetivos, atribuições conferidas às ações dos outros – e, eventualmente, às próprias. E embora o bem também seja um adjetivo, ele pode ser construído analiticamente como competência, ou, como aqui estabelecemos, como *efetividade*. A ideia é que não há nada dotado de bem ou de mal *a priori*, mas, ao mesmo tempo, o bem se apresenta como a resposta à pergunta: o que faz uma ação acontecer? O bem (de alguém) é o que toda ação busca. “Quem é ‘alguém’?” é o que a moral pergunta.

#### DUAS FORMAS GERAIS DE EFETIVAÇÃO:

##### AS CIRCUNSTÂNCIAS COMO FORMA DO PARTICULAR

Em um trabalho sobre imagens públicas como grandezas, eu e Mirian Goldenberg (GOLDENBERG; WERNECK, 2010) demonstramos como duas formas gerais podem ser apreendidas como polos da viga-mestra de um quadro abstrato de metafísicas de efetivação. Na pesquisa, mostravam-se maneiras de tornar efetiva uma imagem pública como uma grandeza (naquele caso, o reconhecimento público na forma de fotografias de nudez nas páginas de uma revista masculina de grande circulação): em um polo, uma operação de *singularização* de actantes, segundo a qual algo se efetiva baseando-se em suas características únicas, singulares e incomparáveis; e, em outro, uma operação de *diferenciação* de actantes, na qual a situação se efetiva por meio da alocação de uma grandeza no plano da comparação competitiva (centrada, portanto, em características comuns diferenciadas no plano da quantidade, da potência, da eficiência etc.).

Depois disso, em Werneck (2012b), demonstrei, por meio de uma matriz de pesquisas mais ampla (e já citada aqui) sobre a desculpa – manuais de desculpa; depoimentos em uma comissão parlamentar de inquérito sobre um grande caso de corrupção; situações da vida de casal; e situações em que idosos praticam atos condenados moralmente (pelos mais jovens) em um supermercado –, como aquelas duas formas se incluíam em um quadro mais geral de *regimes de efetivação*, composta por dois tipos: 1) um regime mais geral centrado na *equalização* e cujo ponto extremo é o *universal*; e 2) um regime mais geral centrado na *peculiarização* e cujo ponto extremo é o *particular*.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Essa dicotomia advinda da observação empírica naquelas pesquisas confirmava um *insight* já perceptível no próprio trabalho de Boltanski e Thévenot (1991, p. 20-21): as primeiras formas

No horizonte daqueles regimes de efetivação, a singularização e a diferenciação posicionam-se evidentemente no eixo que desliza rumo ao particular. Mas qual é a relação entre as circunstâncias e o particular? Seriam as circunstâncias uma singularidade absoluta, uma ocorrência imprevista e, portanto, única, o que a caracterizaria como caso particular da efetivação por singularidade?

A resposta a essas perguntas depende da compreensão das *substâncias* envolvidas nessa fenomenologia. E para chegar a ela é preciso entender o papel que a desculpa desempenha nesse quadro, já que ela assume a forma de manifestação das circunstâncias no plano da efetivação de ações passadas.<sup>19</sup> Pois o que ocorre no fenômeno da circunstancialização como forma de efetivação é o que ocorre modelarmente na desculpa, sua forma formal consagrada, ou seja, uma *alteração no curso de ação* de uma ação “prevista”, ou seja, a afirmação de que *as coisas não se deram da maneira como se acreditava que se dariam*. De modo que a circunstância se constitui *da mesma substância* dos elementos da situação que tenta efetivar, ela nasce desses elementos, já que se interpõe a eles como elemento de uma narrativa que os inclui. *Deus ex machina*, a desculpa não transforma o palco, não transforma os atores, mantém-se no mesmo universo.

A pesquisa sobre a desculpa permitiu ainda tipificá-la em duas formas, distinguidas justamente pela substância sobre a qual atua sua torção efetivadora. Em um tipo, a desculpa do “não era eu”, a circunstância apontada tem lugar em uma alteração do curso de ação prevista do ator, de modo que se cria uma partição temporal entre aquele que o ator sempre é e aquele que ele foi temporariamente quando praticou a ação – por exemplo, por estar nervoso, bêbado, “fora de si”, ou por não ser mesmo ele

---

de generalidade por eles observadas em sua discussão sobre os processos de categorização promovidos/criticados pelos atores são a *industrial*, “caracterizada pela padronização, a estabilidade no temporal no futuro e no anonimato dos seres funcionais”, e a *doméstica*, “um modo de gestão do pessoal que valoriza a experiência específica”. Mais que isso, de certa maneira, sua tipologia de *cités* parece operar mesmo um movimento pendular entre esses dois polos: de um lado, as *cités* industrial, mercantil e cívica, todas calcadas na equalização; de outro, *cités* inspirada, doméstica e da opinião, todas concentradas na peculiarização.

19 Não parece ter sido gerada outra forma formal para as circunstâncias além da desculpa no que diz respeito a ações já ocorridas – isto é, a situações nas quais se *reage* a uma grandeza *dada*. Mas parece haver formas de efetivação de ações futuras (e algumas presentes) baseadas na circunstancialidade contida na ideia de risco e nas formas probabilísticas de prevê-lo. Não avancei aqui nesta discussão, mas para uma discussão mais avançada sobre a problemática do risco, ver Chateauraynaud e Torny (1999).

o responsável pelo ocorrido, já que alguém o levou a fazer o que fez (como Adão no mito bíblico, que afirma ter sido Eva a culpada por ele ter comido da árvore proibida). No outro tipo, a desculpa do “é assim mesmo”, a circunstância apontada se manifesta em uma alteração do curso de ação prevista na própria situação, de modo que se cria uma partição entre situações normais e uma normalidade outra, revelada na desculpa, e, segundo a qual, a situação é circunstancialmente aceitável – por exemplo, quando se faz algo que “todo mundo faz” apesar de “todo mundo” dizer ser errado (como passar por um sinal vermelho “que ninguém respeita” ou ao se dizer que se chega atrasado porque “é assim que eu sou”). Nos dois casos, toda a operação de efetivação passa por um retorno ao passado para reescrevê-lo em outras bases, mas mantendo o conteúdo substantivo do ocorrido, ou seja, sua substância: aquele que não era eu, era eu e teve apenas seu *estado* alterado; aquilo que ocorre de determinada maneira imprevista em determinadas circunstâncias o foi porque é assim mesmo, ou seja, é um estado da realidade que se permite manifestar circunstancialmente.

A desculpa não é, portanto, um caso particular da singularidade, porque o que caracteriza a singularidade é o fato de que, sendo ela única no mundo, ela não se constitui apenas como substância diferente, mas sim na *geração de uma nova substância*. O singular se afirma como particular por sua própria constituição: nenhum outro integrante da situação possui a mesma substância, nunca possuiu e, talvez, nunca venha a possuir – se isso ocorrer, a singularidade cessará, evidentemente.

E não é também um caso particular da diferenciação, porque, neste tipo, *gera-se apenas uma outra substância* – de uma galeria plural e reconhecida de possíveis –, com a qual a(s) outra(s) são comparadas competitivamente. No interior da situação, substâncias diferentes entre si são ocupantes de estados distintos, apresentam grandezas distintas, por meio de diferentes quantidades, potências, dessa substância, segundo a qual elas competem.

Assim, as circunstâncias se mostram como um terceiro tipo de efetivação particularista, um verdadeiro regime, e que tem como principal característica uma relação íntima com a situação em questão, uma vez que possui sempre uma íntima relação com o princípio cujo desrespeito gerou o mal-estar: ela, ao apresentar uma circunstância que alterou o curso da ação, sempre confirmará um compromisso com o princípio, já que não

pretende alterá-lo, e sim desobedecê-lo temporariamente, somente em um momento, passageiro, no qual *as circunstâncias foram mais fortes*.

#### DA CAPACIDADE METAPRAGMÁTICA À EFETIVIDADE METAPRAGMÁTICA

Forma formal consagrada das circunstâncias, a desculpa, como representa mais uma ação – uma prática – do que uma fala, em vez de corresponder a um artifício retórico, funciona como um dispositivo para ativar no outro a percepção de que algumas coisas (actantes ou situações) devem ser tratadas de maneira particularizada, circunstancializada, distante do ser metafísico que cada um se torna quando investido da regra moral uma vez na posição de crítico/acusador.

O que está em jogo nesse modelo, então, é uma tensão entre a grandeza absoluta, ideal, do ser metafísico e uma, digamos, *vontade de peculiaridade* de cada actante, assumindo, assim, a dimensão de uma competência, de uma efetividade, e não de um princípio motor. Não se trata de um desejo psicológico, mas de uma efetividade actancial demonstrada nas relações. É essa vontade de peculiaridade que opera quando um bem se mostra efetivo por meio da produção de um quadro em que o *desempoderamento*, a *inagência*, demonstrados na impossibilidade de agir segundo a própria vontade – o que está exprimido justamente na desculpa – são entendidos não como um sofrimento a demandar solidariedade (o que surgiria no perdão), e sim mais como referência para manter as relações sociais ajustadas e efetivas. A desculpa, então, demonstra um duplo engajamento dos atores: ao mesmo tempo à relação e à regra moral – que se mantém ao não a questionar, evitando discuti-la e preferindo circunstancializar a situação.

