

**ORDEM SOCIAL E (IN)SEGURANÇA ONTOLÓGICA:
esboços de existencialismo sociológico em Peter Berger,
Anthony Giddens e Pierre Bourdieu**

***SOCIAL ORDER AND ONTOLOGICAL (IN)SECURITY:
sketches of sociological existentialism in Peter Berger,
Anthony Giddens and Pierre Bourdieu***

Gabriel Peters¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

As abordagens praxiológicas na teoria social convergem na tese de que a ordem societária não constitui um dado, mas um resultado contingente de condutas cognitivamente habilidosas levadas a cabo em uma multiplicidade de cenários. O acento sobre a contingência histórica da ordem social acarreta, no entanto, investigar por que os agentes investem, afinal, na inteligibilidade, na organização e na previsibilidade dos seus contextos societários. Cada um à sua maneira, Peter Berger, Anthony Giddens e Pierre Bourdieu desaguaram na visão de que esse investimento responde a um anseio por segurança ontológica (*latu sensu*), um anelo vital por uma experiência do mundo e da própria existência como dotados de ordem, justificação e sentido. Com base nesses autores, o presente artigo esquadrinha os mecanismos sociopsicológicos de produção da experiência da segurança ontológica, bem como as situações-limite ou “ameaças marginais” (Berger) que perturbam essa experiência, tais como o sonho, a psicose e a morte. O trabalho recupera, assim, dimensões relativamente pouco discutidas das obras destes discutidíssimos sociólogos, explorando a conexão entre seus retratos praxiológicos do mundo social, de um lado, e suas caracterizações “existenciais” do ser humano como um animal sedento de amparo e significação, de outro.

Palavras-chave: ordem social, segurança ontológica, Peter Berger, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu.

1 Gostaria de agradecer primeiramente a Artur Perrusi, Cynthia Hamlin e Frédéric Vandenberghe pelo convite generoso e lisonjeiro para contribuir para o presente dossiê. Também envio acenos gratos a Tâmara Oliveira, que fez comentários muito pertinentes a uma seção deste artigo, e a Luís de Gusmão, que compartilha comigo uma intensa admiração pela sabedoria despretensiosamente profunda de Peter Berger.

Abstract

The praxeological approaches in social theory converge on the thesis that social order is not a given, but a contingent result of cognitively skilled conducts undertaken in a multiplicity of scenarios. The emphasis on the historical contingency of social order involves, however, investigating why agents invest, after all, in the intelligibility, organization and predictability of their social contexts. Each in his own way, Peter Berger, Anthony Giddens and Pierre Bourdieu put forth the view that this investment stems from a longing for ontological security (*latu sensu*), a vital yearning for an experience of the world, and of one's own existence, as endowed with order, justification and meaning. Based on these authors, the present article scans the social-psychological mechanisms of production of the experience of ontological security, as well as the limit-situations or 'marginal threats' (Berger) which disturb this experience, such as dreams, psychosis and death. The paper recovers, thus, relatively ill-discussed dimensions of the works of these highly discussed sociologists, exploring the connection between their praxeological accounts of the social world, on the one hand, and their 'existential' characterizations of the human being as an animal thirsty for support and significance, on the other.

Keywords: social order, ontological security, Peter Berger, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu.

O *mysterium tremendum* da teoria social

Não é de espantar que você conheça a famosíssima afirmação de Aristóteles segundo a qual o conhecimento nasce do espanto (*thambos*), perplexidade ou fascinação diante de tal ou qual objeto. Se pudermos elencar formas específicas de assombro intelectual como critérios epistemológicos para demarcar áreas de inquérito, não teremos muita dificuldade em encontrar uma modalidade particular de fascínio na raiz da teoria social, qual seja, o espanto em face da existência de *ordem* no mundo societário². Enquanto os atores leigos, plenamente imersos que estão na condução relativamente ordenada e inteligível de seus assuntos diários, reservam seu estranhamento para as situações de perturbação ou fissura na organização e na previsibilidade das relações sociais, os teóricos sociais dão continuidade a uma venerável tradição filosófica de deslumbramento inquisitivo ante o que é normalmente vivido sob o signo do familiar, anódino e até mesmo trivial.

É claro que, mesmo se tomado como condição motivacional *sine qua non* para um engajamento intenso com a reflexão socioteórica, esse fascínio curioso diante do *datum* da ordem e da inteligibilidade no universo social assume múltiplos avatares, conectando-se a atitudes existenciais que vão do

2 Cf. Alexander, 1984, p. 7; 1987a, p. 13; 1987b, cap.1; Bourdieu, 1999, p. 7; Elias, 1997, p. 163-164; Parsons, 1949, p. 89-94; Simmel, 1983, p. 20.

amor ao horror, bem como a posturas ético-políticas que vão da celebração até a denúncia. O que uns vislumbram como milagre da convivência pacífica e ordenada entre indivíduos cujas pulsões inerentes poderiam muito bem mergulhar o ambiente coletivo no terror do caos e da violência, outros podem atacar qual artilosa condição em que fenômenos contingentes como assimetrias de poder, relações de subordinação e desigualdades na distribuição de recursos se reproduzem historicamente com a cumplicidade tácita e, a princípio, incompreensivelmente tranquila de todos os atores envolvidos, inclusive daqueles supostamente mais prejudicados por tal condição.

Seja como for, aplicado sobretudo a nossas sociedades modernas, congregações de massa e notavelmente “estendidas” (Giddens, 2001, p. 61) por largas faixas no tempo-espaço, o assombro que Talcott Parsons alcinhou de “problema da ordem” em seu volumoso *opus* de estreia ([1937] 1949, p. 89-94) pode ser expresso da seguinte forma: como é possível que agrupamentos extraordinariamente complexos, congregando milhares ou milhões de agentes individuais intencionais, não degenerem no caos puro e simples ou na “guerra de todos contra todos” imaginada por Hobbes, mas, ao contrário, engendrem configurações relacionais substancialmente ordenadas e duráveis? Formulado nesses termos, o problema da ordem demanda respostas que assumem uma modalidade de raciocínio *transcendental*, no sentido kantiano da expressão: tomando a existência de ordem como um dado empiricamente discernível, a teórica social se dedicará a encontrar, então, suas condições de possibilidade. E, com efeito, a caracterização mais sintética dessa problemática central da reflexão teórico-metodológica nas ciências sociais adveio da pena de Simmel sob a roupagem de uma paráfrase da célebre fórmula sobre a natureza que havia guiado Kant na sua *Crítica da razão pura*: “como a sociedade é possível?” (1983, p. 20).

A contingência da ordem social

O mestre do impressionismo sociológico também foi um dos primeiros a avançar uma *historicização* radical da ideia de ordem social que se tornaria central a diversas perspectivas teórico-metodológicas mais recentes, tais como a etnometodologia de Garfinkel (1967) ou a teoria da estruturação de Giddens (1979, 1993, 2003). Tal historicização atrela-se à tese de que a reprodução das propriedades mais estáveis dos sistemas sociais não é nunca um resultado mecânico, mas depende de capacidades criativas que os atores investem cronicamente na produção de suas condutas. Em outras palavras, a ordem social não é um dado, mas uma consecução

continuamente produzida e reproduzida, nos mais diversos cenários locais de ação e interação, por atores motivados e habilidosos.

Tal perspectiva sobre a natureza historicamente contingente da ordem social refletia-se na predileção de Simmel (1983) pelo conceito de “sociação” (*Vergesellschaftung*), que visava justamente prevenir as conotações de estase, fechamento e acabamento frequentemente associadas à ideia de “sociedade”, substituindo-as por uma ontologia radicalmente processual que sublinhava o fazer, desfazer e refazer contínuos das relações societárias. A recepção seletiva de Simmel pela sociologia estadunidense evidencia sua condição de patrono, *inter alios*, de microsociologias interpretativas como o interacionismo simbólico e a etnometodologia, as quais radicalizaram aquele programa de análise embutido na ideia de sociação e mostraram, com extraordinária minúcia, como as formas mais mundanas de ação e interação social situada derivam de procedimentos cognitivos e práticos complexos levados a cabo por atores sociais competentes (Peters, 2011a).

No entanto, já notou Randall Collins (1992, p. 95), uma das singularidades da ontologia social pressuposta por abordagens como a etnometodologia é um algo paradoxal acento simultâneo sobre a agência humana e sobre a reprodução societária. Por um lado, a perspectiva etnometodológica “celebra” a agência individual ao enfatizar a contingência radical da ordenação e da inteligibilidade das relações sociais, as quais têm de ser sempre conquistadas *ab novo* pelos atores em cada contexto interativo. Por outro lado, tais atores avultam em suas análises como sobremaneira “conservadores”, diligentemente dedicados a mobilizar seus recursos cognitivos e mesmo suas capacidades criativas na manutenção contínua de “ordem, lógica, significado, método etc.” (Garfinkel, 1988). No que toca ao tema dos motores subjetivos da agência humana, Garfinkel reagiu contra a concentração mais ou menos exclusiva do seu ex-professor, Parsons, sobre as disposições orientadoras que precediam a ação, em favor de um foco detalhado sobre ação como um desempenho cognitivo e prático qualificado (Cohen, 1996; Heritage, 1999). De modo articulado, o acento parsoniano sobre a dimensão motivacional ou volitiva da conduta individual em sociedade, dimensão corporificada em intenções, desejos e finalidades, foi deixado de lado por Garfinkel (1967) em prol de uma ênfase sobre sua dimensão *procedural* ou *recursiva*, isto é, sobre as habilidades cognitivas, práticas e expressivas que capacitavam o ator a intervir eficazmente sobre seus ambientes de atuação. Segundo as leituras críticas de Baert (1998, p. 88) e Giddens (1993, p. 46), o fundador da etnometodologia terminou por produzir um desequilíbrio inverso ao parsoniano no que toca à caracterização dos propulsores subjetivos da ação humana, esvaziando parcialmente a abordagem etnometodológica de seu poder explanatório ao negligenciar

o que poderíamos denominar – parafraseando o que Stuart Hall disse a respeito da identidade social³ – de problema *psíquico* da ordem: por que os atores investem sua “libido” na garantia da inteligibilidade, da organização e da previsibilidade relativas do mundo social?

