

## *A história incorporada e sua expressão reflexiva*<sup>1</sup>

Thiago Panica Pontes

‘Theoretical pluralism’ is better than ‘theoretical monism’: on this point Popper and Feyerabend are right and Kuhn is wrong.” (Imre Lakatos, *Falsification and the methodology of scientific research programmes*, p. 155)

“A proliferação de teorias é benéfica para a ciência, ao passo que a uniformidade prejudica seu poder crítico.” (Paul Feyerabend, *Contra o método*, p. 26)

“É natural que a esta altura devêssemos indagar qual dos vários pontos-de-vista é o melhor. E também para isso há um critério. Como no caso da perspectiva visual, onde certas posições tinham a vantagem de revelar as dimensões decisivas do objeto, também aqui se dá preeminência à perspectiva que permite maior amplitude e maior fecundidade no lidar com os materiais empíricos.” (Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 321)

A “vantagem comparativa” potencialmente existente em países localizados periféricamente aos eixos centrais de produção sociológica e exportação teórica mundiais (concentrados em publicações em poucas línguas e instituições específicas) é precisamente a possibilidade de um cosmopolitismo que não se restrinja a uma ou outra escola teórica particular (reproduzindo-as internamente ou importando ortodoxamente suas tradições e mesmo conflitos muitas vezes extra-científicos e auto-referenciais). Trata-se da outra face da conhecida assertiva de que *nosso objeto* (sua história e o conjunto de suas condições culturais, sociais, econômicas, políticas, etc.) é outro, demandando novas ferramentas conceituais e a reformulação de aparatos teóricos clássicos; melhor dizendo, referimo-nos desta vez à especificidade da posição ocupada pelo *sujeito epistêmico* situado externamente e nos interstícios destes campos de produção e exportação conceituais particulares. Esta “vantagem comparativa”, vista sob este ângulo (complementar e não substitutivo ao primeiro) potencializa, pelo realce mesmo que confere ao papel epistêmico ativo, a produção de novos constructos sociológicos que não se retenham simplesmente em uma espécie de ajuste de modelos já estabelecidos – a necessária fase de “substituição de importações” teóricas para a compreensão de nossa história inserida na composição de um campo de lutas pelo

---

<sup>1</sup>Este artigo pretende condensar os aspectos essenciais da dissertação: *Esquemas disposicionais e reflexividade: elementos para uma abordagem dialética*, 2009. Nela conferimos um tratamento mais detalhado para todas as questões aqui discutidas, inclusive delineando parâmetros de pesquisa e sua operacionalização empírica.

monopólio de sua interpretação legítima. Em suma, uma sociologia assim concebida deve também ser capaz de universalizar seu olhar.

Como corolário, comparar e contrastar modelos teóricos sintática e semanticamente, i.e. entre si e com o mundo empírico sem a vinculação obrigatória a determinado autor ou escola, ao mesmo tempo utilizando-se cumulativa e criticamente de seus instrumentos e contribuições conceituais e apoiando-se nos conhecimentos que produziram (e não procurando uma originalidade *ex-nihilo* que nada possui de uma postura científica) representa, nesta perspectiva, a maneira sociologicamente mais frutífera de produzir conhecimento sobre a realidade social. (Bourdieu, 1989, p. 63-64; Lakatos, 1971) Com efeito, a proposta deste artigo consiste precisamente em destacar e esboçar a articulação do que podemos considerar como dois ‘programas de pesquisa’<sup>2</sup> (Lakatos, op. cit.) centrais na sociologia contemporânea, quais sejam: as linhas do que Loïc Wacquant (2004) chamou de uma “teoria disposicional da ação” e, complementarmente, as possibilidades de um segundo eixo de teorias e pesquisas centradas no que podemos nos referir como uma teoria da ação reflexiva.

Sem embargo não se trata de expor o conjunto teórico de Pierre Bourdieu ou Bernard Lahire (expoentes da tradição disposicionalista) – o que por si só já possibilitaria trabalhos inteiros nesta direção –, tampouco inventariar a infinidade de possibilidades de tratamento de que o polissêmico conceito de reflexividade se reveste ainda que em sua acepção aqui privilegiada enquanto ‘conversações interiores’ (George Mead, Margaret Archer); diversamente, nossa finalidade é delinear seus contornos nos termos mais congruentes com nossos objetivos, ou seja sublinhar aspectos que apontem para a possibilidade de inter-relacionarmos as duas axiomáticas até aqui referidas. Se por um lado as disposições incorporadas são essenciais enquanto instrumento conceitual que infira indivíduos enquanto agentes social e historicamente informados, e isto não apenas em seus esquemas classificatórios e perceptivos mas em suas inclinações mais espontâneas, em seu, por assim dizer, “impulso pensante”, sendo tomadas com grande consistência por Bourdieu e Lahire, por outro, a configuração de um eixo de pesquisas

---

<sup>2</sup> A razão da utilização deste conceito não é demonstrar que as distintas teorias a serem apresentadas constituem objetivamente (ou normativamente deveriam orientar) dois *research programs* lakatianos; com efeito, trata-se de utilizá-lo como forma heurística e cientificamente pragmática de abordar aspectos comuns que permeiam de forma mais ou menos fragmentária teorias sociais e concepções sociológicas com orientações muito diversas. A nosso ver, este procedimento possibilita justamente concatenar seus elementos essenciais que, se explicitados, poderiam abrir caminhos frutíferos para a “acumulação crítica” na sociologia ao contribuir para a compreensão articulada da produção sociológica mundial.

(das mais diversas naturezas, desde as mais ensaísticas e celebratórias às mais investigativas e científicas) no campo reflexivo, especialmente em seu frutífero enfoque sob o conceito de conversações interiores (de Mead a Archer), nos permite, desde que devidamente historicizado e socializado (evitando tanto o solipsismo quanto a auto-performatividade misticamente espontânea de um *I* ou Ego puro, derivado de si mesmo), apontar para a interpenetração duplamente constitutiva de ambos os conceitos e, como hipótese, da ‘realidade’ a que visam interpretar.

Em suma, buscamos indicar a possibilidade desta inter-relação mesma, infinitamente variável, entre *esquemas disposicionais* e *reflexividade*, de forma a considerar que a história, além de objetivada (em instituições, linguagem, símbolos, obras, instrumentos, valores, etc.) e disposicionalizada (nos corpos), também assume uma feição reflexiva, ou, dito de outro modo, que as distintas formas de reflexividade também possuem uma história (as quais estão longe de se reduzirem a histórias individuais ou “ontologicamente subjetivas”). Claro, mister lembrar que o caráter eminentemente exploratório deste artigo não pode ser compreendido para além dos limites inerentes a sua natureza. Por este motivo nosso objetivo não é fechar argumentos ou ainda estabelecer “provas” para sua sustentação; antes, procuramos em sua estruturação e impulsionados pelo espírito crítico que já apontamos abrir possibilidades, indicar caminhos, enfim, suscitar a inquietude sociológica.

## 1. O ‘NÚCLEO DURO’ DISPOSICIONAL

O sociólogo Bernard Lahire, um de nossos interlocutores principais, localiza-se, assim como a própria obra de Pierre Bourdieu de quem é um “herdeiro crítico”, no que chama de “tradição disposicionalista” na sociologia. (2004, p. 21-25) Esta tradição, que optamos por tratar como um ‘programa de pesquisa’<sup>3</sup> porquanto é constituída por um

---

<sup>3</sup> Com efeito, Vandenberghe (2010, p. 62-63) também analisa o “estruturalismo gerativo” de Bourdieu em termos lakatianos. Nos termos do filósofo da ciência Imre Lakatos, todo núcleo duro de um programa de pesquisa seria constituído por uma ‘série de teorias’, a partir da qual um conjunto de pesquisas (e não testes refutatórios) e de ‘hipóteses auxiliares’ seriam desenvolvidos: sua função seria constituir um ‘cinturão protetor’ (*protective belt*) ao redor do núcleo teórico e evitar que o pesquisador se perca em meio a anomalias e à caoticidade do real. Contra-evidências a estas hipóteses auxiliares seriam não somente combatidas como previstas e adiantadas no âmbito do *protective belt*, sem no entanto atingir o núcleo duro que o sustenta. (Lakatos, 1971, p. 132-138) Contudo, segundo Lakatos, estes “núcleos metafísicos” seriam abandonados se em longo prazo a série de pesquisas realizadas pelo programa (e não

‘núcleo duro’ teoricamente norteador de inúmeras pesquisas que cumulativamente formam um ‘cinturão protetor’ de ‘hipóteses auxiliares’ em seu entorno (idealmente apenas na estrita medida de sua fertilidade científica), destaca os atores sociais em sua condição de agentes historicamente constituídos cuja socialização (difusa ou sistemática, prática ou inter-subjetiva) contínua, ininterrupta e sucessiva por meio da *incorporação das estruturas sociais* em forma de *esquemas disposicionais e cognitivos* (de percepção, apreciação, avaliação, ação, etc.) é responsável pela forma como estes mesmos atores atribuem sentido e co-constituem o espaço social. Tal enfoque seria a condição de possibilidade de compreensão e explicação sociológica de suas ações e da estrutura social por meio de sua inter-relação dialética e, mais ainda, sua mútua infusão constitutiva. Nesta linha interpretativa, Lahire nos lembra que caso simplesmente nos retenhamos à incompletude do momento descritivo na análise sociológica, o qual

[...] não assumiria nenhum risco interpretativo [...], realmente não podemos compreender por que indivíduos com diferentes experiências socializadoras passadas reagem de forma diferente aos mesmos *stimuli* externos, se não levantarmos a hipótese de que esse passado se sedimentou, de alguma forma, e se converteu em maneiras mais ou menos duradouras de ver, sentir e agir, isto é, em características disposicionais: propensões, inclinações, hábitos, tendências, persistentes maneiras de ser... (2004, p. 27)

E é precisamente esta *hipótese levantada*, auferida pelos indícios das práticas e representações dos agentes e sistematicamente reconstituídos pelo pesquisador (Ibid., loc. cit.), que consideramos o *núcleo duro* deste programa sociológico.<sup>4</sup> Naturalmente, o conceito bourdieusiano de *habitus* assume caráter basilar nesta sistemática teórica e em sua seqüência, dando origem a inúmeras pesquisas e desdobramentos empíricos (Cf. a este respeito Wacquant, 2004, p. 318). E será na essência desta programática – particularmente do ponto de vista mais adequado a nossos propósitos em articular a sociologia disposicional à sistemática reflexiva – que nos deteremos agora.<sup>5</sup>

---

em um teste único de uma teoria específica) for considerada ‘degenerativa’, i.e. se não levar a um ‘progresso’ teórico e empírico de sua problemática. (Ibid., loc. cit.)