O reconhecimento de uma capacidade metapragmática diz respeito, como já dissemos, à compreensão de uma dimensão da maquinaria cognitiva dos atores sociais correspondente à faculdade de enxergar a distância entre o plano abstrato, metafísico, idealizado, das utopias morais contidas nas regras, e um plano outro, orientado radicalmente em termos situacionais, no qual atuam circunstâncias não contidas no horizonte do estoque de situações costumeiras (de cujo rememoração depende o recurso à abstração).

Como capacidade, no entanto, a metapragmática é, assim como a crítica, um recurso mobilizável ou não.

Nesse caso específico, entretanto, essa não utilização assume um caráter distinto do não uso da capacidade crítica. É que esta última, por contar com a sustentação incontornável e necessária da capacidade moral, e por ser dela estritamente dependente – e, mecanicamente, consequente –, não pode ser caracterizada, ao não ser utilizada, como uma “ausência”, uma *falha de percepção*. A não mobilização da capacidade crítica é alocada no plano da simples aceitação ou, sob um olhar mais combativo, da inércia, da apatia, do conformismo, da preguiça, da alienação.<sup>20</sup> Mas, caso se considere um modelo no qual os atores possuem a capacidade crítica intrínseca, não será por falta de visão que eles não agirão criticamente.

Por sua vez, no caso da capacidade metapragmática, ela é justamente a faculdade perceptiva. O que é afirmado quando ela é manifestada é justamente a possibilidade de perceber algo – mais uma vez, aquela distância problemática entre duas esferas de configuração da vida social. E não a mobilizar constitui um fenômeno que a princípio pode ser compreendido de duas maneiras: ou bem o ator não nota que existe um mundo de circunstâncias na situação e acredita ser possível sustentar a semelhança entre o mundo como é e um “mundo comum” construído abstratamente; ou bem o ator finge não o perceber e ignora essa informação sobre o mundo.

Mas, para todos os efeitos, na prática essa diferença se torna indiferente, porque o que se questiona efetivamente é que, como dimensão metalinguística, a capacidade metapragmática se constitui também como linguagem e, como tal, uma gramática. De modo que ela pode passar a

<sup>20</sup> Naturalmente, nos modelos chamados críticos, a não crítica será invariavelmente qualificada como problema perceptivo, já que os atores sociais estarão mistificados pela ideologia ou eclipsados pela ação da estrutura e do poder. Mas há uma diferença importante aí em termos de modelo: a alienação será um problema constitutivo, já que os atores, nesses modelos, são incapazes cognitivamente de acessar estados de consciência do mundo que lhes permita agir – seja por não possuir ferramental cognitivo, seja por serem constantemente enganados por sofisticados ferramentais de ludíbrio. Mas estamos aqui em um modelo cujo *ponto de partida* é a afirmação dessa possibilidade de enxergar a verdade e de se manifestar sobre ela. Obviamente, essa dicotomia constitui diferentes alternativas de leitura para a política, e tem interessado a vários autores da corrente pragmatista da crítica, em especial o próprio Boltanski. Para uma discussão sobre as diferenças entre modelos críticos e modelos “da crítica” no que diz respeito a uma economia da consciência, ver Boltanski (1990a, 2012).

servir, ela também, como idealidade das ações e, por conseguinte, como competência, *efetividade, elemento de efetivação*: se algo fica absolutamente demarcado pela observação da desculpa é que os atores sociais podem muito bem – e recorrentemente o fazem – criticar os outros, as ações dos outros, em termos de seu “realismo”, de sua “lucidez”, no que diz respeito ao reconhecimento das “margens de manobra”, de sua flexibilidade, enfim, de sua capacidade de “não ser mais real que o rei”.

A dimensão metapragmática da ação ocupa, então, também, o lugar de objeto da questão sobre as ações avaliadas em torno de sua efetividade. A efetivação de uma ação, assim, pode ser deslocada para um plano segundo o qual o que está em jogo não é tanto o conteúdo específico de uma gramática moral, mas sim a mobilização de recursos do mundo de forma “prática”, habilidosa, um plano em que isso conta mais do que sua adequação a uma gramática que a caracterizaria como “correta”.

Ao fazer uso de sua capacidade metapragmática para criticar, os atores estão fazendo – mesmo que involuntariamente – a denúncia do processo de reificação contido na crítica em sua forma acusatorial. E fazer essa denúncia constitui outra forma de questionar grandezas relativas, aquelas estabelecidas pelo próprio jogo moral, no qual, ao se colocar na posição de crítico, um ator se atribui uma grandeza “grande” moralmente em relação ao criticado. Com essa denúncia no horizonte, surge outra possibilidade de resolução do conflito: re-horizontalizando-se o plano meta-actancial, ou seja, o plano moral, por meio de um dispositivo estritamente metapragmático chamado circunstância.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, Gertrude M. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- AUSTIN, John L. *How to do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_. A Plea For Excuses. *Philosophical Papers*, Londres: Oxford University Press, 1979 [1956-1957].
- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. 1. ed. 1963.
- BENOIT, William L. *Accounts, Excuses, and Apologies: A Theory of Image Restoration Strategies*. New York: State University of New York Press, 1995.

- BOLTANSKI, Luc. Erving Goffman et le temps du soupçon: a propos de la publication en français de La représentation de soi dans la vie quotidienne. *Social Science Information*, v. 12, n. 3, p. 127-147, Jun. 1973.
- \_\_\_\_\_. *Les cadres: la formation d'un groupe social*. Paris: Minuit, 1982.
- \_\_\_\_\_. Sociologie critique et sociologie de la critique. *Politix*, Paris: De Boeck Supérieur, vol. 3, n. 10-11, p. 124-134, 1990a.
- \_\_\_\_\_. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990b.
- \_\_\_\_\_. *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié, 1993.
- \_\_\_\_\_. Affaires, alertes et catastrophes: point de vue de Luc Boltanski. In: GILBERT, Claude; BOURDEAUX, Isabelle (Org.). *Seminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*. Paris: École des Mines de Paris, 1996.
- \_\_\_\_\_. Nécessité et justification. *Revue Économique*, Paris: Presses de Sciences Po, vol. 53, n. 2, p. 275-289, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La condition foetale: une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Rendre la réalité inacceptable: à propos de «la production de l'idéologie dominante»*. Paris: Demopolis, 2008.
- \_\_\_\_\_. *De la critique: précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Enigmes et complots: une enquête à propos d'enquêtes*. Paris: Gallimard, 2012.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. Finding One's Way in Social Space: A Study Based on Games. *Social Science Information*, London, v. 22, n. 4-5, p. 631-679, Jul. 1983.
- BOLTANSKI, Luc; DARRÉ, Yann; SCHILTZ, Marie-Ange. La denunciation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris: Le Seuil, n. 51, p. 3-40, mars 1984.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *Les économies de la grandeur* Paris: PUF: Cahiers du Centre d'Études de l'Emploi, 1987.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. The Sociology of Critical Capacity. *European Journal of Social Theory*, Brighton, v. 2, n. 3, p. 359-377, Aug. 1999.
- BOLTANSKI, Luc; GODET, Marie-Nöel. Messages d'amour sur le Telephone du Dimanche. *Politix*, Paris: De Boeck Supérieur, n. 31, p. 30-76, 1995.
- BOLTANSKI, Luc et al. (Org.). *Affaires, scandales et grandes causes: de Socrate à Pinochet*. Paris: Stock, 2007.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 1. ed. 1999.

BREVIGLIERI, Marc; LAFAYE, Claudette; TROM, Danny. *Compétences critiques et sens de la justice*: colloque de cerisy. Paris: Economica, 2009.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Direito legal e insulto moral*: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: NuAP: Relume Dumará, 2002.

CEFAÏ, Daniel. Type, typicalité, typification: la perspective phénoménologique. In: FRADIN, Bernard; QUÉRÉ, Louis; WIDMER, Jean (Org.). *L'enquête sur les catégories*: de Durkheim à Sacks. Paris: Éditions de l'EHESS, 1994.

CHATEAURAYNAUD, Francis. *La faute professionnelle*: une sociologie des conflits de responsabilité. Paris: Métailie, 1991.

\_\_\_\_\_. *Argumenter dans un champ de forces*: essai de balistique sociologique. Paris: Pétra, 2011.

CHATEAURAYNAUD, Francis; TORNAY, Didier. *Les sombres précurseurs*: une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque. Paris: Éditions de l'EHESS, 1999.

CICOUREL, Aaron V. *Method and Measurement in Sociology*. New York: The Free Press, 1964.

CLAVERIE, Élisabeth. La naissance d'une forme politique: l'Affaire du chevalier de La Barre. In: ROUSSIN, Philippe (Org.). *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*. Paris: Honoré Champion, 1998. p. 185-260.

\_\_\_\_\_. La violence, procès et la justification: scènes d'audience au Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie (TPIY). In: BREVIGLIERI, Marc; LAFAYE, Claudette; TROM, Danny. *Compétences critiques et sens de la justice*: colloque de cerisy. Paris: Economica, 2009.