O anseio existencial por segurança ontológica

Mantendo-se aferrado à posição etnometodológica no que diz respeito à contingência da ordem coletiva e sua dependência da aplicação recursiva das faculdades cognitivas e práticas de atores hábeis, Giddens recorreu ao auxílio de abordagens como a “psicologia do ego” de Erikson (1976) para explicar o investimento psíquico dos atores sobre a reprodução dos atributos ordenados da vida social, desembocando na tese de que aquele investimento responde a uma necessidade de *segurança ontológica*, a um ansioso impulso existencial de experienciar o mundo societário como relativamente seguro, confiável, previsível, inteligível etc. Ao contribuírem para organizar as relações sociais de uma maneira *rotinizada*, as “regras e recursos” partilhados, que capacitam o ator a intervir sobre seus cenários de experiência, também cumprem a função psicológica e existencial de propiciar a ele uma “confiança em que os mundos natural e social são o que parecem ser, incluindo os parâmetros existenciais básicos do *self* e da identidade social” (Giddens, 2003, p. 444). No cerne mesmo da teoria da estruturação de Giddens, assim como da caracterização histórico-sociológica da modernidade contemporânea que a ela se seguiu (Giddens, 2001 e 2002)⁴, está um conjunto de intuições antropológico-filosóficas concernentes às maneiras pelas quais as pessoas lidam com sua fragilidade existencial diante das *incertezas* e *riscos* inerentes à sua inserção no mundo, obedecendo a um impulso de vivenciar seus contextos de ação e experiência, tanto quanto possível, como seguros, inteligíveis e confiáveis (“confiança” e “risco” são, com efeito, noções estruturantes de seu diagnóstico da sociedade moderna tardia). Sendo psicologicamente instilado desde a mais tenra infância na relação com as figuras parentais, um “sistema de segurança básica” (Giddens, 2003, p. 66) inconsciente acompanha os agentes durante toda a vida, agentes os quais, na fase adulta, dependem da percepção de rotinas interativas e práticas para ancorar seu senso de confiança quanto ao caráter bem-fundado dos universos social e natural.

Para Giddens, portanto, tanto a aquisição de referenciais ontológicos

3 Cf. Hall, 2000, p. 112.

4 Ver ainda Parker, 2000, p. 54.

estáveis pela criança quanto sua manutenção pelo indivíduo adulto dependem de uma experiência que combina o contato com a materialidade dos objetos às rotinas de interação com outros. A crucialidade da rotinização do ambiente socioexperencial para a mitigação da insegurança ontológica teria sido demonstrada *a contrario*, de acordo com o sociólogo britânico, em “situações críticas”⁵, nas quais os alicerces que organizavam ordinariamente a ação e a interação cotidianas foram dissolvidos ou severamente enfraquecidos. Nos “experimentos de ruptura” conduzidos por Garfinkel (1963) e seus assistentes, por exemplo, as reações de perplexidade, espanto e indignação diante da desobediência a certas convenções rotineiras que pareceriam triviais e anódinas revelaram o quanto de tensão psíquica diante dos outros a rotinização da interação habitualmente apazigua. Percorrendo os escritos de Betelheim, Giddens também encontrou uma ilustração trágica da dependência intensa entre a continuidade do *self* e a atividade social rotineira nas brutais transformações de personalidade sofridas por prisioneiros lançados aos horrores e imprevisibilidades dos campos de concentração nazistas⁶.

As reflexões de Giddens sobre segurança ontológica vão ao encontro de outras perspectivas sociológicas em sua descoberta de que a ordem social pode funcionar como uma espécie de escudo existencial para proteger os atores da hiperansiedade ou, dito de modo mais dramático, dos horrores de sua condição. De maneira mais imaginativa e numa linguagem mais carregada de *pathos* do que aquela do teórico inglês, Peter Berger (1972, 1973, 1997, 2003) também se esforçou em mostrar que a estabilização relativa dos mundos socioculturais engendrados pelos seres humanos responde a um impulso antropológico universal (embora de intensidade obviamente variável segundo os indivíduos e as épocas), qual seja, o anelo vital por habitar um mundo dotado de ordem e sentido. Segundo um e outro, sem essa sensação mental quanto ao caráter bem fundado da realidade que vivenciam ingenuamente, a maior parte dos agentes seria lançada em uma espiral crescente de ansiedade, que poderia ir de um ligeiro desconforto ao extremo de uma desorientação aterrorizada:

Do outro lado do que poderiam parecer aspectos bem triviais da ação e do discurso cotidianos, o caos espreita. E esse caos não é só a desorganização, é a perda do sentido da realidade mesma das coisas e das outras pessoas (Giddens, 2002, p. 40).

5 Cf. Giddens, 1979, p. 123; Giddens, 2003, p. 70.

6 Cf. Giddens, 1979, p. 125-126; Giddens, 2003, p. 71-75.

[...] todo nomos é uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado, uma pequenina clareira de lucidez numa floresta informe, escura, sempre ominosa... um edifício levantado frente às poderosas e estranhas forças do caos (Berger, 2003, p. 36-37).

Finalmente, Pierre Bourdieu também merece ser adicionado a essa família de perspectivas, sobretudo por conta das reflexões antropológico-filosóficas que teceu em suas tardias *Meditações Pascalianas* (2001), nas quais ele defende que a perseguição de reconhecimento e valorização coletiva (“capital simbólico”) por parte dos agentes engajados nos jogos do mundo social é, em última instância, existencialmente motivada pela fuga ao encontro solitário com a própria contingência e finitude. Buscando recuperar dimensões pouco discutidas das *oeuvres* destes três discutidíssimos autores, o presente artigo explora a conexão entre as visões *praxiológicas* do mundo social tecidas por eles, de um lado, e suas caracterizações antropológico-filosóficas dos anseios e ansiedades que cercam a existência do ser humano como um animal sedento de ordem e sentido, de outro.

O criador cria a criatura que recria o criador que...

Uma maneira hiperdidática de principiar uma apresentação das teorias sociais de Berger, Giddens, Bourdieu e outros conhecidos artistas da síntese teórico-metodológica entre “agência” e “estrutura” é sublinhar que, cada um a seu modo, todos eles laboraram por demonstrar que a aparente “contradição entre as pessoas fazendo a história (sociedades, sistemas, estruturas etc.) e a história (sociedades, sistemas, estruturas etc.) fazendo as pessoas” (Bauman, 1989, p. 36) dissolve-se à luz de uma perspectiva que descubra a produção dos agentes pela sociedade e a produção da sociedade pelos agentes como duas facetas de um mesmo processo dialético⁷. Berger e Luckmann (1985) elaboram essa tese ao descreverem a história das sociedades humanas como uma trajetória triádica de *exteriorização*, *objetivação* e *interiorização*. Lançado em um meio material partilhado com outros, o ser humano mobiliza os poderes de seu corpo e de sua mente na moldagem e remoldagem histórica dos seus ambientes físicos e simbólicos circundantes. Com o correr do tempo e a cumulatividade desses esforços socioculturais moldadores, tais efusões ou *exteriorizações* da atividade corpórea e mental dos seres humanos sobre o mundo podem assumir um caráter *objetivado*, uma força e durabilidade tais que lhes dão a feição de uma facticidade

⁷ Cf. Peters, 2011b, p. 144.

externa, distinta e independente de seus criadores. Vindo a um mundo socialmente pré-estruturado, e perfazendo uma trajetória experiencial em um ambiente de exteriorizações objetivadas que derivam das práticas de seus antepassados e contemporâneos, cada indivíduo termina, por sua vez, por *interiorizar* as injunções restritivas e/ou capacitadoras da forma de vida social em que está imerso, a qual passa a colorir o próprio repertório subjetivo de motivações e competências que ele investe em suas intervenções ativas sobre o mundo. Essas intervenções são, elas mesmas, práticas de exteriorização; e daí recomeça o ciclo...

Embora Giddens e Bourdieu não tenham ido muito além de displicentes referências *en passant* a Berger e Luckmann, o fato é que a cerrada interdependência entre os momentos destacados na ontologia de *A construção social da realidade* (1985) pode ser facilmente traduzida nas linguagens analiticamente mais desdobradas e profundas da teoria da estruturação e da teoria da prática, ambas as quais ofereceram suas próprias versões da dialética histórica entre a “interiorização da exterioridade” via socialização e “exteriorização da interioridade” via práxis. Ao sublinhar incansavelmente o processo circular em que o mundo social constitui os atores que o reconstituem ao longo da história, Bourdieu⁸ buscou explicar causalmente o que abordagens fenomenológicas como as de Husserl e Schutz haviam descrito com enorme riqueza de detalhes, isto é, a experiência subjetiva que o ator tem de seu mundo da vida como um horizonte não problemático, natural, ordenado e imediatamente evidente de sua atuação. A “atitude natural” esquadrihada pelos fenomenólogos é uma atitude social, isto é, dotada de específicas condições sócio-históricas ou sociogenéticas de possibilidade que cabem, grosso modo, na ideia de “cumplicidade ontológica” (Bourdieu, 1988, p. 52) entre campo e *habitus*: o fato de que as estruturas sociais objetivas em que os agentes circulam são por eles percebidas e experimentadas segundo estruturas mentais de percepção e orientação prática moldadas pela experiência socializadora naquelas mesmas estruturas sociais objetivas. As disposições mentais e corporais que compõem uma “subjetividade socializada” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 126) ou *habitus* consistem na interiorização ou “sedimentação” das condições sócio-históricas de existência em que foram constituídas. Nesse sentido, quando recursivamente implementadas pelos agentes na produção das suas ações, as propensões práticas do *habitus* contribuem para reproduzir aquelas mesmas condições sócio-históricas. Essa contribuição dos agentes à reprodução sócio-histórica dos seus cenários estruturais de atuação e experiência é reforçada, ademais, pelo fato de que eles vivenciam

8 Cf. Bourdieu, 1983, p. 47; Bourdieu, 1990a, p. 149-152, e ainda Peters, 2013.

tais cenários segundo esquemas de percepção previamente ajustados a eles, o que faz com que aqueles cenários sejam tomados como a ordem natural e evidente das coisas.

As abordagens praxiológicas na teoria social revelam, portanto, que o caráter socialmente ordenado e inteligível das ações e relações humanas não é um dado natural que se impõe aos atores a partir do exterior, mas uma *consecução* ontologicamente contingente, ativamente instituída e reinstituída por agentes motivados e habilidosos em cada cenário novo de ação e interação. Não obstante, a eficácia e a continuidade das operações de objetivação, pelas quais o mundo social é historicamente reproduzido por agentes hábeis, são de tal monta que levam esses mesmos agentes a experimentar tacitamente os cenários que eles conjuntamente criam e recriam *qua* facticidades objetivas que se impõem a eles⁹.