<sup>4</sup> Sendo mais amplo, portanto, do que aquilo que Lahire denominou como um “programa científico de uma sociologia psicológica”, que constitui sua proposta específica e que, para nossos propósitos, pode ser compreendida como incluída no programa mais amplo da sociologia disposicionalista.

<sup>5</sup> Já mencionamos escapar ao sentido deste artigo uma abordagem exaustiva da origem e das implicações deste conceito assim como do modelo teórico bourdieusiano em que está inserido. Para uma análise que enfoque para além do sistema de disposições o esquema conceitual mais geral do autor (sintetizado pela “fórmula”: “[habitus] (capital)] + campo = prática”), Cf. Bourdieu, 1979, p. 112.

### *O habitus e a pluralidade disposicional*

Embora retomando o conceito da tradição aristotélica (*hexis*) e posteriormente escolástica (*habitus*), e compartilhando com utilizadores do conceito ou de noções similares (e.g. Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Mauss) o desejo de “sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções de objecto”, o conceito de *habitus* deve ser compreendido como parte de uma teoria que consiste simultaneamente em um “programa de percepção e de acção só revelado no trabalho empírico em que se realiza”, originado na pesquisa e a ela direcionado (Bourdieu, 1989, p. 59-62; Wacquant, 2004). Não obstante, não é possível compreender as condições de possibilidade teóricas de formação do conceito sem levar em conta a dupla oposição da qual se origina, quer dizer, de um lado com o que Bourdieu denomina “objetivismo”, englobando o estruturalismo (principalmente com a lingüística saussuriana e sua decisiva influência na antropologia estrutural de Lévi-Strauss) e diversas concepções mais ou menos implícitas da acção social como mera “execução” de um modelo que acaba por se confundir com a própria realidade e, por outro, com o que chama de “subjetivismo”, incluindo principalmente o existencialismo sartriano, a fenomenologia de Schutz, o interacionismo e a etnometodologia. (Bourdieu, 2000 [1972], p. 225 Et seq.)

Com efeito, é precisamente pela acumulação crítica e empiricamente sustentada destes pólos, estruturalista e fenomenológico, e com o intento de “ultrapassá-los” em uma teoria que compreenda a dialética da “interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade” que o conceito de *habitus* se constitui. Assim, a determinadas condições sociais objetivas e subjetivas de existência, objetivadas pela pesquisa empírica, corresponderiam determinados

*Habitus*, sistemas de *disposições* duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer tal como um princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente “regradas” e “regulares” sem serem em nada o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a sua finalidade sem supor a visada consciente a fins e o domínio expresso das operações necessárias para os alcançar e, sendo tudo isto, coletivamente orquestradas sem serem o produto da acção organizadora de um chefe de orquestra. (2000 [1972], p. 256, grifos no original)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Todas as traduções do artigo são nossas.

Por conseguinte, se o *habitus* não se reduziria a um simples reproduzidor mecânico de estruturas objetivas (executadas por meio de papéis sociais, normas, leis, inconsciente), o que equivaleria a não se possuir uma teoria do ator, ou melhor, a possuí-la em estado implícito de ator-executor enquanto “resíduo” estrutural, de maneira análoga evitaria uma preocupação com a absoluta liberdade auto-criadora existencialista e também com o que engloba como teoria da ação racional na medida em que as estratégias inscritas em seu princípio de funcionamento não seriam de forma alguma “o produto de uma verdadeira intenção estratégica” – as deliberações e estimativas quanto a chances de sucesso na ação tomadas pelos agentes sociais imersos na prática sendo permeadas por “sabedorias semi-formalizadas, ditados, lugares comuns, preceitos éticos”, condutas duravelmente interiorizadas como racionais ou, ao contrário, “loucuras” – e sim, diversamente, estruturadas por condições sociais de existência (tudo isto operacionalizado pela pesquisa em termos de correlações entre as “probabilidades objetivas cientificamente construídas” de êxito de determinadas ações e as “aspirações subjetivas” correspondentes). Desta feita a intenção seria evitar o *modus operandi* escolástico ao não imputar as “regras rigorosas de cálculo” e intenções deliberativas “metodicamente controladas” e empiricamente auto-corretivas da ciência e do “saber erudito” aos agentes sociais. (Ibid., p. 256-261)

O prolongamento desta tradição interpretativa toma forma na proposta de uma “sociologia psicológica” (ou uma “sociologia em escala individual”) apresentada pelo sociólogo Bernard Lahire, o qual se propondo “pensar, ao mesmo tempo, com e contra (ou, no mais das vezes, diferentemente de) Pierre Bourdieu” (2002, p. 11) estabelece as diretrizes e premissas de um tratamento sociológico para os atores sociais considerados em sua singularidade socialmente “determinada” como maneira de “fortalecer” e enriquecer a própria sociologia. (2006a, p. 593) Neste ponto, o núcleo duro da teoria disposicional das práticas modifica-se razoavelmente, por assim dizer se desessencializa e flexibiliza, inclusive já integrando críticas de fora de sua órbita sociológica de influências: a homogeneidade do *habitus* dá lugar à pluralidade disposicional ao passo que as propriedades objetivas inscritas nos campos tornam-se possibilidades contextuais.

Em *Homem Plural: os determinantes da ação* (2002) podemos já encontrar este norte teórico-metodológico e seu núcleo duro antropológico, os quais foram posteriormente desenvolvidos em outras obras. Seu ponto de partida e *leitmotiv* fundamental afigura que os sujeitos sociais não seriam portadores necessariamente daquilo que Bourdieu conceituaria como *habitus*, um sistema unívoco de disposições (a pensar, apreciar, julgar, sentir) incorporadas, transferível para todos os âmbitos da vida social e cuja unicidade conferiria coerência a suas mais diversas manifestações. De fato, diferentemente do que poderia fazer supor o título do ensaio, Lahire não propõe uma antropologia filosófica diametralmente inversa a do *habitus* pela qual haveria uma absoluta pluralidade interna aos indivíduos que estariam assim libertos de todas as determinações sociais. Diversamente, o autor evoca a historicidade como condição de possibilidade objetiva para definirmos os sujeitos sociais como possuidores de um patrimônio primordialmente homogêneo ou heterogêneo (ou mesmo contraditório) de disposições incorporadas. (Ibid., p. 21-24) Para Lahire, Bourdieu haveria transposto um modelo conceitual de um contexto sócio-histórico específico de pesquisa (a saber: a sociedade argelina kabila camponesa e tradicional da década de 1960, na qual haveria menor divisão social do trabalho e diferenciação interna) para as sociedades modernas, particularmente a francesa, de maneira a indevidamente universalizá-lo.<sup>7</sup> (Ibid., p. 26-27) De forma alternativa, o ator plural seria derivado das múltiplas influências socializadoras a que estão sujeitos os indivíduos nas sociedades contemporâneas com forte diferenciação interna (maior divisão do trabalho, especialização ocupacional, maior diversidade de contextos socializadores, desenvolvimento da indústria cultural, de meios de comunicação variados, etc.) e que, por esta razão, tenderia a interiorizar um patrimônio mais ou menos heterogêneo de disposições; a maior ou menor coerência interna de um ator social, nesta interpretação, estaria em função do nexos historicamente variável de suas múltiplas forças socializadoras e, portanto, não poderia ser determinado e generalizado a partir de proposições aprioristicamente estabelecidas. (Ibid., p. 31)

Ademais, não seria possível selecionar uma prioridade ontológica a qualquer destas “matrizes socializadoras” em suas ações na medida em que os indivíduos seriam constituídos essencialmente pela diversidade mesma de experiências a que foram submetidos. Seria também através desta incorporação cumulativa de múltiplas

---

<sup>7</sup> Em uma crítica igualmente direcionada à transposição bourdieusiana de um modelo conceitual de sociedades tradicionais para sociedades com alto grau de diferencial social e cultural, se bem que de perspectiva teórica bem distinta, Cf. Archer (2007, p. 38-48)

experiências sociais que os indivíduos adquirem aquilo que Lahire chama de “repertórios de esquemas de ação” (esquemas de apreciação, percepção, sensório-motores) dos quais passam a dispor em sua subsequente vida social. Aliás, concomitantemente a estes “estoques” de experiências interiorizadas (e ao contrário da transposição generalizada e inconsciente dos *habitus* para os diversos campos a que é submetido) os atores adquirem também um “sentido das [diversas] situações” da prática, pelo qual têm mais ou menos consciência da (im)pertinência ou da (in)adequação de determinados esquemas a suas lógicas contextuais específicas (e.g. uma criança evitando utilizar a linguagem familiar na sala de aula ou vice-versa); desta forma, esta espécie de senso crítico conferiria aos indivíduos um papel ativo (e não apenas adaptativo), muitas vezes reflexivo, sobre a pertinência ou não da utilização ou do acionamento de determinadas disposições em detrimento de outras, senso mais ou menos desenvolvido conforme a heterogeneidade de suas forças socializadoras e as sanções com que se confrontaram lhes tenham possibilitado desenvolver. (2002, p. 32-33; 36-37)

Como corolário de suas aberturas teóricas da análise bourdieusiana e dos problemas do seu tratamento indiferenciado das escalas do social (tanto teórica como metodologicamente) o que Lahire sugere como programa de pesquisa é uma sociologia em escala individual, ou seja, em analisar o social singularizado, incorporado pelos indivíduos levando em conta a riqueza da diversidade de experiências vivenciadas em sua trajetória no espaço social. Reparemos, no entanto, que a antropologia disposicional, apesar de pluralizada e flexibilizada, ainda se mantém e reforçada. E isto na medida em que os agentes sociais somente seriam plurais como efeito da variabilidade sócio-histórica de suas múltiplas socializações passadas, da amplitude de suas interações presentes e da maior ou menor heterogeneidade das lógicas de ação por quais continuamente densificam sua trajetória biográfica. Em outras palavras, os atores assim definidos seriam constituídos do mesmo “material” que os distintos contextos sociais pelos quais se formaram; não haveria nada “dentro” dos indivíduos que não pudesse ser buscado “fora” (suas categorias de pensamento, sua linguagem, seus esquemas incorporados de ação, suas maneiras socialmente formatadas de sentir, apreciar, avaliar, perceber, por mais “contraditórias” possam se mostrar). (Ibid., p. 197-199) O objetivo, portanto, consistiria em focar a especificidade e complexidade do social incorporado para enriquecer a própria sociologia como um todo (inclusive aquelas que se dedicam a



macro-análise) e, como resultado, reforçar o cinturão protetor disposicional no seio do qual esta proposta se localiza.