COLLINS, Randall. Micro-translation as a Theory-building Strategy. In: KNORR-CETINA, Karin; CICOUREL, Aaron (Org.). *Advances in Social Theory and Methodology*: Towards an Integration Of Micro- and Macro-Sociologies. Londres: Routledge: Kegan Paul, 1981a. p. 81-108.

\_\_\_\_\_. On the Micro-Foundations of Macro-Sociology. *American Journal of Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press, n. 86, p. 984-1.014, 1981b.

GARFINKEL, Harold. A Conception of, and Experiments with "Trust" as a Condition of Stable Concerted Actions. In: HARVEY, O. J. *Motivation and Social Interaction*. New York: Ronald Press, 1963. p. 187-238.

\_\_\_\_\_. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.

GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books, 1959.

\_\_\_\_\_. *Behaviour in Public Places*. New York: The Free Press, 1963.

\_\_\_\_\_. *Stigma*: Notes on the Management of Spoiled Identity. New York: Prentice Hall, 1963.

\_\_\_\_\_. *Relations in Public*: Microstudies of the Public Order. Middlessex, MA: Penguin, 1971.

GOLDENBERG, Mirian; WERNECK, Alexandre. O nu em evidência: as formas de legitimação de "o corpo" como capital. *Trama Interdisciplinar*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 125-139, 2010.

HEINICH, Nathalie. *La gloire de Van Gogh*. Paris: Minuit, 1991.

\_\_\_\_\_. *La sociologie de l'art*. Paris: La Découverte, 2004.

\_\_\_\_\_. *L'élite artiste*: excellence et singularité en régime démocratique. Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. Les affinités sélectives. In: BREVIGLIERI, Marc; LAFAYE, Claudette; TROM, Danny (Org.). *Compétences critiques et sens de la justice*: colloque de cerisy. Paris: Economica, 2009. p. 81-90.

\_\_\_\_\_. *De la visibilité*: excellence et singularité en régime médiatique. Paris: Gallimard, 2012.

HEINICH, Nathalie; SHAPIRO, Roberta (Org.). *De l'artification*: enquêtes sur le passage à l'art. Paris: Éditions de l'EHESS, 2012.

HERZFELD, Michael. The Etymology of Excuses: Aspects of Rhetorical Performance in Greece. *American Ethnologist*, Arlington: American Anthropological Association, v. 9, n. 4, p. 644-663, 1982.

HONORÉ, Tony. *Responsibility and Fault*. Portland, OR: Hart, 1999.

IDOMENEOS, Angeliki. *L'excuse en France et en Grèce dans la vie quotidienne (étude contrastive d'échanges langagiers)*. Paris: Atelier National de Reproduction des Thèses, 1996.

JAMES, William. *William James*: Writings 1878-1899; Psychology: Briefer Course; The Will to Believe; Talks to Teachers and Students; Essays. New York: Library of America, 1992.

\_\_\_\_\_. *William James*: Writings 1902-1910; The Varieties of Religious Experience; Pragmatism; A Pluralistic Universe; The Meaning of Truth; Some Problems of Philosophy; Essays. New York: Library of America, 1988.

JOAS, Hans. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

JOSEPH, Isaac. *Le passant considérable*. Paris: Librairie des Méridiens, 1984.

\_\_\_\_\_. *Erving Goffman e a microssociologia*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.

LATOURE, Bruno. *Pasteur, guerre contre les microbes*. Paris: Nathan, 1985.

\_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ciência em ação*: como seguir cientistas e engenheiros sociedade fora. São Paulo: Ed. Unesp, 1997. 1. ed. 1987.

LATOURE, Bruno; WOOLGAR, Steve. *Laboratory Life*: The Social Construction of Scientific Facts. New York: Saze, 1979.

- LEMIEUX, Cyril. *Le devoir et la grâce*. Paris: Economica, 2009.
- LIMA, Roberto Kant de. *Legal Theory and Judicial Practice: Paradoxes of Police Work in Rio de Janeiro City*. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia) – Harvard University, Cambridge, 1986.
- \_\_\_\_\_. A administração dos conflitos no Brasil: a lógica da punição. In: VELHO, Gilberto; ALVITO, Marcos (Org.). *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; Ed. FGV, 1996.
- MCDOWELL, Banks. *Ethics and Excuses: The Crisis in Professional Responsibility*. Londres: Quorum Books, 2000.
- MCEVOY, Sebastian. *L'invention défensive: poétique, linguistique, droit*. Paris: Métailié, 1995.
- MEAD, George Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- MILLS, Charles Wright. Situated Actions and Vocabularies of Motive. *American Sociological Review*, Nashville, v. 5, n. 6, p. 904-913, 1940.
- \_\_\_\_\_. *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*. New York: Galaxy, 1966.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Peirce on Signs: Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings (1867-1893)*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings (1893-1913)*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998. v. 2.
- PIRES, Alvaro P. Aspects, traces et parcours de la rationalité pénale moderne. In: DEBUYST, Christian; DIGNEFFE, Françoise; PIRES, Alvaro P. *Histoire des savoirs sur le crime et la peine*. Ottawa: De Boeck Université, 1998. v. 2, p. 3-52.
- SCHÜTZ, Alfred. The Problem of Rationality in the Social World. *Economica*, Niterói, v. 10, n. 38, p. 130-149, 1943.
- SCOTT, Marvin B.; LYMAN, Stanford M. Accounts. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 139-172, out.-dez. 2008. 1. ed. 1968.
- SCOTT, Marvin B.; LYMAN, Stanford M. *A Sociology of the Absurd*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.
- SIMMEL, Georg. *Sociology: Inquiries Into the Construction of Social Forms*. Boston: Brill, 2009. 1. ed. 1908.
- SYKES, Gresham M.; MATZA, David. Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency. *American Sociological Review*, Nashville, n. 43, p. 643-656, 1957.
- THÉVENOT, Laurent. Les investissements de forme. *Conventions économiques: Cahiers du Centre d'Étude de l'Emploi*, Paris: PUF, n. 29, 1986.
- \_\_\_\_\_. L'action qui convient. In: PHARO, P.; QUÉRÉ, L. (Ed.). *Les formes de l'action*. Paris: Ed. de l'EHESS, 1990. p. 39-69.
- \_\_\_\_\_. Le régime de familiarité: des choses en personnes. *Genèses*, Paris: Belin, n. 17, p. 72-101, 1994.
- \_\_\_\_\_. Emotions et évaluations dans les coordinations publiques. In: PAPERMAN, Patricia; OGIEN, Ruwen (Org.). *La couleur des pensées: émotions, sentiments, intentions*. Paris: Editions de l'EHESS, 1995. p. 145-174.
- \_\_\_\_\_. *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*. Paris: La Découverte, 2006.
- THÉVENOT, Laurent; DESROSIÈRES, Alain. *Les catégories socio-professionnelles*. Paris: La Découverte, 1988.
- THOMAS, William I.; THOMAS, Dorothy Swaine. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: A. A. Knopf, 1938. 1. ed. 1928.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 1994. v. 1. 1. ed. 1910.
- \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 1999. v. 2. 1. ed. 1921.
- \_\_\_\_\_. A "objetividade" do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: \_\_\_\_\_. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2001. 1. ed. 1904.
- WERNECK, Alexandre. Uma definição sociológica do dar uma desculpa: do senso comum à sociologia pragmática. In: MISSE, Michel (Org.). *Acusados e acusadores: estudos sobre ofensas, acusações e incriminações*. Rio de Janeiro: Revan, 2008a.
- \_\_\_\_\_. Culpabilidade pública e circunstâncias: casos de desculpas dadas por figuras públicas diante de acusações de corrupção e incompetência em jornais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32., 2008, Caxambu. *Anais...* Caxambu: [s.n.], 2008b.
- \_\_\_\_\_. *O invento de Adão: o papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais*. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009a.
- \_\_\_\_\_. Moralidade de bolso: a «manualização» do ato de dar uma desculpa como índice da negociação da noção de «bem» nas relações sociais. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 2009b.
- \_\_\_\_\_. Velhice como desculpa. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL CORPO, ENVELHECIMENTO E FELICIDADE, 2010, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 20-21 set. 2010.
- \_\_\_\_\_. A velhice como competência de efetivação de ações moralmente questionadas: situações em supermercados no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção (RBSE)*, João Pessoa: Grem, v. 10, n. 28, p. 10-44, 2011a.



\_\_\_\_\_. O «egoísmo» como competência: um estudo das desculpas dadas no âmbito das relações de casais como forma de negociação entre bem de si e moralidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo: Edusp, v. 54, n. 1, p. 133-190, 2011b.

\_\_\_\_\_. A velhice como desculpa. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011d.

\_\_\_\_\_. A contribuição de uma abordagem pragmatista da moral para a sociologia do conflito. In: MISSE, Michel; WERNECK, Alexandre (Org.). *Conflitos de (grande) interesse: estudos sobre crimes, violências e outras disputas conflituosas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012a. p. 11-45.