Papéis atando microssituações a macroestruturas

Naturalmente, a possibilidade de que diversos membros de imensas configurações coletivas possam entrar em transações e relacionamentos relativamente ordenados e previsíveis depende significativamente de que o curso de suas biografias socialmente situadas possa inculcar neles uma expectativa razoável de que os outros se comportarão de modo inteligível, esperado e não ameaçador. Tais expectativas se atualizam em um repertório subjetivamente disponível de “definições de situação”, para utilizar o clássico conceito de William Thomas, as quais enquadram cada contexto novo de ação e interação em um *tipo* pré-conhecido e associado, de antemão, a receitas de comportamento cognitivamente inteligíveis e normativamente apropriadas. A possibilidade de adentrar novas situações experienciais, de posse de uma orientação cognitiva e prática que se provou confiável no passado, serve não apenas a um trânsito pragmaticamente eficaz no mundo social, como também a uma neutralização das ansiedades diante do que o ator espera fazer e vivenciar nos seus contextos sociobiográficos¹⁰.

A institucionalização de certas formas de conduta e relacionamento social, isto é, sua extensão e reprodução no seio das coordenadas espaço-temporais de uma dada formação social, depende do emprego, por parte dos atores envolvidos, de “esquemas de tipificação” (Schutz, 1979, p. 116) que especificam os modos socialmente apropriados de comportamento em tal ou qual situação. Como definida simbolicamente nos estoques de

9 Cf. Berger; Luckmann, 1985, p. 124.

10 Cf. Berger; Luckmann, 1985, p. 78, 81-82.

conhecimento que guiam as ações cotidianas, uma situação socialmente tipificada possui *papéis* cujas propriedades essenciais são postuladas *in abstracto*, independentemente de quaisquer indivíduos particulares, precisamente porque são esses que devem submeter-se a certas exigências mínimas infusas na tipificação que ocupam¹¹. Ainda em compasso com as ressonâncias provocadas pela metáfora teatral, o desempenho de um papel insere-se no roteiro ou *script* organizado pela definição intersubjetivamente partilhada de uma situação social (e.g. frequentar um restaurante), uma sequência antecipada e normativamente regulada de eventos (e.g. ocupar uma mesa vaga, fazer o pedido a um garçom, pagar a conta etc.).

A importância do enquadramento cognitivo e prático de cenários de ação e interação segundo papéis e situações socialmente tipificados, não apenas para a reprodução da ordem social, mas também para a manutenção de um senso de segurança ontológica entre os atores individuais, é particularmente pronunciada nas sociedades modernas, urbanizadas e de massa. O que Simmel (1950) alcunhou de “estilização dos comportamentos” no espaço citadino¹² pode ser lido, *inter alia*, como condição mesma de possibilidade de um compartilhamento psicologicamente tolerável de espaços por uma pletera grande de indivíduos. Para além da massa de anônimos, que simplesmente passam uns pelos outros na calçada ou partilham brevemente um espaço comum (como um vagão de metrô ou um elevador) em um estado de “indiferença civil” (Goffman, 1963, cap. 6), as interações reguladas por “expectativas de papel” (Parsons, 1991, p. 138) colocam em contato estranhos que engajam ali apenas partes ou fragmentos de suas personalidades. Do ponto de vista de *alter* quanto a mim, a neutralização de tantos impulsos, interesses, forças e capacidades, que fazem de mim um sujeito singular, reduz a complexidade de sua interação comigo e torna minha conduta mais previsível e menos ameaçadora. Do ponto de vista do ego em relação a *alter*, esse mesmo esforço de contenção na expressão de minha vida subjetiva pela estilização social do meu comportamento em público serve como um instrumento de preservação autocontrolada de minha privacidade e individualidade, sobretudo diante de tantas possibilidades de invasão e choque que a experiência em uma cidade, em princípio, acarreta cotidianamente.

Desfiliações e desajustes

O ajuste nômico entre a interioridade subjetiva do indivíduo

11 Cf. Turner, 2002, p. 551-554.

12 Para uma análise singularmente detalhada, ver Waizbord, 2000, p. 315-327.

socializado e a exterioridade objetiva de seu meio social não é, entretanto, nem eterno nem completo. Para começo de conversa, a socialização não consiste no implante de disposições socialmente partilhadas de pensamento, sentimento e ação sobre um material completamente passivo, mas se configura, desde o início, como uma interação na qual o indivíduo participa ativamente nos próprios processos pelos quais ele é modelado segundo o seu contexto societário, apropriando-se daquelas disposições de modo mais ou menos singular¹³. A modelação social da psique individual também não é total. Tanto Durkheim (1977) como Schutz (1967, 1979), ironicamente os respectivos campeões da representação do social como exterioridade objetiva e interioridade subjetiva, reconheceram com argúcia que a reprodução da sociedade dependia de *algum* grau de identidade ou sobreposição entre consciências individuais e a “consciência coletiva” (ou “reciprocidade de perspectivas”, no léxico schutziano), não de um engolfamento completo das primeiras pela segunda.

Ao mesmo tempo, tanto um como outro reconheceram que a tendência à crescente individualização da sociedade moderna pode esconder dos indivíduos o quanto a organização e a inteligibilidade de sua experiência íntima são penetradas pelo seu pertencimento social. O indivíduo não poderia narrar a si mesmo sua singularíssima história sem fazer uso de uma pletera de elementos consciente ou inconscientemente apropriados à coletividade: instrumentos linguísticos, referenciais de espaço e tempo, critérios de valor com base nos quais ele julga seus retrospectivos “erros”, “acertos”, “sucessos” ou “fracassos”, papéis sociais (como pai, marido ou escritor) que ele não vê como epidérmicos, mas como constituintes íntimos da sua autoidentidade essencial, e assim por diante. Essa penetração da psique individual pelas marcas da sociedade desafia as distinções analíticas com base nas quais localizamos diferentes aspectos da subjetividade humana, tais como cognição, moralidade, afetividade etc.

Na verdade, a problemática do ajuste entre o *nomos* objetivo exteriorizado nas práticas do mundo social, de um lado, e o *nomos* subjetivo interiorizado na personalidade do ator, de outro, exige uma atenção especialmente sensível aos entrelaçamentos entre instrumentos cognitivos de percepção do mundo, orientações normativas quanto a formas apropriadas de conduta e, por fim, economia psíquica dos afetos. É porque o senso subjetivo da presença de ordem e sentido nos mundos sociais em que se está lançado é inseparavelmente mental e corpóreo, cognitivo e afetivo, que a “desfiliação” (para utilizar a expressão diletta de Castel [2000]) do indivíduo em face de seu *milieu* societário não implica apenas (*sic*) o sofrimento psíquico oriundo

13 Cf. Giddens, 1979, p. 128.

da falta de laços socioafetivos (Honneth, 1992) ou a desintegração “anômica” dos instrumentos de autocontrole na expressão das paixões e impulsos (Durkheim, 2003), mas também, e inseparavelmente, o enfraquecimento ou perda dos próprios referenciais *cognitivos* que dão alguma solidez à sua experiência do real¹⁴.

Assim, o desabar dessas referências cognitivas, que conferiam um mínimo de segurança e estabilidade psíquica ao caminho prático e experiencial do indivíduo pelo mundo, não cobra o seu preço somente (*sic*, de novo) sob a forma de uma inabilidade nos âmbitos da interação com os outros ou da persecução de objetivos pragmáticos, na medida em que tais consequências são visceralmente combinadas a um terrível sentido de que o indivíduo está lançado em um palco de *ameaças* iminentes e incompreensíveis. Espero não soar como psicanalista de boteco se sublinhar que o pânico adulto, advindo de uma extrema desorientação cognitiva diante de um cenário de ação e experiência a que se está inevitavelmente exposto, não é assim tão diferente, em seus contornos fenomenológicos, do medo da escuridão entre as crianças (mais sobre isso abaixo). A aproximação é útil também para revelar o terror da desorientação radical como a contraparte do anseio humano por experimentar o mundo como ordenado e inteligível, um anseio que, segundo Berger, “parece ter a força de um instinto” (Berger, 2003, p. 35).

Trema e esquizofrenia: o escudo nosso de cada dia contra a psicose nos dai hoje

Os saberes explícitos e implícitos que os atores possuem quanto aos seus cenários de atuação não operam como processadores afetivamente neutros de informação, mas sim banhados em uma vivência global e difusa que engaja a subjetividade inteira do agente. Falar de um *senso* de segurança ontológica implica reportar-se a esse entroncamento entre o cognitivo e o afetivo, capturar uma postura existencial e um estado de espírito mais amplo que acompanham o conhecimento que o indivíduo mantém em relação aos padrões de organização e inteligibilidade próprios do contexto em que ele está imerso (Burton, 2008). Ao caracterizarem o mundo prático da vida cotidiana, em que o indivíduo passa a parte mais substancial de seu tempo e coexiste com a maioria de seus semelhantes, como a “realidade suprema” (*Paramount Reality*), os sociólogos de inspiração fenomenológica quiseram ressaltar que essa esfera de experiência constitui o referencial primeiro com

14 Cf. Berger, 2003, p. 34; Giddens, 2002, p. 40.

base no qual o mesmo indivíduo distingue entre o que é mais e o que é menos real¹⁵. A existência objetiva desse mundo partilhado com outros não é, na maior parte dos casos, reclamada conscientemente, mas simplesmente pressuposta como absolutamente evidente. Como viu Wittgenstein (1969, p. 18), não se trata de um mundo cuja existência sustentamos por termos sido convencidos de sua realidade, mas de um mundo cuja existência, tida como dada, nos fornece o parâmetro mesmo com base no qual decidimos entre o que é verdadeiro e o que é falso.