## 2. DISPOSIÇÕES, REFLEXIVIDADE E DIALÉTICA

O muito lembrado “pouco espaço” para a reflexividade na teoria disposicional das práticas provavelmente ocupa o lócus central das críticas orientadas a esta tradição sociológica assim como de muitas interpretações demasiado simplistas, quando não propositadamente caricaturais. Com efeito, muitas confusões ou super-simplificações teóricas, em grande parte ressonantes do próprio funcionamento do campo sociológico e sua concorrência constitutiva, poderiam ser evitadas pelo exercício de uma reflexividade sociológica que nos possibilite algum controle sobre esta tendência relativamente comum direcionada a uma teoria que se deseja confrontar ou face a qual se posicionar.<sup>8</sup> Apenas assim nossa objetivação destes modelos enquanto programas de pesquisa poderia apontar para uma “acumulação crítica”, estimulada pela mencionada vantagem comparativa de uma posição periférica no espaço de produção sociológica mundial, que nos permita situar-nos ativamente face aos pontos cegos inter-teóricos. E é com isto em mente que passamos a explorar nossa perspectiva.

Decerto toda objetivação reflexiva sendo posta em operação por agentes históricos (cuja constituição inextricavelmente lingüística, categorial, avaliativa, estética, disposicional, etc., fora sistemática ou difusamente adquirida por meio de sua trajetória individual) em situação atualiza e presentifica consigo a (e se dá nos termos da) história incorporada pelo agente que a objetiva; na verdade, é simplesmente sua *condição imanente de possibilidade*. Entretanto, o problema aparece justamente na medida em que a relação cognitiva do sujeito consigo mesmo (culturalmente possibilitada e diversificada) é somente tratada como *resíduo* subordinado à “intenção

---

<sup>8</sup>O risco na análise comparativa entre ‘séries de teorias’ e sua relação com a prática de pesquisa é, pela sua estrutura organizacional mesma, de produzir modelos previamente simplificados na proporção inversa da relevância do resultado pretendido, retornando sob novas aparências a oposições conceituais já superadas, inócuas para a sociologia e infrutíferas em seus desdobramentos. Assim, não se trata de asserir que nesta sociologia não há espaço para a reflexividade (postura simples e simplesmente equivocada que somente poderia ser justificada como uma importação acrítica de distorções mais ou menos derivadas de conflitos em campos sociológicos determinados). Neste sentido, em Pontes (2009, p. 34-47), ao tentarmos explicitar em que medida a problemática reflexiva está implícita ou explicitamente presente nesta vertente sociológica assim como os sentidos que ali assume buscamos escapar aos riscos aqui mencionados.

objetiva” inscrita nos *habitus* (depositários de “sentido objetivo” – estruturados por uma classe de condições de existência relacionalmente configuradas subjetiva e objetivamente – pois que tratam de individuações de sínteses experienciais de história objetivada e não criadas misticamente *ex-nihilo* por cada sujeito que as (re)produz), i.e. como fator sem relevância analítica e cuja imanência com o sistema disposicional subjacente tenderia a torná-lo inócuo ou desnecessário, por assim dizer, excedente.<sup>9</sup> O enquadramento conceitual em termos de esquemas de disposições incorporadas não pode analiticamente se furtar à interpretação de que princípios de orientação da conduta (recém adquiridos ou não) podem efetivamente impor um regime disciplinar sobre as inclinações e mais ou menos eficazmente modificar o curso das práticas ainda que o ator não identifique (nem se coloque a questão sobre) os princípios de seu engendramento, *a fortiori* pela crescente difusão, certamente restrita a determinados grupos sociais, de inúmeras e variadas “técnicas do *self*” (e.g. como a prática da psicologia cognitiva e da psicanálise, livros de auto-ajuda, além dos tradicionais exercícios religiosos auto-regulativos, etc.) que efetivamente operam como instrumentos de identificação e produção (e, ao menos idealmente, de solução) de problemas sócio-psíquicos que, se bem que dificilmente atinjam a raiz ou mesmo o real princípio gerador das práticas dos agentes (seus impensáveis, as formas de condensação e sedimentação de suas experiências em um esquema disposicional durável e transferível, mais ou menos sujeito a tensões e desajustes), ainda assim possuem eficácia simbólica sobre a estrutura psíquica destes mesmos atores e sobre o controle de suas condutas – sem que isto signifique, por outro lado, que tal controle e objetivação seja ele mesmo misticamente auto-constituído, tendo portanto condições sociais de possibilidade de composição e formatação.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Segundo Bourdieu, “O conhecimento prático do mundo social que supõe a conduta ‘razoável’ neste mundo põe em exercício esquemas classificatórios (ou, se preferirmos, ‘formas de classificação’, ‘estruturas mentais’, ‘formas simbólicas’, um tanto de expressões que, se ignorarmos as conotações, são mais ou menos intercambiáveis), esquemas históricos de percepção e de apreciação que são o produto da divisão objetiva em classes (classes etárias, classes sexuais, classes sociais) e que funcionam aquém da consciência e do discurso.” (1979, p. 545-546) Não obstante, muitas das críticas ao conceito de *habitus* ingenuamente continuam a realizar o caminho inverso e a unilateralmente generalizar em princípio antropológico o que, na realidade, supõe distintas formas e condições sócio-históricas de possibilidade de realização.

<sup>10</sup> Não podemos deixar de mencionar o clássico estudo de Foucault (1985) e que versa sobre o desenvolvimento gradual nos séculos I e II d.C. (durante o período helenístico-romano, principalmente) de práticas, técnicas e exercícios espirituais ascéticos que possibilitaram e estimularam uma intensificação da relação de determinados grupos sociais (“portadores de cultura”) para consigo mesmos de forma mais controlada e conscientemente planejada. O objetivo seria um progressivo auto-controle (ou domínio de si sobre si – neste sentido Foucault privilegia concepções estoicas de auto-domínio) através da

Como bem afirmou Kögler (1997), os esquemas cognitivos – por mais que efetivamente não possam ser compreendidos sem o senso prático de sua utilização e sem a consideração das inclinações que a eles não se reduzem na medida mesma em que o colocam fora de consciência – são também *empaticamente hermenêuticos*, ou seja possibilitam a compreensão significativa seja dos agentes sobre si mesmos ou de outros grupos relacionalmente situados. O “sentido objetivo” agencialmente produzido e reproduzido e que encerraria uma “intenção objetiva” “porque suas ações e suas obras são o produto de um *modus operandi* do qual [cada agente] não é o produtor e do qual não possui o domínio consciente” e que, portanto, “ultrapassa sempre suas intenções conscientes” (2000 [1972], p. 272-273) não pode implicar em um caráter teleologicamente fechado: a inscrição histórica nos corpos e mentes (especificação individual da história coletiva de um grupo ou classe, não apenas de agentes mas de condições de existência em forma de “propensões”, inclinações”, mas também esquemas classificatórios, categorias de percepção e avaliação) já contém em si potenciais de ampliação dos traços constitutivos de suas linhas de estruturação, com tanto mais razão na medida em que estas se exercem em interação dialética com os contextos (e a história objetivada em instituições, linguagem, sistema econômico, campos e subcampos, etc. igualmente não é isenta de contradições). Uma gramática gerativa assim caracterizada apenas poderia se exercer macro-politicamente regulando as linhas de força e de atuação agenciais que, no entanto, nunca são completamente subsumidas a *illusio* das quais são produto: como lembra Deleuze: “há sempre algo que escapa”, um *gap* no processo real de ação em relação ao que planejamos (arrepentimentos, erros, equívocos, paixões, etc.) que já trazem consigo possibilidades de reconfiguração da economia das práticas as quais, por sua vez, são gérmenes (dominados) de outros sentidos sócio-históricos . Mais frutífero, portanto, do que supor que o *habitus* anula ou coalesce consigo todas as linhas micro-políticas hermenêuticas<sup>11</sup> mais ou menos contraditórias inerentes aos esquemas cognitivos co-constituídos pelos

---

intensificação das relações intra-psíquicas que implicaria o sentido de uma “posse” (ser seu próprio dono) e de “gozo” (pelo auto-domínio e sua satisfação) sem perturbações externas e afetações (“gozo sem desejo e sem perturbação”), trabalho essencialmente de individuação que estaria ligado a todo um “cuidado de si” (meditações, cuidados corporais, “regimes de saúde”, exercícios físicos “sem excesso”, etc.). (Ibid., p. 65-72) Na verdade, este texto é importante por tratar em detalhe a intensificação de um maior retorno de determinados indivíduos sobre si mesmos e suas próprias ações, o que envolveria um cuidado indissociavelmente moral, físico e espiritual sobre a totalidade da pessoa e, igualmente fundamental, demonstrando que tais práticas estão longe de denotarem uma exclusividade moderna.