\_\_\_\_\_. *A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012b.

\_\_\_\_\_. Rotulação, teoria da (*Labeling theory*/teoria do “etiquetamento”) (verbete). In: RATTON, José Luiz; LIMA, Renato Sérgio de; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (Org.). *Crime, polícia e Justiça no Brasil*. São Paulo: Contexto: FBSP, 2013.

## A “justificação” como modelo político de regulação: reflexão a partir do contexto brasileiro

Jean-François Véran

Diogo Corrêa

Este artigo constrói um diálogo entre a sociologia da justificação de Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991) e o paradigma “damattiano” da “navegação social brasileira” (1986, p. 93-107). A princípio, tal diálogo é possível porque os dois modelos analíticos têm em comum quatro características fundamentais. Ambos encenam atores providos de uma capacidade de julgamento e de “jogar” com escalas, registros e critérios distintos. Ambos apostam num pragmatismo metodológico que consiste em fazer de certos registros das interações ordinárias o ponto de partida para a análise do fundamento da gramática social: as regras das “economias da grandeza” para Boltanski e Thévenot e os códigos da “navegação social” para DaMatta. Ambos localizam seus protagonistas numa escala infrapolítica, no sentido em que a “justificação” e o “jeitinho” são modos sequenciais de resolução de situações conflitivas particulares. Por fim, ambos os modelos param exatamente onde a violência física e deliberada começa. Boltanski e Thévenot estudam as operações críticas de atores que manifestam seu desacordo “sem recorrer à violência” (1991, p. 39). Para DaMatta, por sua vez, a violência é justamente o que beira e suspende a rotina da vida social.

Uma vez estabelecidas as condições do diálogo, falta justificar o seu interesse. De um lado, argumentaremos que, aplicado ao contexto brasileiro, o modelo de Boltanski e Thévenot permite precaver a matriz damattiana das armadilhas da “brasilidade” e do “culturalismo essencialista”, sem, contudo, destruir a sua heurística fundamental, qual seja, a de dar conta de certo registro da sociabilidade ordinária. De outro, ao seguir DaMatta, mais precisamente quando este faz da navegação social um modelo fundamental de regulação, pretendemos submeter a “justificação” à sua própria prova de grandeza, pensando-a, ela também, como modelo político. Em outros termos, a reflexão apresentada aqui procede de uma *densificação política e pragmática*, tanto do modelo analítico da justificação de Boltanski e Thévenot quanto da análise dos mecanismos do “jeitinho” quando operam na sociedade brasileira.

#### O “JEITINHO” À PROVA DO MODELO DA JUSTIFICAÇÃO

*Praia de Copacabana, 2009. A cena acontece entre um vendedor ambulante (VA) e o homem de um casal aparentando ser de classe média (H).*

– VA: E aí patrão, dê uma olhada!

– H: Não, obrigado.

– VA: Mas olha, este relógio aí é de primeira qualidade. Não é do Paraguai, não... Olha o acabamento dele. Aqui só tenho mercadoria de primeira linha.

– VA (insistindo): Vou fazer um preço especial pra você, já que não vendi nada hoje. Você vai ser meu primeiro cliente e vai me trazer a boa sorte!

– H: Não, obrigado, já tenho relógios até demais.

– VA: Mas você também tem família, não tem? Você tem filhos? Leva de presente que alguém vai ficar muito feliz. Aliás, eu também tenho família, você não quer ajudar um trabalhador a sustentar seus filhos?

– H: De qualquer jeito, esses relógios são todos copiados... Não diga que este relógio é um Armani de verdade (falando mais alto para as pessoas à volta, procurando um público).

– VA: Ué, claro que não é, mas olhe o acabamento, é igualzinho ao original!

– H (cortando a palavra e falando mais alto para o público de agora em diante atento à cena): Pois é, é de mentirinha, e não gosto de mentira!

– VA: (indo embora e falando muito alto, com ar de triunfo): Não gosta de mentira? Então não é brasileiro! (Risos e sorrisos de todo mundo à volta. O homem senta na cadeira de praia, visivelmente contrariado).

#### A CENA DA PRAIA A PARTIR DO MODELO DA JUSTIFICAÇÃO

Nesta pequena cena, o ambulante mobilizou nada menos do que cinco das seis *cités* destacadas que Boltanski e Thévenot formalizam em seu livro *De la justification* (1991). O conceito “*cité*” é detalhadamente apresentado por Alexandre Werneck no capítulo anterior deste livro. Por isso, apenas lembraremos aqui algumas de suas características.

Para Boltanski e Thévenot, *cité* é uma “metafísica moral” ou um “valor geral e impessoal” em que os atores sociais, quando submetidos a uma situação de disputa e de conflito, assentam suas pretensões de justiça buscando convergir na direção de um acordo. Assim, *cités* são entendidas como “ordens de justificação” que, além de “expressões do bem comum” (1991, p. 92) aos quais os indivíduos podem se referir quando se veem impelidos a se justificar e a criticar em situação de desacordo, encontram-se expressas em vários repertórios constituídos de vocabulários, objetos etc.

Mas voltemos ao ambulante e à sua “navegação” pelas *cités*. Ao chamar o cliente de patrão e perguntar sobre sua família, o ambulante assentou seu argumento na “*cité* doméstica”, em que o valor dos indivíduos é determinado por sua posição hierárquica de acordo com uma tradição, e o sujeito valorizado é justamente o patrão. A *cité* doméstica

<sup>1</sup> Optamos pela não tradução da palavra *cité* em razão da ambiguidade que esse conceito pode ter quando traduzido pela palavra portuguesa *cidade*. A palavra *cidade*, no português, tal como usada de modo ordinário significa, no francês, *ville*. E palavra *cité*, no francês, não conota nenhum equivalente no português ao sentido usual da palavra *cidade* (correlata de *ville*), mas aproxima-se da noção de *polis* grega, sugerindo uma forma de acordo e justiça pela qual os atores convergem através de um debate ou mesmo de embate de ideias. Uma tradução possível, no português, seria a palavra *ciadela*, mas isso a partir de uma definição bem precisa encontrada no dicionário Houaiss: “lugar de onde se pode estabelecer uma defesa”. Isso, é claro, desde que o lugar seja visto em termos imateriais e morais, já que, no caso de Boltanski e Thévenot, *cité* refere-se a uma metafísica moral em que os atores podem sustentar argumentos publicamente reconhecidos como justos.

procede de uma concepção do bem comum que valoriza o respeito aos hábitos, à boa educação, à polidez, à generosidade dos superiores em uma escala hierárquica.

Ao insistir sobre a qualidade dos relógios, o ambulante convocou ainda a “*cité industrial*”, em que o valor dos objetos é conferido pelo trabalho bem feito, pela confiabilidade, pela funcionalidade, e os sujeitos centrais são o profissional, o operador técnico e o *expert*. Ao insistir sobre o “preço bom”, a mercadoria referiu-se à “*cité mercantil*”, em que seu valor é auferido em um mercado concorrencial, sendo o produto bem estimado, aquele que dá lucro e é “vendável”. Invocando a sorte que traria uma primeira venda, o ambulante passou, ainda, pela “*cité inspirada*”, fundada sobre a inspiração, o inusitado, o que promove o insólito, o maravilhoso, o espontâneo. Ou seja, o valor dos objetos e coisas é conferido por sua capacidade de ser singular, raro, diferente de tudo.

Inicialmente, a mini-cena da praia começou como um exercício de justificação por parte do ambulante para chegar a um acordo – no caso, uma venda. Mas, uma vez que sua tentativa de persuasão foi logo contrariada e ficou claro que a venda não seria realizada, abriu-se um embate argumentativo que visava estabelecer quem dos protagonistas seria o vencedor. O ambulante, no fim, vendo que o acordo não seria mais possível, sai então do regime de justificação e muda o registro da situação para um regime de deboche. O banhista, em todo caso, poderia muito bem simplesmente ter recusado, de pronto, a ofertado ambulante e simplesmente virado as coisas e ido embora. Mas, de modo distinto, ele resolveu contra-argumentar, abrindo desta forma uma situação de desacordo (da qual provavelmente imaginava sair em vantagem).

Essa breve descrição bem mostra uma outra hipótese central do modelo da justificação: os atores não são “*cultural dopes*”, como diria Garfinkel (1967, p. 67), mas dispõem da capacidade de jogar com a pluralidade de sistemas de valores ou “ordens de justificação”. Mais do que isso, com David Stark (2009), é possível argumentar, no caso, que mais do que o ajustamento a um registro de valor específico, a situação é mais o desdobramento frictivo que emerge do choque entre os vários registros de valor incomensuráveis. Para isso, os atores mobilizam o “senso do natural”, ou seja, a arte de fazer as aproximações oportunas e de identificar os bons elementos sobre os quais se apoiam para momentaneamente

escolher a *cité* na qual a *prova de justificação* será mais convincente. Assim, mais do que uma capacidade de ajustar sua argumentação e um repertório de objetos à uma gramática moral específica, eles possuem um “senso de dissonância” (Stark), já que se mostram capazes de “navegar” entre as diferentes *cités* e explorar criativamente a fricção entre gramáticas morais irreduzíveis umas as outras.