A experiência da realidade suprema do mundo da vida cotidiana é pontilhada, entretanto, por incursões em domínios fronteiriços da vivência prática do universo social ordinário, isto é, em outras esferas vivenciais para as quais o sujeito emigra momentaneamente e que adquirem a atmosfera de realidade apenas enquanto dura a permanência do indivíduo nelas: uma trama romanesca na qual a leitora se perde, esquecendo quaisquer preocupações relativas ao mundo real do seu trabalho ou das suas relações familiares; um sonho intensamente vivenciado e apenas revelado como tal após o despertar; um cálculo complexo que leva um matemático apaixonado pelo seu ofício a esquecer-se de si e do mundo. Embora todas essas experiências marquem um escape momentâneo dos contornos da realidade suprema devido à entrada em outros mundos experienciais, as vivências nesses “subuniversos” (na expressão de William James) obviamente diferem entre si em uma série de aspectos. Há, por exemplo, um *continuum* de graus distintos de emigração em relação à realidade suprema da vida cotidiana que vai desde o escape total próprio do sonho, passa pela imersão consciente no mundo fantasioso de uma peça teatral, até chegar às pequenas irrupções do cômico na experiência ordinária (Berger, 1997).

Segundo Peter Berger, o caráter de “escudo” ou “casulo” existencial protetor que a ordem social adquire para o animal humano pode ser mais agudamente vislumbrado nas situações de significativa perturbação da distinção entre a experiência na realidade suprema e as vivências alternativas em relação a essa realidade¹⁶. Por exemplo, filósofos cétricos de todas as eras já sublinharam que, no mais das vezes, não experimentamos nossos sonhos como tais, mas sim com o mesmo assentimento ingênuo que conferimos às nossas experiências na “verdadeira realidade”. É somente com o despertar que podemos retrospectivamente compreender o sonho recém-vivenciado como uma fantasia privada. A pergunta que os cétricos extraem dessa transição, largamente explorada em filmes de ficção científica como *A origem*, é: se fomos capazes de adquirir consciência de que estávamos imersos em uma

15 Cf. Schutz, 1967, p. 231.

16 Cf. Berger, 1972, p. 164-165; Berger, 2003, p. 35-36.

fantasia onírica apenas *a posteriori*, o que nos garante que não continuamos sonhando agora, nesse exato momento?¹⁷. Há uma diferença crucial entre acalantar tais dúvidas céticas em um plano estritamente intelectual e *vivê-las efetivamente* na nossa experiência do mundo¹⁸. Esta pode ser a diferença mesma que separa o filósofo cético do psicótico.

Trazendo os instrumentos da inteligência fenomenológica para o âmbito de investigação das doenças mentais, mas sem romantizar indevidamente a condição esquizofrênica, o jovem Ronald Laing (1974) reconheceu que certas formas de esquizofrenia tinham uma espécie de componente filosófico vivido, com a “insegurança ontológica” de determinados pacientes derivando justamente do fato de que levavam *visceralmente* a sério, em sua existência cotidiana e trato com os outros, algumas dúvidas céticas que os filósofos se acostumaram a colocar tranquilamente em seus gabinetes: em que medida a existência dos objetos materiais e de outras pessoas depende da representação que faço deles em minha mente? Como posso estar seguro de conhecer os conteúdos das mentes de outros indivíduos? Que garantia tenho da existência do meu próprio corpo?

Por sua natureza mesma, o estranhamento radical diante de um mundo até então experimentado como familiar e compreensível desafia uma descrição linguística facilmente inteligível ou a capacidade de identificação empática por parte daqueles que não o vivem ou viveram. É muito frequente que esta aura subjetiva de estranhamento radical e perplexidade ansiosa diante do mundo constitua os estágios preliminares do mergulho na experiência esquizofrênica. Para tentar comunicar algo dessa vivência pré-psicótica, o psiquiatra Klaus Conrad recolheu uma expressão que membros do universo teatral alemão utilizam para designar a ansiedade sentida pelos atores momentos antes de entrar em cena: o *Trema*. Nas palavras do poeta Giorgio de Chirico, a experiência do *Trema* consiste na transfiguração do mundo vivido em “um vasto museu de estranheza” (Sass, 1992, p. 43). Conforme os pacientes se afastam subjetivamente dos esquemas cognitivos socialmente partilhados que davam inteligibilidade e coerência à sua experiência do mundo, eles são destituídos, pelo menos parcialmente, dos próprios instrumentos linguísticos pelos quais poderiam explicar a outros ou a si mesmos as dimensões de realidade e significado que agora percebem, as quais são tão inefáveis quanto o são intensamente vividas – enquanto o indivíduo que passa pelo *Trema* é muitas vezes forçado à repetição vaga e exasperada de que “as coisas estão estranhas” ou de que “tudo está diferente”.

Em uma importante vertente de interpretação da trajetória de

17Cf. Merleau-Ponty, 1971, p. 18 e Morley, 2003.

18 Cf. Giddens, 2002, p. 41.

quadros esquizofrênicos (Sass, 1992) é a experiência insuportavelmente tensa e exaltada de ser assoberbado por um estranhamento radical do mundo o que pode levar à construção de visões delirantes sobre a realidade, como se o sujeito fosse forçado a tecer alguma teoria explanatória que desse sentido à sua experiência, apaziguando assim a sensação de não compreender algo que, apesar disso, o assalta existencialmente de modo inescapável¹⁹. As orientações práticas e os instrumentos cognitivos que nos capacitam a operar nos cenários familiares e inteligíveis da vida cotidiana preenchem lacunas em nosso saber que desencadeariam imensa ansiedade caso não estivéssemos ancorados naquelas orientações e instrumentos. É através destes últimos que lidamos com fragmentos de objetos percebidos como se fossem percepções totais, interpretamos de antemão o significado conclusivo de ações apenas iniciadas, inferimos intenções a partir de pedaços de comportamento externo, reconstruímos o rumo de uma conversa baseados em uns poucos enunciados ouvidos etc. Como bem viu Schutz (1979, p. 80-81 e 87-95), basta nos transportamos para uma cultura estrangeira para sermos lembrados das vastas áreas de incerteza potencial que os acordos intersubjetivos de conhecimento e ação vigentes pelem em neutralizar tão bem quanto possível. O *Trema* arrasta o indivíduo para fora dos quadros familiares de significado e inteligibilidade que lhe permitiriam transitar em seu mundo experiencial com uma dose relativa de conforto e segurança. Em vez disso, ele circula com uma atenção hipervigilante em meio a cenários, pessoas e objetos que lhe parecem singularmente estranhos e incompreensíveis. Não surpreende que alguma concepção do mundo que subsuma essa diversidade de lacunas ameaçadoras em sua captação do real apareça como parcialmente estabilizadora de seu humor ansioso, pelo menos como justificativa reflexiva de seu estado de espírito. E, com efeito, alguns indivíduos se mostram notavelmente engenhosos não apenas na feitura de seu retrato particularíssimo da realidade, mas na interpretação dos eventos mais diversos e aparentemente casuais em termos daquele retrato. Diversamente das alucinações, que envolvem uma alteração direta na experiência sensorial, as *ilusões*, no sentido psiquiátrico técnico, não se baseiam em anormalidades nas faculdades de percepção do espaço, do tempo e da constituição material dos objetos e das pessoas, mas nas *interpretações* dos significados e conexões significativas entre os conteúdos sensorialmente percebidos. As manifestações de esquizofrenia paranoide e os delírios de autorreferência se prestam particularmente bem a esse *modus cognoscendi* capaz de interpretar ocorrências contingentes e aparentemente irrelevantes à luz de uma teoria internamente coerente: se dois passageiros cruzam as

19 Cf. Jaspers, 1979, p. 121.

pernas um após o outro em um vagão de metrô, é porque estão tramando, em código, algo contra o indivíduo; se as pessoas parecem se comportar de modo artificial, como se estivessem em um filme, é porque, de fato, estão simulando seu comportamento como parte da conspiração contra o sujeito etc.

Experiências psicóticas como o delírio paranoide podem ser vistas como sonhos dos quais os indivíduos não conseguem acordar. A contraparte da definição freudiana do sonho como “psicose normal”, dotada de “todos os absurdos, delírios e ilusões de uma psicose” (Freud, 1975, p. 199), consiste, nesse sentido, em uma fenomenologia da psicose como *intrusão das províncias privadas do sonho e da imaginação no próprio domínio experiencial público da vida cotidiana*. Quanto mais coesas são as representações do real compartilhadas em tal ou qual cenário sócio-histórico, mais essa intrusão socialmente inapropriada de significados e representações privadas não será coletivamente percebida como experiência desviante guiada por uma “visão alternativa do mundo”, mas como simples perda de contato com a realidade em si – ou seja, psicose.

Ocupar-se antes de morrer

Pascal dedicou parte de seus imortais *Pensamentos* à análise de como os seres humanos evadem-se de pensar solitariamente sobre sua própria condição miserável através do mergulho, compartilhado com vários cúmplices, no domínio da “*diversão*” ou “*divertimento*” (*divertissement*):

Nada é mais insuportável ao homem do que ficar em absoluto repouso, sem paixões, sem negócios, sem divertimento, sem aplicação. Sente então sua inaniidade, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. [...] ...[a] infelicidade natural de nossa condição débil e mortal... [é] tão miserável que nada nos pode consolar quando refletimos a fundo sobre ela. [...] ...os homens que sentem naturalmente a sua condição evitam acima de tudo o repouso e procuram por todos os meios os motivos de preocupação (Pascal, 2003, p. 94-95 e 97).

Vê-se que Heidegger e Sartre não foram os primeiros a explorar certos estados de humor como fontes de *insights* sobre o “ser-no-mundo” humano. Depois de Pascal, tanto Schopenhauer quanto Nietzsche também emprestariam ao tédio uma espécie de dignidade filosófica ao concebê-lo como desagradável intuição da vacuidade de nossa condição. E o psicanalista Sándor Ferenczi se inscreveu nessa linhagem intelectual ao

cunhar sua categoria diagnóstica de “neurose de domingo”, em referência ao dia da semana em que os sentimentos de vazio e depressão tornavam-se mais intensos entre os seus pacientes. Mas nos centremos sobre o que Pascal diz sobre a finitude ou, mais especificamente, sobre nossa tendência à fuga ao encontro aberto e plenamente consciente com nossa mortalidade inescapável e inescapavelmente solitária.

Todos os investimentos de tempo, energia, recursos e competências que caracterizam o movimento da vida social em seus mais diversos cenários ou “jogos” só fazem sentido contra o pano de fundo da transitoriedade da existência, do que Victor Frankl (1967) chamou de “pressão da finitude”. Schutz reconheceu esse ponto quando fez remontar os mais variados sistemas socioculturais de “relevância”, isto é, as questões e assuntos que propõem nossas práticas porque *importam* para nós (Sayer, 2011), a uma intuição última que chamou de “ansiedade fundamental”, o senso simultaneamente perturbador e motivador de que nosso tempo no mundo é escasso, de que é melhor ocupar-se, pois o tic-tac da morte está tocando²⁰. Para Bourdieu, o interesse existencial ou “*illusio*” que anima as intervenções práticas sobre o mundo social é o que infunde à existência uma *raison d’être* coletivamente sancionada, com uma *finalidade* que atesta, para os outros e para si, por que tal ou qual indivíduo deve viver ainda que seu *fim* inescapável seja a morte²¹.