<sup>11</sup> Tais linhas são elas mesmas sínteses históricas cujo conteúdo, no entanto, não é inteiramente cognoscível, se sublimando em afetos, impulsos, libido, etc., os quais, por sua vez, não são expressões puras de um agente dessocializado.

agentes (os quais por sua vez não operam fora do *senso prático* em uma suposta “pura lógica”) no desencadear do processo histórico seria considerar que ele luta incessantemente para formatá-las e, inversamente, que os esquemas simbólicos possuem eficácia causal não apenas nas práticas mas *sobre as próprias disposições*. Deste modo, o exercício de uma reflexividade mais irruptiva,<sup>12</sup> i.e. que não fosse redundante em relação à operação dos esquemas disposicionais incorporados, não se tornaria exceção, eventual irrupção em momentos de crise, porquanto possuiria formas de expressão incorporadas integradamente às disposições.<sup>13</sup>

Os argumentos de Lahire relativos à variabilidade das lógicas de ação (que demandariam maior ou menor reflexividade acerca da conduta conforme a situação e o patrimônio de disposições incorporadas) e indicando as deliberações racionalizantes como complemento necessário ao ajustamento dos *habitus* aos contextos certamente evitam muitas confusões neste ponto e indicam um caminho que nos parece frutífero.<sup>14</sup> Contudo, uma questão relacionada à dinâmica sócio-psíquica dos agentes sociais ainda nos parece apresentar problemas pois que, para o autor (referindo-se a sua “metáfora da dobra”),

[...] 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. Nesta imagem, não existe nenhuma saída possível do tecido social (desdobrado ou dobrado); 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, mais circunstanciado e mais sistemático possível do “exterior”. A economia psíquica não depende de uma lógica diferente da que preside à economia das formas de vida social. (2002, p. 198-199)

<sup>12</sup> O que identificamos alhures (Pontes, 2009, p. 40-41) como uma segunda possibilidade reflexiva na teoria bourdieusiana.

<sup>13</sup> Para falar nos termos de George Mead, não interiorizaríamos em nossa trajetória somente um *I*, mas igualmente sua relação auto-objetivada com o *ME*, condição de possibilidade de formação da (auto)consciência, relação que, de nossa perspectiva, possibilitaria a abertura das disposições sem se sair da história e evitando um subjetivismo solipsista.

<sup>14</sup> Efetivamente Bernard Lahire explicita sua atenção à noção de reflexividade e sugere uma abordagem ainda no escopo do quadro de referências disposicional. Em sua linha argumentativa, o autor possui uma leitura crítica do que concebe como as limitadas possibilidades de reflexividade inerentes à noção de “senso prático”, razão pela qual postula sua “pertinência relativa” e afirma não haver incompatibilidade entre o “ajustamento pré-reflexivo” e o planejamento objetivante da ação pelos agentes sociais. Por conseguinte, sua proposta não seria o estabelecimento de uma teoria única e universal da ação (racional ou irracional, instrumental ou comunicativa, reflexiva, praticamente orientada, consciente ou inconsciente, intencional ou não-intencional, etc.) que seria transcontextualmente pertinente. Seria efetivamente esta intenção de generalização (“abusiva”) de quadros teóricos descontextualizados de sua base empírica o alvo central de suas críticas e, em seu lugar, o autor sugere o estudo de distintas temporalidades e uma pluralidade de lógicas de (e relações com a) ação (temporalidades da adesão imediata, do ajustamento pré-reflexivo, da planificação, deliberação, da “pausa”, “correção”, do cálculo, da estratégia, etc.). (2002, p. 142-158; 2001, p. 149-150)

Concordamos com o sociólogo quando afirma que “não existe nenhuma saída possível do tecido social”. No entanto estender a sociologia à dimensão psicológica – com tanto mais razão quanto mais se queira integrar de maneira consistente as formas de reflexividade à análise sociológica – não pode significar somente tornar sua dinâmica interna epifenomênica em relação a um “exterior”, único produtor de realidades objetivas. Deste prisma se apresentariam duas alternativas: ou a realidade social apenas seria produzida nas interações (posição comum às correntes interacionistas) e, portanto, a subjetividade apenas seria a co-extensão destas conversações exteriores (e.g. Collins, 2004, p. 183-220) ou, alternativamente, entraríamos em um paradoxo pelo qual o “exterior” (classes, grupos, instituições, sempre alteridade em relação a cada indivíduo tomado isoladamente) seria o produtor de realidades sociais interiorizadas pelos indivíduos sem que estes as produzam; todavia, e mesmo no caso de instituições ou da história objetivada (exterior a cada um dos indivíduos), esta dimensão social “desdobrada” apenas poderia se atualizar ou de fato se (re)produzir por meio de outros “dentros”, quer dizer, agentes sociais: a dinâmica sócio-psíquica (seja pelas conversações interiores ou não) possui uma economia interna cujo efeito é tão *real* quanto o “fora”. Neste sentido, os tecidos subjetivos não são apenas dobras do que já fora externamente produzido. Há re-combinações simbólicas com intensidades e conformações variadas de energia emocional (Collins, op. cit.) envolvidas que não podem ser compreendidas com a abstração de suas formas de ser. A este respeito podemos citar o pragmatista George Mead e sua utilização do conceito filosófico de “emergência”, quando o autor tem em mente exatamente a questão do surgimento do novo nas conversações interiores:

Emergência envolve uma reorganização, mas a reorganização traz alguma coisa que antes não estava lá. A primeira vez que oxigênio e hidrogênio se juntaram, a água surgiu. Atualmente água é uma combinação de hidrogênio e oxigênio, mas antes não se encontrava nos elementos separados. [...] Se você olha o mundo simplesmente do ponto de vista de uma equação matemática pela qual há absoluta igualdade dos lados diferentes, então, claro, não há novidade. O mundo é simplesmente a satisfação desta equação. Preencha quaisquer valores para *X* e *Y* e a mesma equação se realiza. [...] Em uma sociedade tem que haver um esquema [*set*] de hábitos organizados comuns de resposta encontrados em todos, mas a maneira pela qual indivíduos agem sob circunstâncias específicas dá origem a todas as diferenças individuais as quais caracterizam as pessoas diferentes. [...] Esta reconstrução [da linguagem compartilhada por cada indivíduo por exemplo] não está dada de antemão mais do que estaria a hipótese particular a qual o cientista adianta na sentença do problema (1962 [1934], p. 198)

A auto-objetivação pelos agentes, ou simplesmente a expressão reflexiva assumida pela história incorporada (e não somente *após* sua interiorização por meio das diversas experiências socializadoras porquanto sua atuação estaria presente no seio mesmo destas diversas socializações possibilitando aos agentes agir *ativa, crítica* e, em alguma medida, *seletivamente* em relação a seu curso) (Cf. Archer, 2007, p. 175; 232-243) não é redundante face a estas disposições, tampouco extensão epifenomênica das matrizes socializadoras (bastando investigar o “fora” para compreender o “dentro”). A *dinâmica agencial sócio-psíquica* é, ela mesma, *uma dimensão da realidade social* a qual qualquer projeto sociológico que busque integrá-la deve considerar em seus quadros conceituais suas modalidades próprias de operação embora evitando, simultaneamente, o risco oposto, qual seja: retomar abordagens antropologicamente genéricas (atomísticas e dessocializantes) ou, ao contrário, subjetivistas.

### 3. O ‘NÚCLEO DURO’ REFLEXIVO

Se nosso primeiro objeto de atenção e crítica nucleado pela concepção de ação disposicional encontra raízes conceituais que remontam a *hexis* aristotélica ou ao *habitus* escolástico passando por diversos autores da filosofia moderna até sua apropriação especificamente sociológica, a noção de reflexividade, termo polissêmico por excelência, igualmente acompanhou e se desenvolveu sob uma extensa e variada gama de abordagens na tradição intelectual ocidental.<sup>15</sup> Não obstante, visto que uma reconstrução acerca da história intelectual de ambas as axiomáticas nos afastaria de nossa proposta, centraremos nosso foco em uma derivação particular assumida pela noção de reflexividade, i.e. aquela operacionalizada pelo conceito de ‘conversações

---

<sup>15</sup> Com efeito, se retomarmos passagens socrático-platônicas (inevitavelmente impondo nossa problemática) poderemos encontrar um exercício particular de uma relação consigo como contida na afirmação: “Quando a mente está pensando está simplesmente falando a si mesma, perguntando questões e as respondendo, e dizendo sim ou não” (*Teeteto* apud Wiley, 1994, p. 75). Conquanto assumas distintas formas em Aristóteles (passando posteriormente pela filosofia medieval, com St. Agostinho e a escolástica tomista), esta concepção somente ganha traços mais próximos à utilização atual após a virada subjetivista e epistemológica da filosofia moderna (iniciada em Descartes e percorrendo de distintas maneiras as principais tradições filosóficas deste período histórico, sendo central, por exemplo, na tradição alemã com Kant, Fichte e Hegel). (Vandenbergh, 2006; Wiley, *Ibid.*, p. 74-80)

interiores' (*inner* ou *internal conversations*), em função justamente de sua comparabilidade com a teoria disposicional, encontro a partir do qual exploramos novas aberturas e desdobramentos sociológicos. Assim, exporemos o consistente desenvolvimento desta problemática pelo pragmatista George Mead – já contendo indicações frutíferas para o tratamento da subjetividade do ponto de vista sociológico – e sua operacionalização pela socióloga realista contemporânea Margaret Archer.