Para ser mais concreto: quando o vendedor descobriu que iria perder o argumento dentro do registro da *cité industrial* (o fato dos relógios serem falsificados não se adequa ao critério próprio à aludida *cité*, segundo o qual o valor dos produtos deve ser medido pela qualidade da manufatura), tentou convocar outra *cité*, para deslocar o argumento para um outro critério com o qual ele poderia entrar em conformidade. E assim fez sucessivamente, de modo criativo, até que, no final, ele desistiu e saiu do regime de justificação. A frase “não gosta de mentiras, então não é brasileiro” mostra bem que ele desloca a situação para um regime de deboche que sugere algo do tipo: “Eu sei que o acordo não é mais possível, que você não vai mesmo mais comprar o produto, então me resta ironizar como você se nega a isso”.

Diferentemente do regime de ironia ou mesmo deboche, a justificação é, antes de tudo, uma pragmática baseada numa “economia da grandeza”, ou seja, em uma distribuição desigual do valor dos objetos e das pessoas segundo um critério que os categoriza diferencialmente. Porém, longe de serem apenas referenciais normativos, as *cités* referem-se a mundos nos quais as entidades que são por elas categorizadas possuem um tamanho, isto é, são pequenos ou grandes. A justificação é, portanto, a dinâmica pela qual se define, se confirma, mas também se desafia e se contesta a grandeza de alguém ou de um objeto. Seu princípio de resolução é simples: quanto maior o nível de generalidade que se exprime ou se encarna em uma entidade, objeto ou pessoa, maior se é; quanto maior a capacidade de um ente particular exprimir um princípio valorativo geral, maior ele será do ponto de vista de uma determinada *cité*. Em outros termos, a justificação advém da capacidade dos atores de fazer de seu caso particular um caso geral, pois quanto mais geral, mais conforme a ideia do bem comum de uma determinada *cité*. Por isso, ser “grande” em um determinada *cité* implica em sacrificar sua grandeza, isto é, ser pequeno em uma outra.

## JUSTIFICAÇÃO PELO JEITINHO OU O JEITINHO COMO JUSTIFICAÇÃO

A sociologia da justificação de Boltanski e Thévenot tem como objeto central entender como os membros de uma sociedade constroem o acordo e, em caso de desacordo ou conflito, justificam sua posição. Trata-se de uma escolha teórica forte, pois uma parte significativa da regulação social dos conflitos (não violentos) em uma determinada formação social se faria nesta escala microsociológica das relações interpessoais. O modelo de ação desenvolvido coloca os atores em uma dinâmica de ajustamentos a partir de situações cotidianas, amparados tão somente por equipamentos mentais e objetos convencionais (DODIER, 1993). Não há, como na sociologia de Talcott Parsons ou na sociologia de Pierre Bourdieu, um modelo de normas incorporadas ou um princípio de dominação (à la violência simbólica) prévio que articula e impõe sobre os indivíduos os limites dos acordos e dos desacordos. Ou seja, não há uma “estrutura social” que predetermina através da interiorização de expectativas normativas ou um *habitus* quais as *cités* devem ser utilizadas em uma determinada situação conflitiva. Ao contrário, Boltanski e Thévenot supõem que as situações, com suas configurações específicas, e os atores, com suas capacidades e competências cognitivas particulares, possuem autonomia frente aos esquemas culturais e sociais pré-definidos. Por isso, o mundo é constituído e permeado por uma *indeterminação* que não apenas impossibilita que se prediga o curso de uma determinada situação, como também impede que se defina previamente “do que as pessoas são capazes” (BOLTANSKI, 1990). Ao invés de um princípio de *determinação inercial* ou uma lógica da reprodução que regularia as relações interpessoais e interobjetivas (LATOURET, 1996), Boltanski e Thévenot propõem um princípio dinâmico de *indeterminação relativa*, expresso, sobretudo, nas situações de disputa.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ora, se isso é verdade, podemos, ao menos em princípio, sustentar que nos Estados Unidos, Inglaterra e França, no Brasil como alhures, as *cités* podem ser as mesmas. Afinal, concepções do bem comum, o respeito à família, ao trabalho bem feito, ao valor econômico, à inspiração (que pode ser divina), à boa reputação e o civismo estão disseminados por toda parte. O debate comparativo, como em Lamont e Thévenot (2000), pode até ser uma tentativa de mensuração de qual seria o peso que cada *cité* teria em contextos nacionais distintos. Por exemplo, talvez DaMatta argumentasse que, no Brasil, a *cité* doméstica fosse hipertrofiada em detrimento da *cité* cívica, mas não há evidências nem de que haja uma *cité* tipicamente brasileira, ou mesmo

Mas a questão que gostaríamos de nos colocar agora é: como seria o modelo da economia das grandezas se lido pela perspectiva damattiana? Em que medida o modelo damattiano da navegação social pode auxiliar o modelo da justificação? Uma leitura superficial, da qual iremos logo nos distanciar, seria transpor mecanicamente o modelo da justificação de Boltanski e Thévenot para o registro analítico de Roberto DaMatta e encontrar, ao invés de uma economia da grandeza, uma economia da pequenez, ou melhor, da particularidade. Assim, enquanto para DaMatta o inglês “quem você pensa que é?” (“*who do you think you are?*”) exprimiria a incapacidade de um indivíduo de inserir-se numa determinada ordem de generalidade, o “sabe com quem está falando?” exprimiria um modelo em que a força da argumentação vem da particularidade (da não generalidade) de quem fala. Quer seja um traço cultural, um arquétipo da “brasilidade”, ou um atavismo colonial, o brasileiro hesitaria entre a particularidade da pessoa e a generalidade do indivíduo. Mas não se trata de discutir aqui a realidade ou pertinência sociológica da navegação social, mas de dizer que, ao colocar esta discussão do que seria um “modelo de sociabilidade” brasileiro dentro da perspectiva da justificação de Boltanski e Thévenot, pistas interessantes podem ser apontadas.

Um primeiro elemento interessante seria olhar o registro de ação categorizado por Roberto DaMatta como o “jeitinho” pela perspectiva pragmática que propõem Boltanski e Thévenot em sua sociologia da justificação. E logo lembrar que, a princípio e em qualquer lugar, as pessoas dispõem da competência ao julgamento, sendo a própria ideia de “navegação” uma possível sugestão ou referência à hiper-capacidade de que as pessoas dispõem de se conduzirem no mundo em que vivem. Ou seja, é razoável sustentar a hipótese de que os atores sociais são capazes e dotados de competências que os torna capazes de tramitar e navegar entre situações rotineiras e de disputa, sabendo adequar o seu comportamento ao registro situacional demandado. Em poucas palavras, o modelo da

uma *cité* brasileira (nosso exemplo do ambulante exemplifica isso). Vale lembrar, aliás, que o modelo de Boltanski e Thévenot é aberto, outras *cités* podem surgir, mas isso não muda nada com relação a realidade que a justificação se faz em referência a um quadro normativo geral, seja qual ele for. As economias da justificação valem. E, aqui, o problema de DaMatta seria o seu culturalismo latente, razão pela qual o modelo da justificação permite evitar certas armadilhas que podem sugerir conceitos culturalistas como “brasilidade”.

“navegação” sugere ou, antes, pressupõe uma competência pragmática dos atores sociais de saberem se conduzir no mundo em que vivem, transitando entre diferentes regimes e distintas gramáticas do justo.

Daí porque convém nos perguntar o seguinte: o que acontece se, ajudados pelo modelo da justificação de Boltanski e Thévenot, não vemos mais o “jeitinho” como um “traço” ou uma “particularidade” da “cultura” brasileira, mas uma competência mais ou menos partilhada pelas pessoas, cujo escopo seria garantir um comportamento adequado – isto é, para falar como Goffman, uma condução adequada nos “ritos de interação” (2011)?

O *jeitinho*, nesse caso, não seria mais uma deformação de relações impessoais em relações pessoais ou uma redução da generalidade à particularidade, mas poderia ser visto como uma ampliação das possibilidades de ação comumente limitadas pelo registro geral da ação impessoal – representada, de modo geral, pela norma e pela lei. Ele seria, assim, uma espécie de “criatividade do agir” (JOAS, 1999) que emerge das limitações produzidas pela “cegueira” da impessoalidade. Ou seja, o “jeitinho” representaria a possibilidade sempre existente de *relativização* e *ponderação* das normas, regras ou costumes mais ou menos institucionalizados que vigoram (ou deveriam vigorar) em uma determinada configuração situacional. Ele seria, assim como o define Livia Barbosa, “uma forma ‘especial’ de se resolver algum problema ou situação difícil ou proibida; ou alguma solução criativa para alguma emergência” (BARBOSA, 2006, p. 43). As situações que DaMatta descreve como resolvidas ou superadas pelo “jeitinho”, podem ser vistas, deste modo, menos como um *revelador* de traços pré-modernos de uma determinada estrutura social e mais como a *expressão* ou *realização prática* de uma competência social humana geral, qual seja, a de saber relativizar e ponderar a obrigatoriedade formal da aplicação de uma norma ou regra impessoal.