No entanto, como o supradito Pascal, Bourdieu também veio a sustentar que “fazemos tudo” para suprimir a consciência de nossa finitude, “atirando-nos ao divertimento ou buscando refúgio na sociedade” como resposta, mas também fuga, à nossa intuição do fato de que “a única coisa certa na vida” é que “morreremos sozinhos” (Bourdieu, 2001, p. 239; Peters, 2012). Assim, o desempenho cotidiano de papéis sociais não responde apenas

20 “[...] o sistema inteiro de relevâncias que nos governa no seio da atitude natural está fundado sobre a experiência básica de cada um de nós: eu sei que morrerei e tenho medo de morrer. A essa experiência básica sugerimos chamar de ansiedade fundamental. É a antecipação primordial da qual todas as outras se originam. Da ansiedade fundamental derivam os vários sistemas inter-relacionados de esperanças e medos, vontades e satisfações, chances e riscos que incitam o homem na atitude natural a buscar o controle sobre o mundo, a ensaiar projetos e a realizá-los” (Schutz, 1967, p. 228).

21 “[...] pode-se estabelecer um vínculo necessário entre três fatos antropológicos indiscutíveis e indissociáveis: o homem é e sabe que é mortal, a ideia de que vai morrer lhe é insuportável ou impossível e, condenado à morte, fim (no sentido de termo) que não pode ser tomado como fim (no sentido de meta) [...] o homem é um ser sem razão de ser, tomado pela necessidade de justificação, de legitimação, de reconhecimento. Ora, como sugere Pascal, nessa busca de justificativas para existir, o que ele chama ‘o mundo’ ou ‘a sociedade’ é a única instância capaz de fazer concorrência ao recurso a Deus” (Bourdieu, 2001, p. 293).

a um anseio por tornar a própria existência justificada pelo engajamento em ocupações, mas opera, ademais, como um mecanismo sociopsicológico de distração confortadora ou neutralização da angústia diante da morte. À sua maneira, e segundo seu vocabulário pessoalíssimo, Heidegger também sublinhou que o domínio público e impessoal em que se desenrolam as práticas cotidianas postula a existência da morte como um acontecimento objetivo (“morre-se”), em vez de um evento essencial e insubstituivelmente individual:

[...] o próprio da cotidianidade é o impessoal, constituído na interpretação pública expressa na falação. Este deve, portanto, revelar de que modo a presença cotidiana interpreta para si o seu ser-para-a-morte. [...] Como o impessoal se relaciona na compreensão com essa possibilidade mais própria, irremissível e insuperável da presença? [...] O teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que vem sempre ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. [...] Como tal, ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. [...] A fala pronunciada ou, no mais das vezes, ‘fugidia’ sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte. A análise desse ‘morre-se’ impessoal desvela...o modo do ser-para-a-morte cotidiano. Numa tal fala, ele é compreendido como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar mas que, numa primeira aproximação, para si mesmo, ainda-não é simplesmente dado, não constituindo, portanto, uma ameaça. O ‘morre-se’ divulga a opinião de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal. [...]...morre-se’ porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o ninguém. [...] O impessoal...incentiva a tentação de encobrir o ser-para-a-morte mais próprio. Escapar da morte, encobrindo-a, domina, com... teimosia, a cotidianidade [...] (Heidegger, 2006, p. 328-329, grifos do autor).

A aparente contradição entre as considerações de Schutz (“a consciência da morte motiva os indivíduos a agir”) e as de Heidegger (“o engajamento nas condutas sociais cotidianas encobre a consciência da própria morte”) deve ser vista como um paradoxo incrustado no próprio domínio da psicologia humana. Os seres humanos desenvolvem estruturas socioculturais voltadas ao manejo e à neutralização da consciência de sua finitude, mas tal consciência não é exatamente aniquilada e sim “colocada entre parênteses” na maior parte dos momentos em que estamos engajados nos afazeres e experiências da vida cotidiana. É *precisamente* porque a ansiedade diante da própria morte é fundamental que ela não permanece

continuamente no centro da nossa consciência, mas opera como um pano de fundo que nos alerta difusamente quanto à finitude de nosso tempo e de nossos recursos, emprestando às nossas ações um senso de relativa pressão e urgência. No mesmo passo em que uma noção algo ansiosa da própria finitude se imiscui implicitamente como força motivadora nos atos de grande parte dos seres humanos, uma consciência *demasiado aguda e contínua* da mortalidade terminaria, por outro lado, por perturbar severamente o funcionamento mental e prático do indivíduo, ao lançá-lo em um grau de ansiedade que é mais paralisante do que motivador ou corroer qualquer senso de significado que ele vinha emprestando à sua vida²².

O pensamento filosófico ocidental sempre foi enamorado do ensinamento socrático-platônico de que a filosofia é um aprendizado preparatório para a morte, ensinamento eloquentemente apresentado no *Fédon* (2003). É sintomático que esta visão, segundo a qual “filosofar é aprender a morrer” (Montaigne), tenha brotado da pena do mesmo autor que tanto insistiu na diferença entre o rigor da *episteme* filosófica e os preconceitos irrefletidos da opinião (*doxa*) corrente²³. As estruturas que envolvem a existência social cotidiana parecem estar radicadas na premissa de que refletir longamente sobre o morrer só valeria a pena se *impedisse* de morrer - o que, de certa forma, as reflexões que desembocam em crenças quanto à própria imortalidade buscam fazer ao seu modo, pois é o próprio Sócrates quem diz: “sem a convicção de que vou me encontrar primeiramente junto de outros deuses, sábios e bons, e depois de homens mortos que valem mais do que os daqui, eu cometeria um grande erro não me irritando com a morte” (Platão, 2003, p. 25). Ora, do ponto de vista da opinião corrente (que não deixa de ser filosoficamente sagaz à sua maneira), a obsessão com a própria morte, embora não impeça de morrer, pode muito bem “impedir” de viver - ao menos, de viver tal como o concebe a *doxa* cotidiana, isto é, de *ocupar-se* com projetos, tarefas, trabalhos, obrigações, funções, missões e assim por diante. Ao criar uma ordem de atividade significativa, que interpela os atores a dela participarem com os seus investimentos de tempo, energia

22 Para um desenvolvimento sistemático deste tema, ver *A negação da morte* (2010), de Ernest Becker, e *Mortality, immortality and other life strategies* (1992), de Zygmunt Bauman. Ambas as obras oferecem não tanto uma interpretação sociológica dos atos, rituais e estratégias coletivas em torno do morrer, mas tentativas mais ambiciosas de tecer uma explicação “tanatológica” de setores da vida social aparentemente desconectados da lida com a morte, isto é, de mostrar a influência consciente ou inconsciente que o senso humano da própria finitude exerce na emergência e na operação das mais diversas instituições, crenças e atos socioculturais.

23 Cf. Platão, 2003, p. 28.

e habilidades, o mundo social não apenas oferece a tais atores um senso de que sua existência é *justificada*²⁴ como neutraliza, pelo menos parcialmente, a consciência da aniquilação que inevitavelmente o espera.

As rotinas da vida societária fornecem um abrigo mundano aos agentes ao enraizá-los em um mundo de sentidos e respostas já estabelecidos, protegendo tais indivíduos do confronto direto e solitário com a *Angst* metafísica, em particular no que toca à sua condição inescapável de “ser-para-a-morte” (Heidegger) ou “cadáver adiado” (Pessoa). Por vezes, é claro, a situação-limite entre as situações-limite irrompe sem aviso prévio na vida social cotidiana, revelando a falibilidade ou, mais ainda, a precariedade ontológica última de todas aquelas estruturas que o mundo social havia provido para garantir alguma segurança, tranquilidade e previsibilidade aos seus membros. Um acidente ou doença mata uma pessoa conhecida e, de repente, o sujeito é como que chacoalhado pela lembrança daquilo que supostamente já sabia em algum nível de (semi)consciência: o que aconteceu com o outro pode acontecer com ele a qualquer momento, e *vai* certamente ocorrer a ele em *algum* momento. Se tudo correr bem, no entanto, após algum tempo de *meditatio mortis* depressiva ou aterrorizada, os assuntos da vida cotidiana lhe emprestarão a sanidade de volta:

Suponhamos um homem que desperte de noite, de um desses pesadelos em que se perde todo senso de identidade e localização. [...] A pessoa jaz na cama numa espécie de paralisia metafísica [...] Durante alguns momentos de consciência dolorosamente clara, pode quase sentir o cheiro da lenta aproximação da morte e, com ela, do nada. E então estende a mão para pegar um cigarro e... ‘volta à realidade’. A pessoa se lembra de seu nome, endereço e ocupação, bem como dos planos para o dia seguinte. Caminha pela casa, cheia de provas do passado e da presente identidade. Escuta os ruídos da cidade. Talvez desperte a mulher e as crianças, reconfortando-se com seus irritados protestos. Logo acha graça da tolice... e volta a dormir resolvido a sonhar com a próxima promoção [...] As paredes da sociedade são uma autêntica aldeia Potemkin levantada diante do abismo do ser; têm a função de proteger-nos do terror, de organizar para nós um cosmo de significado dentro do qual nossa vida tenha sentido (Berger, 1972, p. 164-165).

A criança a sós com a noite

O anseio existencial humano por experimentar seus ambientes de ação e experiência como confiáveis e seguros manifesta-se desde a mais

24 Cf. Bourdieu, 1988, p. 56-58.

tenra infância na relação com as figuras parentais. As interações com os agentes primários de socialização dão início ao cultivo de um senso de que a realidade dos objetos, das pessoas e de si próprio está solidamente fundada. Combinando as investigações de Piaget acerca da descoberta infantil da “constância dos objetos” àquelas de Erikson sobre o florescimento da crença de que as ausências das figuras parentais são provisórias e não impedirão o seu retorno, Morley (2003) mostrou que ambos são partes de um processo global e difuso, inseparavelmente cognitivo e emocional, de aquisição de confiança na facticidade e continuidade, organização e previsibilidade, inteligibilidade e acessibilidade do mundo.