Não podemos deixar de situar esta forma de abordagem no eixo mais amplo de um núcleo reflexivo que sempre esteve presente sob distintas formas (coletivas ou individuais) na teoria social clássica e que tem gradualmente assumido primazia e gerado intenso debate (não menos diversificado) na sociologia contemporânea. Em particular, podemos identificar em Giddens – entre outros – a tese da reflexividade como atributo essencial à modernidade principalmente em relação ao conceito de tradição. Por certo, elucida o autor, não se trataria de afirmar que somente na modernidade os indivíduos reflexivamente monitoram o curso de suas ações ou mesmo que neste contexto sócio-histórico este monitoramento reflexivo seja intensificado; a reflexividade, neste sentido seria condição caracteristicamente humana. (1991, p. 43-46) Ocorreria que cada vez mais e sob novos aspectos esta relação com o mundo seria socialmente disseminada e institucionalizada: ela não se limitaria a reinterpretar o passado ou a esclarecer as condutas à luz do peso da tradição, pois

[...] somente na era da modernidade a revisão da convenção é radicalizada para se aplicar (em princípio) a todos os aspectos da vida humana, inclusive à intervenção tecnológica no mundo material. [...] O que é característico da modernidade não é uma adoção do novo por si só, mas a suposição da reflexividade indiscriminada – que, é claro, inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão. (Ibid., p. 45-46)

Seguindo esta linha interpretativa com algumas nuances e igualmente considerando o exercício agencial reflexivo (enquanto propriedade humana emergente) como “condição de possibilidade transcendentalmente necessária a qualquer sociedade”, Margaret Archer assera que nas sociedades modernas “globalizadas” sua promoção e exigência seriam ainda mais intensas. (2007, p. 5; 25-29; 48-61) Deste prisma, na atual fase da modernidade,

Pela primeira vez, há pressões sobre todos para se tornarem *cada vez mais* reflexivos, para deliberarem sobre si próprios em relação a suas circunstâncias; não livremente, porque distribuições desiguais de recursos, oportunidades de vida e acesso à informação se intensificaram

dramaticamente em escala mundial, mas ainda sim auto-conscientemente, dada a dispensa de agências coletivas em arcar com as responsabilidades em seu lugar (Ibid., p. 53, grifos no original)

A velocidade crescente das mudanças estruturais no atual momento da modernidade (a re-estruturação da economia com maiores demandas por mobilidade geográfica e ocupacional gerando descontinuidade contextual, expansão da educação universitária, desenvolvimento da tecnologia da informação e suas possibilidades) estaria promovendo uma intensificação generalizada do exercício da “escolha deliberativa” individual em que “o escopo para a ação rotineira, comum a todos, reduz-se a coisas como regularmente escovar nossos dentes” e, por consequência, conceitos que caracterizam a ação humana pelo “hábito” ou pela “rotina” (ou a partir das disposições incorporadas, como versamos acima) estariam se tornando ferramentas interpretativas cada vez mais inadequadas para compreendê-la. (Ibid., p. 41; 54; 317-325) E é precisamente no seio desta problemática que o conceito de conversações interiores<sup>16</sup> assume seu sentido enquanto um desenvolvimento particular desta agenda investigativa.

### *As conversações interiores*

Se bem que realizada com muitas críticas e em contraposição a George Mead, a proposta sociológica de Archer – ou ainda todas as demais apropriações contemporâneas do conceito – não pode ser compreendida sem este autor. Neste sentido, o tema que percorre sua “teoria social” (e democrática) do *self* é a origem da consciência (*mind*), ou melhor da auto-consciência (*selfconsciousness*) que torna os indivíduos efetivamente humanos, ou simplesmente os possibilita transcender seu estado puramente orgânico para um ser racional e consciente de si mesmo (enquanto sujeito), dos outros (enquanto outros sujeitos igualmente conscientes de si e dos outros enquanto sujeitos) e da sociedade (seus valores, convenções, papéis, instituições), de

---

<sup>16</sup> É importante observar que nem todas as suas utilizações contemporâneas são direcionadas à tentativa de se estabelecer uma teoria da ação nos moldes archerianos. Para algumas abordagens alternativas (Wiley, Vandenberghe, Collins) e suas implicações Cf. Pontes, 2009, p. 83-89. Também é relevante lembrar que as influências de Mead, inclusive no tocante às conversações interiores, se exerceram antes da atual retomada do tema, com destaque para o interacionismo simbólico de Herbert Blumer (1969).



modo que a própria vida comunitária (e a dos indivíduos enquanto seus membros e seres sociais) se torne possível. (1962 [1934], p. 49-50) Isto significa que, para Mead, esta gênese somente poderia ocorrer no seio de uma sociedade, em seu processo contínuo de interações por meio de símbolos significantes e da linguagem comuns a seus membros e que seriam antecedentes a cada *self* em particular. É, pois, nesta importação hermenêutica de significados compartilhados para sua constituição sócio-psíquica que a possibilidade do pensamento simbólico emerge. (Ibid., p. 81-82; 133-134)

Neste processo haveria uma extensão das conversações exteriores em conversações interiores, o que possibilitaria o sujeito a se tornar objeto para si mesmo. Isto na medida em que ao compreender a linguagem que direcionamos a outros indivíduos nos colocamos em seu lugar, experimentamos o sentido de sua conduta e de seu papel nos padrões das interações sociais, os quais igualmente passamos a perceber e, desta forma, capacitamo-nos a nos objetivar no curso vida comunitária (Ibid., p. 67-75; 108-109; 147-149) e adquirimos então uma consciência subjetiva existencial (auto-consciência, pois todo *self* é *selfconsciousness*), o que compõe propriamente o ato reflexivo. (Ibid., p. 108-109; 134-138; 147-149) Na definição de Mead,

É por meio da reflexividade – o voltar-se da experiência do indivíduo sobre si mesmo – que a totalidade do processo social é então trazida à experiência dos indivíduos nele envolvidos; é por este meio, o qual permite o indivíduo tomar a atitude do outro para si mesmo, que o indivíduo é conscientemente capaz de ajustar a si próprio neste processo, e de modificar sua resultante em qualquer ato social dado em termos deste seu ajustamento. *Reflexividade, então, é a condição essencial, inerente ao processo social, para o desenvolvimento da mente.* (Ibid., p. 134, grifos nossos)

A reflexividade, portanto, longe de ser uma atitude acessória à racionalidade humana seria essencial para o auto-controle da conduta social, para a assunção pelo sujeito de papéis sociais e à própria seletividade dos cursos de ação dentre os possíveis a serem tomados em relação a um fim, ele mesmo reflexivamente deliberado. Mesmo as ações não-reflexivas (e.g. esportivas ou combativas), por seu turno, pressuporiam a automatização de condutas que possuem um sentido a ser ativamente interpretado pelo agente. Somente desta maneira o sujeito seria capaz de internalizar e assumir uma “atitude impessoal” e “objetiva” (mais cognitiva do que propriamente afetiva) face a si mesmo. (Ibid., p. 134-138; 169-173)

Por conseguinte, podemos afirmar que a emergência do *self* é um processo *duplo* na medida em que a internalização pelos indivíduos das “conversações exteriores” (inter-subjetivas) é feita ativa e reflexivamente por meio das “conversações interiores” (intra-subjetivas) pelas quais se exerce a reflexividade. (Ibid., p. 169-173) Com efeito, o pensamento mesmo (*thinking*) seria um processo reflexivo que se expressaria através destes diálogos internos, i.e. das conversações que os sujeitos mantêm consigo sobre as experiências sociais com outrem e que, como tais, mesmo internamente elaboradas, seriam igualmente simbólico-comunicativas (*a play of symbols*). (Ibid., p. 47; 140-142) Enfim, “o conteúdo inserido na mente é somente um desenvolvimento o qual é de enorme importância, e o qual leva a complexidades e complicações da sociedade as quais vão quase além de nosso poder de acompanhar, mas originalmente não é nada senão a assunção da atitude do outro.” (Ibid., p. 191) E não há outro modo pelo qual Mead veja a possibilidade da origem da consciência e da auto-consciência, as quais seriam posteriores ao (e possibilitadas pelo) desenvolvimento dos estágios iniciais da linguagem. (Ibid., p. 190-192) Destarte, os sujeitos apenas poderiam tornar-se objeto para si mesmos (ou seja, possuírem um *self*), compreender a si como portadores de papéis sociais, valores, uma história experiencial “subjetiva” (i.e. que pertence a si), etc. ao participarem de “transações experienciais” com outros sujeitos, isto é, serem também objeto para os outros indivíduos de uma comunidade e assim incorporarem sua posição em seu seio. (Ibid., p. 222-226)

Com a apropriação sociológica deste quadro investigativo por Margaret Archer o programa de pesquisa estruturado na axiomática reflexiva (a qual pressuporia a si mesma na construção e explicação científicas de sua corroboração indutiva, *a fortiori* no caso de se pretender dedutiva) toma o corpo do que consideramos uma *teoria da ação reflexiva*, melhor dizendo um esquema conceitual mais ou menos coerente e internamente sistemático que visa construir uma proposta alternativa a uma problemática central na teoria social do séc. XX (pela qual se busca os nexos e as possibilidades de mediação entre o par conceitual *ação* e *estrutura*) em que o conceito de reflexividade ocupa lugar de destaque, especialmente em sua dimensão ontológica, em outras palavras, substantivamente emergente e irreduzível às estruturas que a

compõem além de faculdade inerente à condição humana, chave portanto da compreensão e explicação de sua conduta em geral e social em particular.<sup>17</sup>

Nesta orientação Archer (2003) investiga a maneira pela qual a estrutura social influencia a agência individual. De acordo com a autora, conforme a posição implicada no tradicional dualismo, ou a agência individual seria diluída como mera desencadeadora de uma estrutura pré-existente, o real fator causal (seja a cultura, a linguagem ou a interação), como sua pura extensão individual ou, ao contrário, a estrutura social seria um simples efeito das ações individuais agregadas (indo desde o reducionismo biológico ao individualismo metodológico mais unilateral) e, como tal, aquela teria importância secundária (simples reificação) na teoria social. (2003, p. 1-14) Haveria, no entanto, uma terceira posição da qual a autora igualmente busca se afastar e a partir da qual também confronta seu argumento e tese centrais: esta posição teórica refere-se à suposta tentativa de “transcendência” ou de ‘*conflação*’ (*conflation*) do dualismo agência/estrutura pela estrita interpenetração e homologia entre ambas (disposições/posições em Bourdieu e ação/estrutura em Giddens). Para Archer, esta concepção de homologia desconsideraria a não-redutibilidade entre uma e outra, ação individual e estrutura objetiva, pois tratar-se-iam de duas realidades *ontologicamente* distintas com poderes causais específicos além de propriedades igualmente várias. Desta perspectiva, em ambas as aproximações não se reconheceria onde começam e onde terminam os agentes individuais, o que terminaria por resultar na indistinção entre sujeito e objeto e, conseqüentemente, o que é central para a socióloga realista, na impossibilidade do exercício da capacidade reflexiva que os atores possuem em projetarem a si enquanto objeto para si mesmos. (Ibid., p. 9-14)