Por outro lado, o “jeitinho” também ajuda a perceber um primeiro ponto cego da teoria da justificação de Boltanski e Thévenot. Pois essa última, formulada dentro do contexto francês,<sup>3</sup> enfoca de modo excessivo as formas de acordo ou de resolução de conflitos que fazem apelo aos valores impessoais. A questão dos autores franceses é, inspirados

pelo modelo aristotélico acerca do que seja a justiça, mostrar que só há o justo quando é possível haver um consenso em torno de um valor mais geral e irreduzível ao interesse particular e privado das partes envolvidas na situação conflitiva. Ora, as resoluções pelo “jeitinho”, dessa perspectiva, permite colocar essa (pres)suposição à prova, pois nos faz perceber que há, sim, a possibilidade de acordos que se deem menos em razão da sua relação com um valor geral que transcende o autointeresse das partes e mais, devido a sua relação com as necessidades pragmáticas e contingenciais da situação e dos interesses particulares. O “jeitinho” abre, assim, a possibilidade de se pensar acordos que, mesmo sem o recurso à violência ou à generalidade de um “valor” maior, fazem apelo à particularidade de interesses ou a singularidade da situação – e isso, é claro, em detrimento da norma ou regra geral que, em tese, deveria regê-la.

Lido sob esse prisma, dar um “jeitinho” não é, portanto, o ato de burlar a lei ou a norma impessoal através de uma presença residual de um comportamento pré-moderno, mas alude à capacidade pragmática de que dispõem as pessoas de constranger as normas impessoais às necessidades particulares, emergenciais e contingenciais da ação ou da configuração situacional presente. O “jeitinho”, assim, deve ser visto como uma competência pragmática, relativamente partilhada pelas pessoas, de *relativização* e de *ponderação* das distorções naturais inerentes às normas ou leis impessoais, abarcando, assim, em si e em contrapartida, a consideração de fatores contingentes não contemplados ou previstos previamente. O “jeitinho” é, pois, a (re)introdução positiva da contingência, já que ela mesma, ao invés de ser aquilo contra o que os atores lutam, torna-se um recurso a mais (ou mesmo o recurso fundamental) utilizado para superar o conflito e o desacordo. O “jeitinho” pode ser definido, então, como o “jeito” pelo qual os atores fazem apelo à contingência e à particularidade para avaliar, ponderar e julgar a aplicabilidade concreta e real das normas impessoais.

Assim, se em um primeiro momento é possível dizer, com Boltanski e Thévenot, que o justo deve se assentar em um valor geral e impessoal, é possível, em um segundo momento, argumentar com DaMatta que a aplicabilidade das normas ou valores impessoais só devem ser autenticamente tratados como justos se, e somente se, são capazes de considerar a particularidade das situações a que as normas e valores se aplicam.

3 Ver Ricoeur (2005) e Boltanski e Chiapello (1999).

A particularidade e a contingência da situação, ao invés de opostos à generalidade e à formalidade das normas e regras, tornam-se aqui complementares – e mesmo a sua condição de possibilidade –, já que se impõem, na maior parte das vezes, como uma necessidade prática da aplicação “geral” do justo. O “jeitinho”, lido pelo modelo da justificação, deixa de ser visto como uma espécie de má-fé cultural e coletiva própria à “brasilidade”, e torna-se uma competência pragmática necessária, que, para a realização prática e efetiva do “senso de justiça” das pessoas, deve conduzir e guiar a boa aplicação das normas impessoais e abstratas.

UMA PRAGMÁTICA DA DOMINAÇÃO:  
DO “JEITINHO” PARA O “VOCÊ SABE COM QUEM ESTÁ FALANDO...?”

Acabamos de ver, em um primeiro momento, como uma leitura cruzada entre o modelo de Boltanski e Thévenot da justificação e o do “jeitinho” do DaMatta pode ajudar a perceber pontos cegos de ambas. De um lado, o modelo de Boltanski e Thévenot permite pensar uma pragmática das situações longe das hipóteses culturalistas sugeridas pelo modelo de DaMatta. De outro, o modelo damattiano do jeitinho ajuda a ir além da hipótese tratada no modelo da justificação dos autores franceses segundo a qual todo e qualquer acordo justo deve fazer referência a valores impessoais. Ao contrário, o modelo do jeitinho, lido sob uma perspectiva pragmática, permite chamar a atenção para o fato de que, por vezes, a particularidade e a própria contingência da situação podem ser mobilizadas com o objetivo de fazer do princípio de justiça da situação algo *efetivamente justo*. Imaginemos uma situação banal: uma pessoa chega à polícia federal para buscar o seu passaporte cinco minutos depois do horário do expediente. Ao ser avisada pelo funcionário público de que o expediente já havia sido encerrado, ela insiste e explica, com simpatia, todo o percurso que fora feito até chegar ali, fala da greve do ônibus e da doença de sua esposa. Explica a urgência de ter os passaportes, mostra a passagem da viagem que fará no final de semana. O funcionário pondera e, apesar dos cinco minutos, deixa a pessoa entrar. No caso, a particularidade da situação foi a justificativa do “jeitinho” para furar a generalidade da regra. E ainda assim pode-se dizer que se tratou de uma decisão justa.

Mas, além disso, há um outro elemento da teoria de Roberto DaMatta que ajuda a perceber um outro ponto cego do modelo da justificação de Boltanski e Thévenot. Esse elemento é levantado pela frase “você sabe com quem está falando?”. Segundo DaMatta, quando alguém a utiliza para dar cabo da situação conflitiva, a pessoa faz uso da força baseada na sua condição de *pessoa*, isto é, no conjunto de relações que a constituem como ser social. Nesse caso, de modo distinto ao “jeitinho”, que apela para um acordo de ordem privada e particular, o indivíduo estaria apelando para a sua posição de poder na escala social.

E a pergunta que nos colocamos é: em que medida a análise dessa situação permite ir além da suposição existente no modelo da justificação de Boltanski e Thévenot de que, em situações de conflito, as pessoas tentam convergir na direção de um acordo que, pautado por um valor irreduzível às partes, possa ser por ambas considerado legítimo, isto é, justo? Em outros termos, uma vez que abandonamos a hipótese cultural de DaMatta, em que a sua análise pode nos ajudar a reler o modelo da justificação?

Se é verdade que a frase “você sabe com quem está falando?”, tal como teorizada e descrita por DaMatta, faz apelo às situações em que os indivíduos se impõem não tanto pela justiça de sua argumentação, mas pela força “antipática” de sua condição ou posição, então temos aí uma situação nova, ou melhor, um conjunto de situações não contempladas pelo modelo da justificação de Boltanski e Thévenot. Pois, lida sob essa perspectiva, essa frase contemplaria as situações concretas, isto é, casos particulares do existente em que os indivíduos fazem uso direto e explícito da particularidade de sua posição (social) em detrimento da legitimidade (legal ou valorativa) de sua argumentação. Para brincar com a polarização ocorrida na década de 1980 na França entre Bourdieu e Boltanski, ou entre sociologia crítica e sociologia pragmática *da crítica* (BOLTANSKI, 2009), “você sabe...” permitiria a descrição pragmática das situações bourdieusianas.<sup>4</sup> E isso por qual razão?

Ora, se a frase “você sabe...” se refere, antes de tudo, às situações nas quais os indivíduos utilizam sua posição social como recurso para se imporem não pela justiça, mas pela força, ela permite, então, esboçar

4 Para mais detalhes, ver Boltanski (1990a) e Heinich (2007).

uma pragmática da dominação. Em outros termos, o “você sabe...” seria a expressão de situações em que a particularidade da posição social de um indivíduo se impõe à generalidade da norma ou lei que supostamente deveria reger a situação. Pensemos no exemplo utilizado por DaMatta, qual seja, a pessoa que chega “a um local para ser atendida por um servidor público [...]”. Se, valendo-se da prerrogativa de filho de juiz, ele utiliza a frase “você sabe com quem está falando?” para que o problema seja resolvido, ainda que isso implique na quebra com a normas ou lei vigente, isso se deve porque, para ele – o filho do juiz –, a desigualdade de posições (sociais) é tida como capaz de se sobrepor à igualdade de condições (legais). Pouco importa aqui se, em geral, as pessoas seguem – e devem seguir – uma determinada norma, costume ou convenção geral. A lógica da distinção (BOURDIEU, 1979) sustentada pela posição no espaço social do filho do juiz é tomada como capaz de se colocar acima da lógica da argumentação assentada em uma metafísica moral ou um valor geral e impessoal. Assim, se é verdade que o modelo da justificação ajuda a tirar a teoria damattiana de seu “culturalismo”, por outro lado, a teoria de DaMatta, se lida por uma perspectiva pragmática – ou como formalização de situações que ocorrem na vida cotidiana de todo e qualquer país ou sociedade moderna –, permite dar conta de situações que não são contempladas pelo modelo da justificação.