Piaget investigou circunstanciadamente o estágio de desenvolvimento cognitivo em que a criança, lá por volta da compleição do primeiro semestre de vida, dá todos os indícios comportamentais de crer que os objetos materiais que a circundam continuam a existir quando retirados do seu campo de atenção. Complementarmente, Erikson e Winnicott postularam que um dos principais desafios na caminhada desenvolvimental do bebê é a aquisição da crença de que suas figuras parentais continuam a subsistir quando estão ausentes e, portanto, da expectativa afetivamente carregada de que elas retornarão à sua esfera de experiência²⁵. O laço cognitivo e emocional com a mãe e/ou o pai (como papéis sociais – não necessariamente os pais biológicos, não necessariamente um casal heterossexual etc.) é gradativamente tecido em experiências intensas e com instrumentos comunicativos pré-verbais como o sorriso e o choro.

A maleabilidade cognitiva que possibilitará à criança o aprendizado de um imenso conjunto de possibilidades de orientação intelectual e prática nas suas relações com o mundo cobra seu preço existencial sob a forma de uma experiência (gradualmente mitigada, porém durável) de extrema desorientação, complementada por sua extraordinária vulnerabilidade física e emocional. É por isso que Peter Berger vê no gesto da mãe que consola e apazigua o choro aterrorizado de seu bebê uma espécie de cena originária dos esforços humanos de construção social e simbólica da ordem:

Uma criancinha acorda dentro da noite, talvez de um mau sonho, e se acha cercada pela escuridão, sozinha, assaltada por ameaças indescritíveis. Em tal momento, os contornos da realidade em que confiava estão obscurecidos ou invisíveis, e no terror do caos que começa, a criança grita por sua mãe. Dificilmente se exageraria em dizer que, neste momento, a mãe está sendo invocada como suma sacerdotisa da ordem protetora. É ela (e em muitos casos somente ela) que tem o poder de banir o caos e restaurar a forma benigna do

25 Cf. Giddens, 2002, p. 42.

mundo. E, é claro, qualquer boa mãe fará exatamente isto. Ela pegará a criança, a embalará no gesto atemporal da Magna Mater que se tornou nossa Madonna. Talvez ela acenda a luz que circundará o cenário com um brilho quente de luz tranquilizadora. Ela falará e cantará para o filhinho e o conteúdo desta comunicação será invariavelmente o mesmo – “não fique com medo – tudo está em ordem – tudo está certo”. Se tudo correr bem, a criança se tranquilizará, readquirirá confiança na realidade e nesta confiança voltará a adormecer (Berger, 1973, p. 76-77).

Considerando o caráter difuso e global do terror da criança diante das ameaças que a realidade parece lhe impor, as quais são sentidas de modo ao mesmo tempo confuso e extraordinariamente intenso, Berger sustenta que a oferta de conforto, proteção e segurança que a mãe dá em resposta ao seu choro angustiado é sentida pelo bebê de modo igualmente difuso e global: “*Tudo está em ordem, tudo está certo*’ – está é a fórmula básica da confiança da mãe e do pai. [...] A fórmula poderia... ser traduzida numa afirmação de alcance cósmico: – ‘Tenha confiança no ser’” (Berger, 1973, p. 78). Os retornos contínuos das figuras parentais protetoras instilam e reforçam essa confiança na ordem e inteligibilidade do real, bem como na disposição afetuosa dos principais personagens na existência social da criança, disposições sem as quais o desenrolar mesmo da formação da personalidade seria impedido ou severamente prejudicado.

Naturalmente, é apenas num momento mais tardio da socialização que a criança poderá adquirir um conhecimento propriamente conceitual da morte, o que não a impede, é claro, de experimentar confusamente toda espécie de temores. Se, por um lado, a capacidade de sentir medo deriva de uma programação orgânica nas crianças, assim como nos demais animais, a maior especificidade dos ajustes instintivos ao ambiente entre os últimos opera *ab initio* para circunscrever seu mundo experiencial àquilo a que podem reagir: “Os animais... vivem em... um fragmento de realidade, dentro de um programa neuroquímico que os mantêm andando atrás de seu focinho e isola tudo o mais” (Becker, 2010, p. 74). Em comparação, a plasticidade fenotípica que facultará à criança uma multiplicidade de socializações possíveis cobra seu preço sob a forma de uma desorganização muito maior nas suas relações cognitivas, práticas e emocionais com o mundo, que apenas muito lentamente deixa de ser experimentado como um fluxo caótico de vivências incompreensíveis para aparecer como um contexto ordenado de entidades conhecidas e inteligíveis. Assim como o aparato instintivo do animal permitiu a este sobreviver em um pedaço relativamente manejável da realidade, a programação sociocultural interiorizada pela criança também

permitirá a ela circunscrever sua atenção a um domínio específico da realidade no qual ela se sente mais segura e confortável.

Ressignificando conceitos psicanalíticos em termos existenciais, Becker postula que o elemento de *repressão* envolvido no processo socializador se dirige precisamente a esse estado, vivenciado pela criança, de extraordinária confusão e temor diante de um mundo vasto e plural que ela não compreende ou controla²⁶. O processo de socialização da personalidade segundo certas formas de agir, pensar, sentir e perceber o mundo pode ser lido, nessa chave, precisamente como o fornecimento daquela estabilidade comportamental e “circunscrição” da realidade que animais com uma programação instintiva mais especializada apresentam desde muito mais cedo. A ausência de abalos significativos na imersão cognitiva, prática e experiencial do indivíduo no seu mundo da vida levaria, no limite, a um esquecimento total daquela experiência desarmada diante do *mysterium tremendum* da existência que o sujeito teve quando criança, substituída por uma identificação tácita de seu pequeno fragmento humanamente construído de realidade experiencial como a realidade *tout court*. Como Berger enfatiza reiteradamente, no entanto, o indivíduo imerso em um universo sociocultural tem de continuar lidando com as intimações de outras realidades – por exemplo, quando tem de explicar a si próprio as criações estranhas que sua mente lhe oferece sob a forma de sonhos ou quando tem de processar a informação de que vive em um planeta entre bilhões em um espaço cuja vastidão o ameaça, no mínimo, com a insignificância.

Nada além de um papel? Bourdieu e a reinvenção sociológica do existencialismo

Em “O espelho: esboço de uma teoria da alma humana” – um conto de Machado de Assis cuja densidade filosófica já se anuncia (conquanto não sem típica ironia) no seu subtítulo –, lemos a respeito de um personagem que descobre, diante de um espelho, que sua imagem ali só aparecia de modo preciso e integral quando ele estava vestindo sua farda de alferes da guarda nacional. Despido do insigne uniforme, seu correlato especular não chegava a desaparecer, mas o sujeito deparava-se perplexamente com um reflexo “disperso, esgaçado, mutilado...” (Assis, 2007, p. 161). Sem que precisemos adentrar a selva de controvérsias interpretativas a respeito das intenções expressivas ou visões filosóficas subjacentes à narrativa machadiana, é legítimo seguir Antônio Cândido (1995, p. 29) e tomar a cena cômico-

26 Cf. Becker, 2010, p. 76-80.

fantástica descrita por Machado como formulação alegórica de uma verdade sociopsicológica, qual seja, o fato de que muitas vezes não vivenciamos os nossos papéis e posições sociais como simples carapaças exteriores às nossas “verdadeiras” identidades, mas sim como constituintes íntimos e indispensáveis do nosso ser.

No rastro da sapiente metáfora da “sutura” utilizada por Stuart Hall (2003, p. 112), e parafraseando a famosa sentença de morte ao ser humano bradada por Nietzsche diante do sonho da emergência do *Übermensch*, poderíamos afirmar que o papel social é uma espécie de *corda atada* entre o indivíduo e a sociedade, entre a ação situada e a estrutura mais ampla que a cerca. A análise dos desempenhos de papéis revela-os como performances cognitivas qualificadas que são tornadas possíveis graças a um aprendizado socializante de competências procedimentais (Cohen, 1996; Heritage, 1999). Uma investigação aprofundada sobre como os atores encarnam seus papéis ou identidades sociais também exige, no entanto, um foco sobre os mecanismos “libidinais” envolvidos no fenômeno: por que os agentes investem, por vezes tão intensamente, seu tempo, seus recursos, sua libido nas “posições de sujeito” que lhes são imputadas ou oferecidas em seus contextos societários de experiência? Se uma concepção mais objetivista da relação entre indivíduos empíricos e papéis sociais pode satisfazer-se com a referência à “interpelação” (Althusser) do sujeito pela ordem social, o mergulho mais aprofundado na “sutura” entre o ator e sua identidade societária demanda a abertura das caixas pretas do processo psíquico de *identificação* que liga um e outra.

Bourdieu busca explicar esse processo de identificação por meio da tese de que o investimento existencial em papéis e identidades, funções ou missões socialmente reconhecidas resulta da persistente “busca de sentido” (Frankl, 1992) tão característica do *anthropos*. Tal como Weber, o “existencialista” *avant la lettre* (Aron, 2000, p. 448) das maduras meditações tolstoianas inclusas em sua célebre palestra sobre *a ciência como vocação*²⁷, Bourdieu também viria a extrair tardiamente de sua longa carreira de estudos histórico-sociológicos um punhado de *Meditações* (desta feita) *Pascalianas* sobre “o sentido da existência” (Bourdieu, 2001, p. 253) como necessidade e desafio existencial colocado aos seres humanos. Em vez de enveredar, entretanto, por uma análise sociológica das cosmovisões religiosas de diferentes sociedades, como havia feito Weber em sua vasta obra, ele prefere recorrer ao postulado durkheimiano de que “a sociedade é Deus” (Bourdieu, 2001, p. 300), e busca mostrar a própria vida social como uma vasta máquina de produção e distribuição (escassa e desigual)

27 Cf. Weber, 1982, p. 166 e 169-170.

de justificações e razões para existir. Tais justificações e razões existem sob a forma dos certificados sócio-simbólicos de identidade social por meio dos quais indivíduos biológicos são imbuídos de *funções* ou *missões* coletivas. Como um ser internamente habitado por uma necessidade de justificação e submetido a uma “dependência universal do juízo dos outros” (Bourdieu, 2000, p. 100), o agente humano só pode cultivar o sentimento íntimo de estar “justificado em existir como existe” (Bourdieu 2001, p. 290) caso a legitimidade de sua existência seja asseverada por um veredito social:

Votado à morte, esse fim que não pode ser encarado como fim, o homem é um ser sem razão de ser. É a sociedade, e apenas ela, que dispensa, em diferentes graus, as justificações e as razões de existir; é ela que, produzindo os negócios ou posições que se dizem ‘importantes’, produz os atos e os agentes que se julgam ‘importantes’, para si mesmos e para os outros, personagens objetiva e subjetivamente assegurados de seu valor e assim subtraídos à indiferença e à insignificância. [...] De fato, sem chegar a dizer, como Durkheim, que ‘a sociedade é Deus’, eu diria: Deus não é nada mais que a sociedade. O que e espera de Deus nunca se obtém senão na sociedade, que tem o poder de consagrar, de subtrair à fatuidade, à contingência, ao absurdo (Bourdieu, 1988, p. 56 e 58).