Archer considera que uma ontologia realista que predique a sociedade deve levar em conta a “prioridade temporal”, a “relativa autonomia” e a “eficácia causal” que a estrutura social possui face a seus membros. Todavia, se desejamos evitar uma concepção determinista ou objetivista, seja relacionada às estruturas objetivas ou ao sistema cultural, deveríamos considerar que estes poderes causais não são exercidos automaticamente, i.e. por intermédio de agentes passivos como tábulas rasas e simples executores de realidades das quais não seriam senão veículos. De maneira complementar, esta teoria social deveria levar em conta a realidade particular individual

---

<sup>17</sup> Seria mais conforme ao pensamento realista de Archer falar em uma teoria da ação humana, da qual a conduta social não seria senão um aspecto particular.

e subjetiva como irredutível à estrutura social na medida em que comporia um outro “extrato da realidade” relativamente independente e, como tal, com sua natureza *sui generis*. Estes mesmos indivíduos possuiriam propriedades especificamente “pessoais” (tais como crenças, pensamentos, o poder de deliberação, intenções, faculdade afetivas, etc. os quais não se aplicariam às estruturas) e, enquanto extratos da realidade, poderes causais sobre as próprias estruturas com as quais interagem. (Ibid., p. 1-5)

O conceito de projeto (*project*), definido como a capacidade humana de intencionalmente deliberar sobre os fins de sua conduta assim como acerca da seleção dos meios a serem empregados em sua função, é central neste processo mediatório. Isto porquanto as propriedades coercitivas e habilitadoras das estruturas (*constraints and enablements*) não seriam “entidades” *per se* ou auto-realizáveis; enquanto potencialidades que podem ou não se manifestar (e exercer seus poderes causais) precisam de agentes sobre os quais exercer sua influência. E, por sua vez, tais agentes não “recebem” passivamente tais influências como mecanismos, antes “diagnosticando” as condições objetivas que se lhes apresentam e, reflexivamente, adequando-as a seus “projetos pessoais” internamente deliberados. Ou seja, o processo mediatório está centrado nos sujeitos sociais, em sua *capacidade reflexiva e deliberativa irredutível às coerções e possibilidades estruturais* as quais devem fazer face necessariamente mas que, ao mesmo tempo, não se atualizariam (permanecendo potenciais) sem a agência. (2003, p. 5-9)

E, assim como em Mead, estas relações que os sujeitos mantêm consigo ocorreriam por meio das conversações interiores. Estamos na essência da tese de Archer, pois a reflexividade dos agentes sociais seria precisamente o “elo perdido” na mediação agência/estrutura. Nas palavras da autora, este diálogo interior seria “[...] a modalidade por intermédio da qual a reflexividade sobre si, a sociedade e a relação entre eles é exercida. Em si isto implica justamente coisas como articular para nós mesmos onde nos situamos, averiguar onde estão nossos interesses e delinear esquemas de ação futura.” (Ibid., p. 9) A reflexividade, por conseqüência, seria uma propriedade emergente inerente aos agentes e, como tal, as três características fundamentais de sua expressão dialógica seriam: sua *interioridade*, pela qual são privadamente realizadas e descontínuas das interações inter-subjetivas (a autora lembra que *pensamentos* não se transmitem, e sim suas *idéias* exteriorizadas); sua *ontologia subjetiva*, na medida em que existem para mim, em mim, e através de mim mesmo em primeira pessoa (podendo

ou não serem manifestas para outros, o que já seria porém outra coisa que não as conversações interiores); e, finalmente, sua *eficácia causal* pois os diálogos intra-subjetivos possibilitariam reorientar minhas ações, intenções, me auto-conhecer, construir projetos de vida (*life projects*) e planejar os meios de atingi-los, conferindo ao sujeito a capacidade de modificar a si mesmo, suas condutas e, subseqüentemente, alterar o curso dos acontecimentos da estrutura social que o cerca e o lugar que nela ocupa.<sup>18</sup> (Ibid., p. 16; 103-105)

#### 4. O OPERADOR DE SÍMBOLOS

Expostas as linhas gerais de uma teoria agencial reflexiva versando sobre o tema das conversações interiores e – assim como fizemos acerca de nossa primeira programática – evitando a simplificação caricatural de seus elementos,<sup>19</sup> nossa vantagem comparativa inter-teórica continuará a pautar nossas indicações exploratórias a respeito da possibilidade de articulação dialética entre os dois núcleos duros até aqui delineados. Para isto, alguns apontamentos críticos se fazem necessários

Primeiramente, a nosso ver, a secundarização do simbolismo, da linguagem e da interação inter-subjetiva na proposta archeriana retoma para a sociologia posições teórica e empiricamente insustentáveis. Em sua crítica à tentativa de se estabelecer uma super-socialização do pensamento Archer afirma que a própria reflexividade, principal propriedade emergente do *self*, seria anterior à vida societária, antes se constituindo em relação com o mundo natural ou social, muito “mais amplo que a sociedade”, e com o qual inevitavelmente entraríamos em contato permanente e aprenderíamos a nos distinguir, desenvolvendo um senso de nós mesmos enquanto realidades descontínuas

---

<sup>18</sup> Reconhecendo a influência inicial de William James assim como aproximando-se de Peirce, a autora direciona sua crítica a Mead em sua caracterização das conversações interiores. Para Archer, apesar de Mead ser reconhecido na sociologia como o expoente das conversações interiores, em sua obra a relação intra-subjetiva, i.e. do *I* com o *Me*, não seria verdadeiramente “pessoal” e ontologicamente interna, sendo antes uma inter-subjetividade mediada pelos indivíduos como seus meros desencadeadores, fator pelo qual o pragmatista seria considerado um “forte externalista” que tornaria impossível a conceitualização da reflexividade interna como a verdadeira conexão entre agência e estrutura. (2003, p. 78-92)

<sup>19</sup> Da mesma forma como evitamos reproduzir a asserção tradicional de que não haveria espaço para o exercício da reflexividade na teoria disposicional das práticas, em Pontes (2009, p. 90-91) analisamos os pressupostos histórico-disposicionais subjacentes à “concepção realista estratificada do ser humano” presente na formulação antropológica de Archer e, outrossim, sua recusa a qualquer tentativa de conciliação entre os conceitos de reflexividade e de *habitus*.

de nosso ambiente. Complementarmente, e ao contrário do que propunha Mead, o “senso do *self*” – ou a auto-consciência – seria não apenas anterior à linguagem como sua condição de possibilidade e, ao mesmo tempo, aquilo que daria aos indivíduos a condição de formação de sua ‘pessoa’ (irredutível tanto a sua origem social como a papéis socialmente prescritos). Como pessoas, este nosso contato constante e ininterrupto com o universo experiencial estratificado pela concepção realista em suas ordens “natural”, “prática” e “social” nos permitiria desenvolver preocupações respectivas com o “bem-estar físico”, as “realizações performativas” e com o “valor próprio”, sendo a “configuração” particular assumida pela maneira com que deliberamos sobre a importância relativa de cada uma destas preocupações em nossas vidas o que comporia nossa ‘identidade pessoal’. Para a autora, “em suma, quem nós somos é uma questão de o que mais valorizamos (*what we care about most*) e os compromissos que fazemos de acordo com isto.” (2003, p. 119-120)

Por esta lógica Archer parece desconsiderar grande parte da teoria social do séc. XX, especialmente todas as preocupações das antropologias social e cultural, ao formular a agência individual como potencialmente imediata, i.e. não-simbolicamente mediada. Desta perspectiva os atores sociais agiriam de forma socialmente mediada quando em sociedade, em contato e interação com outros sujeitos; todavia, seriam epistemologicamente empiristas ortodoxos, adquirindo conhecimento imediato de suas práticas inter-objetivas e de sua relação com a natureza (as ordens não-sociais do mundo). Coerente com isto estaria a possibilidade de aquisição de um auto-conhecimento de si também imediatamente, de modo que o conteúdo da subjetividade seria ontologicamente distinguível dos (e não redutível aos) símbolos e da linguagem, estes sim, publicamente compartilhados. Neste ponto acreditamos haver um problema central em sua concepção agencial. Certamente seria concebível a relação direta ou imediata de um organismo com seu ambiente, o qual seria influenciado internamente por chaves genéticas que, *a priori*, delimitariam as possibilidades de seu desenvolvimento e os limites de suas ações e, externamente, pela inter-relação destes pré-condicionantes com a influência do meio (temperatura, alimentação, relação com outros organismos, homeostase, etc.). Todavia, o que caracteriza a relação dos agentes, seja consigo mesmos ou com o “ambiente” através de sua prática (mesmo para os autores mais centrados nela e de concepções tão distintas como Mead, Parsons e Bourdieu, por exemplo) é justamente a mediação simbólica. Archer parece confundir

mediação social com internalização e obediência a normas ou simplesmente intersubjetividade; o que todos os autores acima têm em mente é que nossa relação com o mundo seja ele natural, animal ou social é mediada por símbolos, pelo simples fato de que nosso *self* é intrinsecamente simbólico em sua constituição – e não apenas nos símbolos com os quais opera (Cf. Wiley, 1994, p. 28-29; 57-59; especialmente p. 217-218). Com efeito, projetar um senso do *self* anterior à linguagem e independente do aspecto simbólico-social é entificar algo que, real enquanto potencialidade processual e relacionalmente realizada, é no entanto indissociável de nossa constituição simbólica, i.e. sócio-histórica, além de novamente implicar em concepções contratualistas de seres humanos individual ou subjetivamente auto-constituídos (em seus projetos e preocupações últimas) os quais, posteriormente, pactuariam por uma regulamentação política (e acrescentamos lingüística e cultural) da sociedade, correndo assim o risco de recair em um *solipsismo*, preocupação central de Mead e da qual Archer estava ciente e, pronunciadamente, também buscava se afastar.