Ainda nesse ponto, a lógica do “você sabe” permite questionar uma das pressuposições “antropológicas” do modelo da justificação. A hipótese de Boltanski e Thévenot, influenciados pela etnometodologia de Garfinkel, é que, quando confrontados com um momento crítico – ou, nos termos de John Dewey, com uma *situação indeterminada* –, os indivíduos buscam convergir na direção de um acordo. Como mostramos acima, esse acordo, para ser justo, deve, segundo os autores, assentar-se em uma metafísica moral capaz de transcender o interesse imediato das partes. Com a lógica pragmática do “jeitinho”, por outro lado, mostramos como os acordos podem ser feitos no nível da particularidade e da singularidade, sem que sejam, por isso mesmo, tratados como “injustos”. Mas, a partir da lógica do “você sabe...”, é possível ir além, tornando possível o questionamento da ideia de que os atores, em meio às situações conflitivas, buscam convergir na direção do acordo. Pois quando um

filho de juiz busca “vencer” a disputa pela mera menção à sua posição social, seu objetivo não é mais convergir na direção de um acordo. Ao contrário, ele deseja impor sua vontade mesmo que a outra parte não entre em acordo. Nesse caso, ele não aspira que o outro concorde, que é justo ele fazer o que ele faz (furar a fila; ou ter o problema resolvido de modo mais célere que o de outros); de modo distinto, ele quer simplesmente se impor pela singularidade da posição.

Com isso, ele busca encerrar a disputa sem recorrer a um procedimento para tornar a relação ou a situação menos arbitrária. Ao invés do jeito “harmonioso” do “jeitinho”, ele aspira apenas que o outro se dobre à sua “antipatia”, calcando-se apenas na lógica da força conferida por sua posição social. Ou seja, quando o ator faz uso do “você sabe”, a arbitrariedade experimentada na relação não é combatida, mas enfatizada e intensificada ao menos por aquele que deseja se beneficiar da sua condição na situação. Ao usar o “você sabe...”, ele quer dizer: “Eu sei que, segundo as regras e normas, eu não deveria agir assim, mas como eu sou quem eu sou, você tem que aceitar essa situação desse modo...”. E pouco importa que o outro concorde ou não, importa apenas que ele aceite a situação de exceção por uma razão que se assenta única e exclusivamente na lógica força. Eis porque podemos falar em uma “pragmática da dominação”, isto é, a formalização e referência às situações nas quais a lógica da força se impõe sobre a lógica do justo.

E é essa pragmática da dominação que nos permite repensar a suposição de Boltanski e Thévenot de que, quando submetidos a um imperativo de justificação, os indivíduos tentam convergir na direção de um acordo. No caso do “você sabe...” não é o acordo geral que se busca, mas a imposição do particular que se impõe.

Por fim, um último elemento merece destaque para terminarmos com essa sessão a respeito da lógica da dominação. No caso do modelo da justificação de Boltanski e Thévenot, os autores estabelecem como hipótese que toda e qualquer *cit*é pressupõe um princípio de comum humanidade. Ou seja, eles desconsideram *a priori* situações em que seres humanos não são tratados como “pessoas” ou “gente”. Mas é bem verdade que, no caso da frase do “você sabe...” e considerando estudos feitos em determinados locais periféricos do Brasil, é possível pensar em situações nas quais o outro é excluído da comum humanidade.

Além disso, para além da existência passada do regime escravocrata no Brasil, é sempre possível pensar em situações nas quais comum humanidade não é garantida, não podendo ser vista como um pressuposto. Não por acaso, na literatura sociológica tupiniquim há vários textos que apontam para a existência entre, de um lado, os privilegiados ou os super-cidadãos e, de outro, os sub-cidadãos (NEVES, 1994). Essa existência, para retomar um clássico brasileiro, de um lado *casa-grande* e outro *senzala*, implica na recorrência de situações em que a luta pelo reconhecimento, justamente em razão da ausência de uma comum humanidade garantida, passa não apenas pela luta simbólica à la *Bourdieu* da Distinção (1981), mas adquire dimensões mais elementares, próximas ao que Boltanski (2009a, 2009b) descreve como *modelo de dominação simples*.

Nesse sentido, é possível supor a existência de situações em que certos indivíduos, para terem seus argumentos ouvidos em um horizonte de publicidade, precisam justificar a sua própria capacidade de se justificar, isto é, eles precisam “provar a sua condição de gente”. Afinal, quanto não é todo mundo que é gente, quando se obriga o outro de ter a necessidade de *comprovar* sua humanidade, torturar, matar, domesticar tornam-se aceitáveis. Caímos aqui no que Machado da Silva (2004) chama de situações ou conjunto de práticas regidas pela *sociabilidade violenta*, ou seja, situações nas quais a própria violência impõe-se como modelo de sociabilidade.

#### UMA LEITURA POLÍTICA DO MODELO: UMA SOCIEDADE FEITA DE JUSTIFICAÇÕES

Em *De la justification*, Boltanski e Thévenot são bem claros a esse respeito: a justificação é uma das modalidades da regulação social que intervém somente em momentos críticos. Por isso mesmo, ela é pouco frequente e sempre diz respeito a um problema determinado e à tentativa das pessoas de convergirem na direção de um acordo de forma não violenta. Afinal, as situações ordinárias não clamam por críticas ou justificações, em sua grande maioria, porque elas são claras, isto é, elas não são experimentadas pelos indivíduos como indeterminadas e como problemáticas. De modo geral, os indivíduos estão imersos em um *regime de rotina* (BOLTANSKI, 1990; CORCUFF, 1995) e tem suas ações guiadas pelos hábitos corporais e pelos dispositivos existentes no ambiente.

Críticas brotam somente quando atores se subtraem a uma *prova* num determinado mundo invocando a necessidade de realização ou aplicação do princípio que deveria reger a situação; ou então elas surgem quando tentam provocar uma *prova* de validade num outro mundo. Se um político invoca a legitimidade de ser eleito (*cité* cívica), qualquer um pode contestá-lo a partir da suspeita de favorecimento pessoal (*cité* doméstica) ou financeira (*cité* mercantil). Os conflitos ocorrem quando há uma incerteza, um problema. Basta haver uma indeterminação sobre a grandeza de tal entidade ou de tal pessoa, e pronto: eis que uma crítica ou justificação adentram no horizonte de possíveis das pessoas.

Mas será que não poderíamos pensar uma sociedade onde a prova de justificação não seria uma das múltiplas modalidades da regulação social, mas um de seus princípios fundamentais – ou mesmo o seu único princípio fundamental? Ou seja: podemos estabelecer como hipótese geral uma sociedade em que *toda a sua regulação social, e mesmo as mais elementares, se fizesse no nível das justificações interpessoais*. Mais que uma sociedade crítica (BOLTANSKI, op. cit.; BOLTANSKI; CLAVÉRIE, 2007), uma sociedade hipercrítica onde tudo deveria a todo momento ser criticado e justificado; uma sociedade em que não houvesse outro suporte além daqueles estabelecidos pelos acordos provisórios confeccionados no nível das relações interpessoais. Em suma, uma ordenação social em que tudo passasse pelo crivo da seguinte pergunta: “E aí, como a gente resolve”?

Podemos então imaginar um sistema onde a justificação não funcionaria somente nas margens, mas no centro da regulação da sociedade. No caso, teríamos um modelo de regulação política totalmente mediado e coordenado pela justificação. Embora ele pudesse coexistir junto a um modelo político clássico, utilizando os recursos legais, legislativos, institucionais, esse modelo de regulação teria como mecânica de fundo um modelo político em que a regulação da conflitualidade seria totalmente transferida para o nível das relações interpessoais. Ele seria sempre a resultante do que se daria e estabeleceria no nível das relações entre as pessoas. E a questão então que nos colocamos é a seguinte: quais seriam as implicações de tal modelo, no caso construído como tipo ideal, mas de olhos no Brasil?

Se a rigidez dos poderes institucionais fosse transferida para o contexto das relações ordinárias, haveria uma indeterminação e uma



incerteza permanentes. A incerteza não seria apenas um elemento latente nas situações rotineiras que, de modo pouco frequente, se revelaria nos momentos críticos, mas seria o próprio centro de regulação da vida social. E esse espaço de incerteza seria também um espaço de mobilidade. A incerteza, deste modo, não somente multiplicaria as provas de justificação como o faria com as possibilidades de circulação entre as *cités*, aumentando a eficácia da resolução.

Os atores sociais, por sua vez, se transformariam, mais do que nunca, em “empreendedores” no sentido de David Stark, isto é, eles definiriam as situações e os acordos menos pela busca de um ajustamento a uma metafísica moral ou um princípio ou critério de avaliação específico e mais pela capacidade de “manter múltiplos princípios de avaliação em jogo, explorando a resultante frictiva de suas relações” (STARK, 2009, p. 15). Ao invés de lutar contra a incerteza através da mobilização de princípios ou metafísicas morais, os indivíduos habitariam a própria incerteza, e nela navegariam. A competência pragmática fundamental aqui não seria auferida pelo senso de justiça, mas sim por um senso de dissonância, isto é, pela capacidade de lidar com a multiplicidade de critérios incomensuráveis em jogo.