Fatuidade, contingência, absurdo – estes são acordes linguísticos tipicamente sartrianos. Grosso modo, Sartre apresentou o ser humano como angustiado ou “nauseado” por um nada que inapelavelmente o habita, a contingência radical de uma criatura obrigada a inventar-se a si própria livremente e sem qualquer apoio no próprio mundo ou em uma entidade transcendente: “o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem” (Sartre, 1978, p. 10). O postulado existencialista seminal segundo o qual “a existência precede a essência” (Sartre, 1978, p. 5) atesta a negação da ideia de uma essência humana (por definição) fixa e derradeira que apenas se atualizaria em existentes humanos particulares, bem como sua substituição pela tese de que os seres humanos são aquilo que fazem de si próprios livremente, embora nos marcos de uma “situação”. Como Heidegger, Sartre se entregava ao hábito de explorar fenomenologicamente certos *humores* como fontes de *insights* sobre o ser no mundo humano. Caminhando por essa senda, ele reatualizou a análise kierkegaardiana da angústia como “vertigem da liberdade”, modo de experiência através do qual o ser humano intui sua incontornável condição de inventor de si próprio. Segundo Sartre, sentindo-se oprimido pela responsabilidade da autocriação entre tantas possibilidades contingentes, o ser humano pode ser tentado a evadir-se de tal responsabilidade através

da *má-fé* (Sartre 1997, p. 92): o procedimento autoenganoso de conceber a si próprio e comportar-se como *coisa* ou ser *em-si*. Sartre, que costumava escrever em cafés, precisou apenas levantar a cabeça para encontrar um exemplo que se tornaria famoso:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápido demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato... Sua mímica e sua voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas (Sartre 1997, p. 106).

Embora evitando o elemento de avaliação moral implicado na discussão sartriana sobre a má-fé, Bourdieu certamente se aproveita de sua descrição fenomenológica para conceber a encarnação de um papel social ou institucional como uma tentativa de passar, não tanto de nada a coisa, mas de um ser *contingente* (mais um indivíduo biológico “votado à morte”) a um ser socialmente justificado como *necessário* (um agente imbuído de missão coletiva). Assumir uma identidade socialmente reconhecida e, portanto, infusa com um certo volume de “capital simbólico”, significa ser subtraído à fatuidade e à contingência do anonimato, à solidão de um encontro com a própria contingência (ou com o próprio “nada”). Se o ser humano está “condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros” (Bourdieu, 2001, p. 202), o sentimento mais íntimo de que a própria existência não é absurda e insignificante, mas justificada e imbuída de sentido, necessita de um certificado de aprovação social. A herança sartriana em Bourdieu é denunciada nos momentos em que ele descreve esse investimento nos jogos de um campo (*illusio*) como, em última instância, uma ilusão, ou ainda as “funções sociais” que os indivíduos encaram e levam a cabo com enorme zelo como, em última instância, “ficções sociais” (Bourdieu, 1990c, p. 195). Com efeito, o elemento de “má-fé” implicado nas identificações psíquicas e performances práticas envolvidas na ocupação de posições sociais pode ser tido como uma versão da *naturalização* ideológica a que Bourdieu deu o nome de violência simbólica (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 136): a espúria representação, percepção ou experiência de condições sócio-históricas contingentes e arbitrárias de existência como naturais, evidentes e necessárias.

A caracterização das inquietações que propõem as práticas humanas no mundo social em termos de uma fuga à contingência e de uma busca de justificação socialmente reconhecida da própria existência

não deve, entretanto, segundo Bourdieu, dar ensejo à sugestão de que elas são conscientemente concebidas como tais na cabeça dos agentes. Tal caracterização oferece uma forma discursiva ao que constitui, antes de tudo, uma empreitada prática e uma vivência na carne, uma busca tão intensa quanto difusamente vivida de “justificação para uma existência particular, singular” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 290). A ênfase sobre o caráter predominantemente tácito, pré-reflexivo e não discursivo dos motores subjetivos da conduta humana, em Bourdieu, está intimamente articulada à ideia de que tais motores se configuram, ao longo de experiências condicionantes socialmente situadas, em *disposições* relativamente *duráveis* de conduta – mesmo nos domínios mais íntimos da subjetividade, nos quais Sartre julgou não viger a causalidade.

Segundo Sartre (1997, p. 106-107), o garçom de café age livremente *como se fosse* determinado por sua identidade social de garçom, sendo, nesse sentido, “determinado” apenas na medida em que determina a si próprio, em uma tentativa de negação livre de sua liberdade pela representação teatralizada de seu papel. Segundo Bourdieu, por outro lado, a conduta do garçom não se explica a partir de uma sucessão de decisões livres e descontínuas entre si, mas pela “presentificação” (Heidegger) de um passado incorporado que esposa não apenas uma história pessoal de socialização como atualiza, através dessa última, uma história institucional²⁸. Isto não significa que Bourdieu queira reduzir o garçom de café a um autômato. A história institucional e socializante encarnada em seu corpo o imbuíu de motivações e competências que o *capacitam* a desempenhar proficientemente, e com certa dose de inventividade, sua função de garçom de café. Mas, se o garçom de Sartre é determinado a ser garçom apenas na medida em que determina a si próprio, o garçom de Bourdieu é capaz de determinar a si próprio apenas porque é determinado. É sua socialização posicionada no seio de estruturas objetivas que configura sua subjetividade para agir competentemente segundo as injunções e constrangimentos daquelas. A performance prática do papel de “garçom de café” não é incompatível com a espontaneidade, mas fundada sobre uma espontaneidade socialmente inculcada ao longo de trajetória posicionada em um espaço objetivo de relações²⁹.

28 Cf. Bourdieu, 2001, p. 187-188.

29 Supondo-se que o papel social de garçom esteja situado nas escalas mais subordinadas do espaço social moderno, isto é, aquelas menos dotadas de capital econômico e cultural, qual é a contribuição de suas práticas para a reprodução de sua condição subordinada? Sartre possivelmente enfatizaria a mistura de facticidade e transcendência de modo a defender que eles são “metade vítimas, metade cúmplices, como todo mundo” (a frase que Simone de Beauvoir escolheu para epígrafe ao segundo volume de *O segundo sexo* [1980]). Bourdieu, por

Com efeito, mesmo acatando com ressalvas o vocabulário sartriano a respeito do elemento de má-fé e autoengano³⁰ envolvido na participação nos jogos do mundo social, o sociólogo francês insiste na irre realidade de se compreender o comportamento do garçom em termos individualistas, deixando-se de lado que a ilusão da *illusio* ganha sua força pelo suporte de mecanismos simbólicos e institucionais coletivos. A aparente “coisificação” de si, por assim dizer, sobrevive com base na reificação do mundo social, na experiência intersubjetivamente partilhada de seu modo de organização como conforme à ordem e à natureza das coisas. Esse arranjo “institucionalmente organizado e garantido” (Bourdieu, 1990b, p. 112) faz com que os sentidos e valorações que as condutas dos atores reproduzem não sejam vividos como contingentes construções e reconstruções práticas, mas como atualizações de realidades objetivas, de sentidos e valorações presentes no próprio mundo.

Para os agentes socialmente imbuídos de funções ou missões simbolicamente valorizadas e expressas através de toda a sorte de emblemas objetivados (e.g. diplomas acadêmicos, posses materiais) e incorporados (conhecimentos e habilidades, modos de falar, andar, gesticular etc.), a naturalização “dóxic a” dos seus papéis sociais e de toda a engrenagem institucional que os sustenta opera como uma fonte de “teodiceia societária” ou, na expressão de Raymond Aron, “sociodiceia”. Em vez de enxergar seu desempenho de papel, seu modo socialmente treinado de ser-no-mundo, como uma performance ontologicamente contingente, levada a cabo com outros indivíduos também expostos à morte e ao absurdo, os agentes socialmente estimados baseiam-se na “cumplicidade ontológica” entre seu sentido subjetivo do jogo e a reprodução objetiva deste para vivenciarem a si próprios e ao próprio jogo como *necessários*.

Isto não significa, entretanto, que as funções de “teodiceia” desempenhadas pelas esferas de atividade no mundo social estejam abertas a todos. Muito pelo contrário. Juntando a *Weltanschauung* agonística e conflitual das suas influências marxistas ao postulado estruturalista segundo o qual a identidade só pode ser definida de modo diferencial e distintivo, Bourdieu não se cansou de sublinhar que a busca de capital simbólico se processa em jogos de soma-zero nos quais a conquista de uns implica necessariamente a derrota de outros (Bourdieu, 1988, p. 56-58; Peters, 2012). Os mecanismos de naturalização ideológica de uma estrutura de relações objetivas entre indivíduos diferencialmente posicionados, ao definirem as posições mais e

outro lado, poderia destacar que eles são plenamente vítimas e cúmplices – mas que são cúmplices apenas porque são vítimas, isto é, porque sua socialização segundo injunções objetivas do espaço social é o que os levou a modos de agir que colaboram, ainda que inconscientemente, com sua própria subordinação.

30 Cf. Bourdieu, 1990, p. 188.

menos valiosas de modo inerentemente opositivo e relacional, se estendem ao valor como ao desvalor social, à significância como à insignificância. Ao serem atribuídas aos indivíduos, classificações sócio-simbólicas como rico e pobre, branco e negro, homem e mulher ou culto e ignorante³¹ produzem poderosos efeitos *performativos* sobre suas condutas e experiências, efeitos cotidianamente reforçados por seus ambientes sociais sob a forma da experiência de “portas” abertas ou fechadas, privilégios ou privações, vantagens ou desvantagens, acessos ou proibições de acesso a determinados bens, práticas e cenários coletivos.