A socióloga realista está correta quando afirma que a sociologia, inclusive a disposicional, tem se preocupado quase exclusivamente com a maneira pela qual a socialização dos agentes se realiza de forma unilateral, enfocando a influência de fatores estruturais e culturais como forças hidráulicas penetrando e modelando receptáculos amorfos. Efetivamente os atores sociais possuem expectativas, aspirações ou ainda “projetos” (por básicos que sejam) que não se reduzem à aceitação passiva de circunstâncias externas e sobre as quais, por sua vez, eles atuam e tentam ativamente se ajustar (adaptativamente ou não, em alguns casos abdicando mesmo de todos os privilégios que condições objetivas adscritas lhes poderiam conferir); todavia, quando Archer afirma que “[...] não são propriedades agenciais que interagem diretamente com poderes sociais, diversamente, são os projetos formulados pelos agentes, no exercício de seus poderes mentais subjetivos e reflexivos que assim o fazem. Em suma, fatores estruturais e culturais não exercem poderes causais em relação a seres humanos, mas antes em relação a nossos poderes emergentes em formular objetivos sociais,” (2003, p. 132-133), nos perguntaríamos de que maneira poderia haver seres humanos sobre os quais a socialização *não se aplicaria diretamente* (e sim por intermédio de seus projetos já previamente constituídos) e, por conseguinte, de que maneira poderiam construir reflexiva e deliberadamente projetos pessoais independentemente de sua constituição sócio-histórica? Quando Archer propõe o “processo de três estágios da mediação” entre

agência e estrutura (Ibid., p. 135-150), afirmando que: 1) propriedades estruturais e culturais modelam as situações “objetivas” nas quais os agentes se encontram e as quais não podem livremente ignorar em suas ações, e que 2) não obstante agem como *constraints and enablements* apenas sobre os projetos e as configurações de preocupações particulares “subjetivamente definidas pelos agentes”, para só então 3) se realizarem os “cursos de ação” reflexivamente deliberados por estes em face das circunstâncias que se lhes impõem, enfim no decorrer deste processo, *a sociedade é excluída do interior dos agentes*, passando a agir apenas enquanto circunstâncias exteriores sobre as quais aqueles se confrontariam ou, no máximo, como *tema* de um debate intelectual do indivíduo consigo mesmo.

Por esta razão, se pretendemos evitar a construção sociológica de mônadas internamente dessocializadas, é necessário tomar em conta que os anseios, devaneios, sonhos acordados, projetos, identidades, senso prático, etc. dos agentes reflexivos não podem ser compreendidos pela abstração unilateral de sua história, suas múltiplas socializações e as experiências – por singulares que sejam – pelas quais os indivíduos são constituídos; desta maneira, ao tentar não reduzir as disposições às posições dos atores, suas representações e ações a seus papéis e, por conseguinte, ao não estabelecer uma isomorfia entre agência e estrutura (de forma completamente funcional e adaptativa), o que efetivamente estamos de acordo com a autora, sua proposta no entanto delinea um retorno à oposição indivíduo X sociedade (*the tale of two powers*) em termos demasiado problemáticos.

Ademais, seguindo nossa linha argumentativa percebemos outro importante desafio cuja complementação com a interpretação disposicional forneceria caminho fecundo, desta vez envolvendo o cerne da própria concepção de conversações interiores em Archer e em Mead.

Com efeito, em sua abordagem acerca do funcionamento dos diálogos internos aos agentes sociais, Mead progressivamente estabelece uma oposição entre dois conceitos, o *I* (representando o Ego, o ser em sua manifestação atual, a criatividade e a espontaneidade) e o *Me* (*grosso modo* o *I* ou Ego objetivado, mas também convenções, valores, e papéis sociais interiorizados), no processo de formação do *self*. Se conjugarmos esta leitura com sua apropriação por Archer – que apesar da inflexão subjetivista ainda se mantém associada à essência lógica do modelo pragmatista – o *I*



seria apontado como o próprio sujeito em ato presente, realizando-se enquanto consciência focal, o agente real e, por isto, a única parte do sujeito que poderia manter um diálogo verdadeiramente consigo mesmo, sendo capaz de reflexivamente afastar-se dos papéis que assume e se objetivar face a estrutura social. O *Me*, de modo relacional, seria cumulativamente constituído pelo passado dos atores, modificando-se (aliás assim como o próprio *I* e o *You*) necessariamente através de nossas experiências (internas ou externas) temporais. Sabemos que o *Me* não deveria ser reificado em um interlocutor real, como uma pessoa dentro do sujeito com a qual o *I* dialogaria, pois se manifestaria apenas enquanto “memórias, rotinas, inclinações e orientações” que, no entanto, só tomariam parte no diálogo quando o *I* (presente e atual) está ciente de sua presença, ou melhor, as tornam presentes ao estabelecer um diálogo com elas (somente através de si mesmo enquanto *I*). (Archer, 2003, p. 105-111; 123-129) Já o *You*, conceito retirado de Peirce – e ausente em Mead –, igualmente não deveria ser considerado uma substância dentro do sujeito, seja uma voz ou um interlocutor que age ou mesmo sobre o qual se age: o *I* apenas conversa consigo, agindo e sofrendo suas ações; seu diálogo é do sujeito para consigo mesmo. O *You*, portanto, seria ativado pelo *I* como um estado futuro ideal do *self* (papel assumido, devaneios, sonhos, simulação de situações, os “projetos de vida” aos quais nos apegamos, o ideal a que desejamos nos aproximar, etc.) que pode ou não se realizar e que, logicamente, teria seu desenvolvimento conectado com o passado dos atores, o modo como se desenvolveram seus projetos e compromissos anteriores. (Ibid., p. 105-116)

Todavia, vemos em ambas as utilizações do modelo o mesmo problema fundamental. O *I*, seja em George Mead ou em Margaret Archer (mesmo com suas respectivas especificidades), parece se configurar como pura espontaneidade emanando de si mesma, e ainda que Archer reconheça tal complicação do conceito no pragmatista não escaparia de suas mesmas dificuldades uma vez que a introdução da noção de *pessoa*, com sua subjetividade ontologicamente distinta das estruturas sociais (da linguagem, da cultura, etc.), não modificaria a questão. O *Me* parece apenas ser objetivado pelo *I* em um diálogo interno, mas nunca influir em sua própria constituição, porquanto “Certamente, o passado está vivo e influente no presente enquanto memórias, rotinas, inclinações e orientações. Contudo, estas somente podem tomar parte na conversação interna na medida em que o ‘I’ delas está ciente e as suporta positiva ou negativa ou simplesmente reflexivamente – em seu diálogo consigo mesmo” (Archer,

2003, p. 110-111) Em outros termos, mesmo enquanto inclinações e orientações, o *I* apenas se relacionaria com estas forças internas *cognitivamente* (e de uma forma demasiado intelectualista) quando se conscientiza de sua presença, deliberando com e sobre elas reflexivamente.<sup>20</sup> Mas a questão permanece. Afinal podemos objetivar a nós mesmos, nosso passado, dialogar e mesmo controlar nossas inclinações; todavia trata-se de *disposições* a agir e a sentir e a projetar-se a si mesmo de determinada forma sócio-histórica<sup>21</sup> e não de modo subjetivamente “puro”, “neutro” ou (mística e misteriosamente) livre de todas as raízes sociais. O *I* espontâneo e criativo, agente criador e produtor do mundo e singularmente social é, ele mesmo, uma atualização de sua história, de suas experiências, valores, angústias, rebeldias, tradições, inovações, ideais, etc. O *I* (ou a “pessoa”) não é um produto que se auto-cria a todo momento apenas reflexivamente; não vemos como sua manifestação permanente possa desconectar-se de sua linguagem, das estruturas simbólicas de seu pensamento e das inclinações e disposições socialmente, *i.e.* simbólica-experencialmente adquiridas as quais, por definição, não ganham força apenas quando o sujeito se dá conta de sua existência, mas em sua presentificação mesma.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Outro aspecto importante e que a nosso ver estaria presente em todas as abordagens relativas às conversações interiores, desde Mead até as mais contemporâneas (Collins, Archer, Wiley, Vandenberghe), seria a necessidade de se conferir mais ênfase ao fato de que nossas interações tanto interiores como exteriores são, cada uma a seu modo, majoritariamente *relações desiguais* e que, portanto, o estudo das interações que os indivíduos estabelecem consigo mesmos não pode prescindir da dimensão do *conflito*. Isto porquanto se as relações desiguais de poder, seja em papéis diferenciais, seja por lutas entre condições objetivas e subjetivas de existência diferencialmente relacionadas, não cessa de ocorrer em sociedades ditas representativas e nem sempre assumem uma feição consciente, pública, democrática e deliberativa, forte razão teríamos para argumentar que os diálogos internos, como retratados, parecem excessivamente consensuais e democráticos. Mas, de fato, as relações que os indivíduos mantêm consigo mesmos podem ser altamente conflituosas, repressoras, com forças e intensidades desiguais conforme as múltiplas e muitas vezes contraditórias socializações e os distintos grupos interativos aos quais estão submetidos. Não apenas as forças internas são distintas como muitas vezes podem ser antagonicas (*i.e.*, não-integráveis em uma construção narrativa coerente e unívoca do *self*) e o são com capacidades desiguais de imposição de legitimidade e de vontade. (Cf. Foucault, 1985; Lahire, 2006a)

<sup>21</sup> Mesmo que Mead defina o *I* como uma “figura histórica” (1962 [1934], p. 174), em toda sua caracterização não vemos as inclinações e as disposições social e experencialmente adquiridas influírem em sua manifestação que, então, parece emergir misteriosamente livre para reelaborar internamente as experiências sociais constitutivas do *Me*; o *Me* influi majoritariamente como interlocutor reflexivamente objetivado e não como força propulsora da ação. Mas no próprio Mead (*Ibid.*, Cf. especialmente p. 116) também se encontra a noção inversa, melhor dizendo, que aponta a influência do passado no próprio sistema nervoso central dos agentes, o que é justamente convergente com o que estamos indicando. Em suma, se levada às últimas conseqüências a questão é trabalhada de forma ambígua no autor.