Em termos macros sociais, teríamos então uma estrutura social em que os pequenos seriam sempre suscetíveis de crescer e ganhar na grandeza em uma *cité* que não fosse possível ganhar em outras. Da mesma forma, a justificação implicaria não somente uma situação de incerteza quanto uma cláusula de não fechamento ou fixação de atributos ou estados às entidades. Um novo jogo sempre seria possível: afinal, como no caso do empreendedor de Stark, a incerteza não é apenas parte do jogo, nele introduzida apenas contingencialmente, mas sua propriedade permanente; razão pela qual o que os atores precisam é justamente aprender a bem explorá-la.

Se os pequenos nesse mundo poderiam sempre crescer, os grandes poderiam ficar menores, mesmo que de forma parcial e superficial. A elite seria submetida ao mesmo princípio de indeterminação e incerteza, isto é, a sua posição nunca seria garantida. Mesmo que sua grandeza fosse 99% garantida, sempre haveria a possibilidade de dúvida, ou pior, de contestação: “você não vale nada”, “você é corrupto”, “você é um filinho de papai”... O imaginário popular das elites seria povoado

de figuras pequenas e, sobretudo, frágeis. A incerteza, assim, faria da esperança dos pequenos a inquietude dos grandes. Neste modelo, a elite seria inquieta, ela se preocuparia a todo momento com sua “autoestima”, tentando mobilizar objetos e símbolos que fossem capazes de garantir e manter a sua grandeza. E isso porque ela saberia, por outro lado, que ela poderia facilmente ser desestabilizada em qualquer prova de justificação.

Através disso, reencontraríamos a ideia de DaMatta de uma elite desconfiada do espaço público, mas com a obsessão de se afirmar como alguém acima dos outros. Teríamos uma classe média que buscaria obsessivamente por objetos simbólicos, desesperada por uma marca de grandeza capaz de limitar o risco de entrar numa prova e ver sua condição perdida. Afinal, a obsessão para defender uma fronteira seria diretamente proporcional à fragilidade situacional de sua demarcação: quanto mais frágil e sujeito ao imperativo de críticas e justificações, mais as posições sociais e suas respectivas grandezas precisariam ser recorrentemente justificadas.

Uma sociedade verdadeira democrática, enfim? Ao contrário, justamente porque a navegação social seria embasada nas provas de justificação é que se tentaria, a todo custo, evitar situações em que um equívoco poderia ocorrer ou em que a prova pudesse fazer uma reassimetrização das grandezas na situação. E aqui o “você sabe com quem está falando?” ganharia uma nova dimensão: ele passaria a denotar e expressar o próprio princípio de indeterminação que perpassa o modelo político da regulação pela justificação.

No caso do Brasil, poderíamos, portanto, sustentar a hipótese, de ordem analítica, de que existe algo deste tipo, ou seja, um modelo de regulação política que passa sempre pela justificação quotidiana. Não seria um jeitinho ao lado do sistema político, institucional, formal. Antes de ser um traço cultural exprimindo uma “brasilidade”, a navegação social seria um lugar privilegiado da regulação política, talvez até sua própria matriz. A justificação ordinária, a prova cotidiana da grandeza, seria, portanto, um lugar fundamental do político.

Assim, essa justificação ordinária poderia situar-se em um *continuum* entre dois polos. Em um lado dos polos, teríamos a navegação positiva, dada pela cordialidade e pela simpatia. Depararíamos-nos aqui com o regime de cordialidade, no sentido de uma sociabilidade ancorada

na busca de reconhecimento da singularidade, seja da situação ou das pessoas nela envolvidas. Nesse sentido, poderíamos falar de um modelo de sociabilidade embebido de uma espécie de *afeto comunicativo*, isto é, uma comunicação pautada por um pressuposto de abertura ao outro e de uma ética do cuidado. A gentileza, o *tato*, como também o jeito, seriam modalidades exemplares desse tipo de sociabilidade. Ainda aqui, esse último – o jeito – não teria tanto uma feição cultural, mas seria apenas uma característica, ou melhor, um conjunto de atributos e predicados próprios às situações em que a sociabilidade tem como modo de relação dominante a pessoalização num contexto permeado pela indeterminação.

Mas então, se a regulação pela navegação social seria este lugar central do político, também seria o lugar principal de exercício do poder e da dominação. Transferido ao nível das relações interpessoais, a regulação política seria de uma incrível eficácia. Permitiria, a partir de um princípio de não resolução e de flexibilidade a nível micro-sociológico, reproduzir as desigualdades ao nível macro-sociológico. Evitaria os riscos da politização “tradicional” pela fragmentação sem fim de problemas coletivos em buscas raramente sucedidas de soluções individuais.

De que adiantaria o direito de participar ao jogo da justificação se, apesar de uma irresolução marginal, sairia com regularidade estatística o resultado da reprodução social em larga escala? Para facilitar ainda este jogo arranjado e melhorar seu rendimento, tal sociedade seria rapidamente atraída pela outra polaridade do *continuum*, seu oposto, isto é, a violência. Sociabilidade violenta, como diria Machado, que no caso se caracterizaria pelo avesso de uma ética do cuidado. Entraríamos no que Jussara Freire chamou de “regime de desumanização” caracterizado por uma metafísica “orientadora de uma gramática de justificação pública, que busca extrair certos seres de uma humanidade comum” (FREIRE, 2010, p. 119-142). Ao invés de uma abertura ao outro, um fechamento em si; no lugar do tato, do cuidado, a brutalidade; no lugar da gentileza, a crueldade. Assim, ao invés de uma evitação do conflito aqui, teria-se no outro lado do *continuum* a sua intensificação, seu aprofundamento. Em tal matriz, determinadas categorias de “sujeitos” “perderiam” antes mesmo de serem admitidos nos espaços da regulação social ordinária.

Tal Estado deveria então lutar de forma feroz contra esta polaridade mórbida de desumanização, com políticas antiracistas sistemáticas, de

condenação radical dos linchamentos públicos, de desvalorização da “morte justa” do ladrão, de proibição efetiva da tortura, de destruição de todos os espaços e interstícios onde a condição de “gente” é degradada ou suscetível de ser. Porque a eficácia de um modelo de regulação política pela sociabilidade ordinária precisaria ainda – mais que nunca – de um quadro normativo garantindo a grandeza, não do princípio igualitário como ontologia ou metafísica, mas da regra da igualdade como condição prática de uma navegação social fluida.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOSA, Livia. *O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual do que os outros*. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2006.
- BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences: Trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990a.
- \_\_\_\_\_. De la critique. *Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard, 2009. (NRF Essais).
- BOLTANSKI, Luc; CLAVERIE, Elizabeth. Du monde social en tant que scène d'un procès. In: OFFENSTADT, N.; VAN DAMME, S. (Ed.). *Affaires, Scandales et Grandes causes*. Paris: Stock 2007. p 395-452.
- BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPPELLO, Éve. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Le sens commun, éd. de Minuit, 1979.
- CORCUFF, Philippe. *Les nouvelles sociologies*. Paris: Nathan Université, 1995.
- DA MATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DODIER, Nicolas. Les appuis conventionnels de l'action. *Éléments de pragmatique sociologique. Réseaux*, v. 11, n. 62, p. 63-85, 1993.
- FREIRE, Jussara. Agir no regime de desumanização: esboço de um modelo para análise da sociabilidade urbana na cidade do Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 10, p. 119-142, out./dez. 2010.
- GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Trad. Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEINICH, Nathalie. *Pourquoi Bourdieu*. Paris: Gallimard, 2007.

JOAS, Hans. Interacionismo simbólico. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999, p. 127-74.

LAMONT, Michèle; THÉVENOT, Laurent (Ed.). *Rethinking comparative cultural sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LATOURETTE, Bruno. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris: Le Seuil, 1996.

NEVES, Marcelo. Entre subintegração e sobreintegração: a cidadania inexistente. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro: IUPERJ, v. 37, n. 2. p. 253-276, 1994.

RICOEUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Point Essais, 2005.

STARK, David. *Economic Life*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

## Sobre os autores

ALEXANDRE WERNECK

Professor do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.  
E-mail: av.werneck@uol.com.br

BERNARD LAHIRE

Professor de sociologia na École Normale Supérieure de Lyon e Diretor da equipe, Dispositions, pouvoirs, cultures, socialisations do Centre Max-Weber (CNRS).

CLÁUDIO MARQUES MARTINS NOGUEIRA

Professor de Sociologia da Educação da Universidade Federal de Minas Gerais e pesquisador do Observatório Sociológico Família-escola (OSFE).  
E-mail: cmm@uol.com.br.

DIOGO SILVA CORRÊA

Doutor em sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pela École des Hautes Études en Sciences Sociales.  
E-mail: diogoscorrea@uol.com.br.

FRÉDÉRIC VANDENBERGHE

Professor de sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos na UERJ.  
E-mail: frederic@iesp.uerj.br.  
Site pessoal: <<http://frederic.iesp.uerj.br/>>.

JEAN-FRANÇOIS VÉRAN

Professor de antropologia no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.  
E-mail: jfveran@gmail.com.

LUC BOLTANSKI

Professor de sociologia na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

MARGARET S. ARCHER

Professora de sociologia na Universidade de Warwick.