A exposição prolongada às condições sócio-históricas de existência em que os agentes se veem imersos contribui para inculcar-lhes as disposições subjetivas de um *habitus* tacitamente ajustado às demandas da posição que ocupam no seio daquelas condições. Nesse sentido, os rótulos sociossimbólicos que materializam o juízo dos outros dão ensejo a uma plethora de reiterados tratamentos sociais ordinários que operam performativamente como uma “profecia autorrealizadora” (Merton, 1968, p. 479), transformando aquelas classificações exteriores em autotransformações tacitamente vividas e sustentadas. As expectativas e anseios subjetivos são gradual e inconscientemente calibrados segundo um senso prático que intui probabilidades e chances objetivas de ganho. O juízo alheio torna-se autojuízo. As identidades e diferenças coletivamente instituídas passam a moldar as propensões mentais e corporais dos agentes de modo tal que vêm a “provar” sua validade para classificadores e classificados. Os rótulos produzem performativamente os tipos de atores que nomeiam³².

31 A ideia segundo a qual a identidade social é constituída de modo não apenas relacional, mas agonístico, implicando uma assimetria de poder e uma hierarquia de valor entre os elementos identitariamente contrapostos, é central nas abordagens socioteóricas mais influenciadas pelo pós-estruturalismo de estirpe derridiana (Derrida, 1971, p. cap. 10; Butler, 2003; Woodward, 2000). O hipertextualismo característico de tais abordagens difere significativamente, no entanto, dos esforços bourdieusianos de análise da dialética entre o social e o simbólico, entre o “texto” e aquele “fora do texto” cuja existência foi famosamente negada por Derrida (sobre a diferença entre praxiologia e textualismo, ver Reckwitz, 2002; Peters, 2012; Kogler, 1992).

32 O grau em que os subordinados são cúmplices da sua própria dominação sócio-simbólica constitui, no entanto, uma das questões mais controversas nos debates acerca da obra de Bourdieu (2007, p. 350-370), que tem sido comumente criticado por negligenciar ou tornar inexplicáveis as diversas práticas ocasionais ou mesmo diárias de oposição e resistência levadas a cabo pelos dominados (Cf. Sayer, 2005, p. 31; Swartz, 2004, p. 174; Lovell, 2007, p. 85; Peters, 2011c, p. 76-78; 2013, p. 61-62).

Conclusão inconclusiva

O presente artigo buscou mostrar que a ontologia praxiológica desenhada, em diferentes versões, por Peter Berger, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens levou cada um deles à descoberta de que a produção e a reprodução habilidosas da ordem e da inteligibilidade no mundo societário respondem a uma necessidade existencial de segurança e sentido. Mas a leitora terá razão em asseverar que apenas uma parte da história foi contada no texto que tem em mãos. Sublinhar que os seres humanos são sobremaneira vulneráveis a perturbações no seu senso existencial de que o mundo em que estão lançados é relativamente seguro, previsível, confiável e inteligível não é um procedimento incorreto, mas incompleto. E quanto às experimentações com o novo que caracterizam empreendimentos inovadores nas mais diversas esferas da ação humana (da arte à ciência, da tecnologia à política)? E quanto à experiência da rotina como fonte de tédio e opressão? E quanto à busca sistemática e apaixonada da novidade, acompanhada pelo cortejo consciente do risco? Mergulhar nessas outras dimensões do que torna humanos os humanos não significa abandonar tudo o que foi dito, ao longo desse texto, acerca de nossos anseios existenciais por segurança ontológica, sentido e justificação, mas sim introduzir a necessária nuance e complexidade no retrato, sempre incompleto e afeito a aperfeiçoamentos, da nossa ambígua e complicadíssima condição. A tarefa terá de ser adiada, no entanto, para outro momento.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. Social-structural analysis: some notes on its history and prospects. **The Sociological Quartely**, n. 25, 1984, p. 5-26. Disponível em: <http://ccs.research.yale.edu/alexander/articles/1984/Social-Structural_Analysis_History_Prospets.pdf>. Acesso em: 20 set. 2013.
- _____. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 2, n. 4, 1987a. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/267/199>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- _____. **Twenty Lectures: sociological theory since the World War II**. New York: Columbia, 1987b.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Trad. Sérgio Barth. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ASSIS, Machado de. O espelho: esboço de uma nova teoria da alma humana. In: GLEDSON, John. (org.). **50 contos de Machado de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 154-162.

- BAERT, Patrick. **Social theory in the twentieth century**. New York: New York University Press, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. Hermeneutics and modern social theory. In: HELD, David; THOMPSON, John. (org.). **Social theory of modern societies**: Anthony Giddens and his critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. **Mortality, immortality and other life strategies**. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo - 2**. A experiência vivida. Trad. Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. 4. ed. São Paulo: Record, 2010.
- BERGER, Peter. **Perspectivas sociológicas**. Trad. Donaldson M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. **Um rumor de anjos**. Trad. Waldemar Boff. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. **Redeeming laughter**: the comic dimension of human experience. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- _____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 2003.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. Org. Renato Ortiz. São Paulo, Ática, 1983. (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- _____. **Lições da aula**. Trad. Egon de Oliveira. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. **Coisas ditas**. Trad. Cássia Silveira e Denise Pegorin. São Paulo: Brasiliense, 1990a.
- _____. **The logic of practice**. Stanford: Stanford University Press, 1990b.
- _____. **In other words**: essays towards a reflexive sociology. Stanford: Stanford University Press, 1990c.
- _____. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena. – Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. **Meditações pascalianas**. Trad. Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Löic. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BURTON, Robert. **Being certain**: believing you're right even when you're not. New York: Saint-Martin's Press, 2008.
- CÂNDIDO, Antonio. Esquema de Machado de Assis. In: _____. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. Trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COHEN, Ira. Theories of action and praxis. In: TURNER, Bryan. (org.). **The blackwell companion to social theory**. Oxford: Blackwell, 1996.
- COLLINS, Randall. The romanticism of agency/structure versus the analysis of micro/macro. **Current sociology**, v. 40, n. 1, 1992, p. 77-97.

- DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. Portugal/Brasil: Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1977.
- _____. **O suicídio**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ERIKSON, Erik. **Infância e sociedade**. Trad. G. Amado. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FRANKL, Victor. **Psychotherapy and existentialism: selected papers on logotherapy**. New York: Washington Square Press, 1967.
- _____. **Man's search for meaning**. Boston: Beacon Press, 1992.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXIII (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- 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.
- _____. **Studies in ethnomethodology**. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1967.
- _____. Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential quiddity of immortal ordinary society, (I of IV): An announcement of studies. **Sociological theory**, v. 6, n. 1, 1988, p. 103-109.
- GIDDENS, Anthony. **Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis**. London: Macmillan, 1979.
- _____. **New rules of sociological method: a positive critique of interpretive sociologies**. London: Polity Press, 1993.
- _____. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 2001.
- _____. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- _____. **A constituição da sociedade**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GOFFMAN, Erving. **Behavior in public places**. New York: Free Press, 1963.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomás Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença - a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HERITAGE, John. Etnometodologia. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (org.). **Teoria Social Hoje**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Unesp, 1999.
- HONNETH, Axel. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. **Political theory**, v. 20, n. 2, 1992, p. 187-201.
- JASPERS, Karl. **Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia**, vol. 1. Trad. Samuel Penna Reis. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1979.
- LAING, Ronald. **The divided self: an existential study in sanity and madness**. Harmondsworth: Penguin, 1974.

- LOVELL, Terry. Nancy Fraser's integrated theory of justice: a "sociologically rich" model for a global capitalist era?. In: LOVELL, Terry (org.). **(Mis)recognition, social inequality and social justice: Pierre Bourdieu and Nancy Fraser**. London, Routledge, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MERTON, Robert. **Social theory and social structure**. New York: Free Press, 1968.
- MORLEY, James. The texture of the real: Merleau-Ponty on imagination and psychopathology. In: PHILIPS, J.; MORLEY, J. (org.). **Imagination and its pathologies**. Cambridge: MIT Press, 2003.
- PARKER, John. **Structuration**. Philadelphia: Open University Press, 2000.
- PARSONS, Talcott. **The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers**. New York: Free Press, 1949.
- _____. **The social system**. London: Routledge, 1991.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- PETERS, Gabriel. Admirável senso comum: agência e estrutura na sociologia fenomenológica. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 47, n. 1, p. 85-97, 2011a. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/1046>. Acesso em: 20 set. 2013.
- _____. A praxiologia culturalista de Anthony Giddens. **Teoria & Pesquisa**, v. 20, n. 1, p. 123-147, 2001b.
- _____. The social as heaven and hell: Pierre Bourdieu's philosophical anthropology. **Journal for the theory of social behavior**, v. 42, n. 1, 2011c, p. 63-86.
- _____. O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu. **Tempo Social**, v. 24, n. 1, 2012, p. 229-261. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/267/199>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- _____. *Habitus*, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 83, out. 2013, p. 47-71. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/1046/241>. Acesso em: 20 set. 2013.
- PLATÃO. **Fédon**: diálogo sobre a alma e a morte de Sócrates. Trad. Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- RECKWITZ, Andreas. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. **European Journal of Social Theory**, v. 5, n. 2, 2002, p. 243-263.
- SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: **Sartre**. Trad. e notas Vergílio Ferreira. Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores)
- _____. **O ser e o nada**. Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SASS, Louis. **Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought**. New York: Basic Books, 1992.
- SAYER, Andrew. **The moral significance of class**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- _____. **Beings for whom things matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SCHUTZ, Alfred. **Collected papers I: the problem of social reality**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- _____. **Fenomenologia e relações sociais**. Org. Helmuth Wagner. Trad. Ângela Melin. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.
- SIMMEL, Georg. The metropolis and mental life. In: Wolff, Kurt H. (ed.). **The sociology of Georg Simmel**. Glencoe, Il: Free Press, 1950. Disponível em: <<https://archive.org/details/sociologyofgeorg030082mbp>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- _____. **Sociologia**. Org. Evaristo de Moraes Filho. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)
- SWARTZ, David. **Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- TURNER, Jonathan. Papel social. In: BOTTOMORE, Tom.; OUTHWAITE, William. (orgs). **Dicionário do pensamento social no século XX**. Trad. Eduardo Francisco Alves, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **On certainty**. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Recebido em 30 de janeiro

Aprovado em 25 de março