<sup>22</sup> A saída de Norbert Wiley a esta questão, embora fuja tanto ao espontaneísmo dos conceitos de *I* ou de “pessoa” como da diluição agencial em estruturas simbólicas, também é demasiado intelectualista. Em suas palavras: “Eu abordei este problema distinguindo dois significados de signo: estrutural e processual. Isto equivale à distinção entre o utilizador de signos e os signos que ele utiliza. Humanos são signos que usam signos, estruturas semióticas que funcionam semioticamente.” (1994, p. 217). Em outras palavras, os homens seriam “signos por trás de signos”. (*Loc. cit.*) Na verdade, argumentar que o operador dos

Analogamente, a constituição sócio-histórica dos agentes inevitavelmente influi em seu *You*, seus projetos, desejos e aspirações (ou em sua ausência), e na realidade a sociologia disposicional busca estabelecer esta conexão sem a qual não podemos compreender suas “preocupações últimas” (ou, em última instância, porque determinados atores *voluntariamente* optam por vidas materialmente mais precárias e diminuem suas expectativas quanto ao futuro adequando ativamente seu estilo de vida à continuidade contextual enquanto outros, diferente e relacionalmente àqueles, optam *voluntariamente* por futuros mais promissores, possuem propensões a escolhas e aspirações a papéis socialmente mais prestigiados e, reflexivamente, deliberam os meios mais adequados em satisfazê-las).

Enfim, a reapropriação das conversações interiores pela teoria social e pela sociologia parece delinear importantes caminhos para a compreensão da dinâmica subjetiva cujo funcionamento é basilar para a explicação da ação social e, mais fundamentalmente, como condição existencial dos processos de socialização. Neste sentido, acreditamos que Archer tenha feito importante contribuição ao postular a reflexividade como forma de mediação entre agência e estrutura, ressaltando assim o papel agencial *ativo* face as estruturas sociais sem recair em abordagens que centram nos indivíduos todas as possibilidades de suas realizações e projetos (silenciando sobre os fatores estruturais com os quais teria de lidar). Certamente, consideramos que a maneira como os sujeitos se relacionam consigo – seu passado, presente e futuro – é fundamental à compreensão de sua trajetória biográfica e muitas vezes pode capacitá-los a contrapor-se a suas múltiplas influências socializantes, a *agir seletiva e criticamente* perante forças sócio-culturais diversas (em detrimento de passiva e adaptativamente sofrer suas ressonâncias) assim como causalmente atuar sobre suas próprias inclinações, mormente na medida em que as múltiplas socializações, para efetivamente se constituírem, necessitam ser *significativas* (com intensidades e contornos afetivos variados), i.e. *subjetivamente interpretadas* e trabalhadas pelos indivíduos. Contudo, ainda assim, os agentes sociais não podem ter suas socializações e sua história analisadas unicamente enquanto *tema* dos diálogos que,

---

símbolos ou, digamos, o “fantasma na máquina”, seria ele mesmo um signo deslocaria a questão sem a explicar. Nossa atualização ou presentificação histórica e processual é disposicionalizada, e nos parece que conjugar a interpretação disposicionalista com a teoria do *self* escaparia à impossibilidade de se explicar a manifestação do *I* ou da “pessoa” (senão emanando de si mesmos ou emergindo *ex nihilo*) e igualmente ao paradoxo não-resolvido de afirmar que o operador simbólico é um signo, ao mesmo tempo um signo diferente dos outros (linguagem, cultura, etc.).

monadologicamente, manteriam consigo mesmos; por este motivo uma re-conexão dos esquemas disposicionais incorporados com a reflexividade, inclusive nos colocando a questão de sua influência recíproca (pois inextricavelmente necessária), nos parece extremamente frutífera, afinal, inversa e complementarmente, para haver reflexividade é preciso uma constituição sócio-psíquica (por meio da interiorização de esquemas simbólicos, da linguagem, de formas de sensibilidade específicas, de categorias de apreciação e percepção) através da qual aquela possa operar e, concretamente, para que tome corpo em modos de funcionamento (o que Archer denominou *modos de reflexividade*) específicos.

## 5. CONCLUSÃO: NOVAS ABERTURAS SOCIOLÓGICAS

Em um estudo de natureza exploratória mais do que conclusões podemos brevemente reconsiderar algumas aberturas para novas articulações conceituais – potencializadas pela nossa vantagem comparativa criticamente orientada – que não se limitem unilateralmente, por um lado, à primordial sócio-gênese disposicional ou, de outro, à igualmente essencial identificação e descrição das formas de exercício reflexivo.

Assim, em um primeiro momento, tentamos delinear as linhas nucleares das sociologias de Pierre Bourdieu e Bernard Lahire do ponto de vista de um programa de pesquisa disposicional, as quais compunham uma dialética entre a interiorização do exterior e a exteriorização do interior por meio dos conceitos de *habitus* e, em seu desenvolvimento lahiriano, de um *patrimônio de disposições incorporadas*. Se a concepção de reflexividade presente em ambos os conceitos se mostra (ainda que evitando equívocos costumeiros) relegada a resíduo excedente da variável disposicional, de nossa perspectiva, a própria inscrição no corpo dos patrimônios disposicionais depende, para sua formatação mesma, da dinâmica sócio-psíquica que os agentes estabelecem consigo para se efetivar. Por conseguinte, as disposições desdobram-se em formas específicas de auto-objetivação que, assim atualizadas, não se reduziriam a reproduzir cognitivamente aquelas orientações visto que hermeneuticamente podem, a seu modo, identificá-las e possibilitar a produção de mecanismos de interpretação e

controle sobre suas forças. Racionalizações e planificações de diversos tipos (familiar, econômica, profissional, etc.) também possibilitam, em grande medida, o desencadear de condutas que não podem ser sociologicamente analisadas exclusivamente em termos disposicionais (embora não prescindam desta explicação, que se torna, por assim dizer, *explicação necessária mas não suficiente*).

A reflexividade, por seu turno, é objeto axiomático privilegiado no que consideramos um programa de pesquisa centrado em distintas concepções se bem que mais ou menos convergentes gravitando em seu eixo. Esta segunda programática, que optamos por abordar em sua derivação vinculada ao conceito de conversações interiores, revelara importantes aspectos relacionados ao conceito de *self*, mormente mostrando-se indispensável à compreensão dos próprios processos de socialização, tópico essencial no *approach* disposicionalista. Entretanto, segundo pensamos mostrar, nela identificamos dificuldades de natureza distinta das apresentadas pela sociologia disposicional e que, não obstante, nos parecem compatíveis com algumas alternativas conceituais oriundas da primeira vertente teórica. Afinal, embora o elemento agencial reflexivo nos pareça, conforme argumentamos, indispensável à explicação sociológica inclusive como forma de compreensão dos processos de socialização, muitas vezes parece haver uma certa indiferenciação (e mesmo confusão) muito problemática entre o que seriam *invariantes antropológicas* e *variáveis sociológicas*. Considerando, de fato, a reflexividade como condição antropológica *sine qua non* para a ação (e formação) humana, enquanto *potência*, no entanto, ela somente pode atualizar-se, quer dizer existir enquanto *ato*, quando historicamente informada tanto no conteúdo de seus esquemas simbólicos quanto nas disposições a pensá-los sobre determinadas formas em detrimento de outras. Por esta razão ela se torna sociologicamente incompreensível se abstraímos de seu funcionamento justamente o elemento sociológico da investigação, quer dizer, as formas pelas quais esta potencialidade foi socializada e tomou corpo.

Em nossa proposta, socializar o conceito de *I* (espécie de “sopro pensante” fundamental) por meio de sua integração teórica e dialética ao conceito de disposições incorporadas, nos permite, na verdade e ao contrário do que se poderia supor, abrir o sujeito histórico para mudança (por meio das conversações interiores, ou da objetivação de si enquanto *Me*, abertura não como desvio mas inserida no processo mesmo cotidiano de pensar historicamente informado) evitando *pari passu* sair da história (por uma ontologia subjetivista). Isto porque incorporar o exercício da reflexividade na

história implica também no movimento complementar, ou seja, em se historicizar seus modos de formação e de realização. Se “o real é relacional”, como desconsiderar as relações que os agentes estabelecem consigo mesmos na produção da realidade social? Ao mesmo tempo, se o agente humano possui em suas *potencialidades* a *capacidade antropológica* crítica e reflexiva como condição de possibilidade de sua (co)existência social, como desconsiderar, complementarmente, a *realidade sócio-histórica* como condição de possibilidade de *atualização* destas potencialidades sem recair em um solipsismo pré-sociológico ou, como diria Clifford Geertz, na reificação conceitual de um “monstro” cujo aparato motor e cerebral, estritamente dependente de símbolos para sua formação (ou seja, da imersão em teias culturais) não encontraria possibilidades de realização? Em suma, a explicação sociológica dos indivíduos será tanto mais completa quanto mais levar em conta explicativa e interpretativa a sua constituição inextricavelmente disposicional e reflexiva, a socialização do *I*(disposicionalizado) e sua abertura pelo *Me* (história em seu desdobramento sócio-psíquico), ou simplesmente a inter-relação infinitamente *variável* que assumem estas duas *invariantes* nos processos históricos e que não podem ser universalizadas em um só princípio antropológico de ação.

A concepção que nos orientou é dupla: primeiramente que a sociologia, para adentrar eficazmente à investigação da subjetividade (a qual nos referimos pelo termo utilizado algumas vezes por George Mead como uma dimensão sócio-psíquica) deve integrar sua face reflexiva, i.e. os desdobramentos e recombinações internas de elementos externos que não se encerram na simples reprodução subjetiva das forças socializadoras. No entanto, o que é fundamental, desconsiderar que a faculdade reflexiva tem como condição de possibilidade de concretização formas históricas, simbólico-experienciais infinitamente variáveis (conforme o tempo, o espaço, as classes, o gênero, as distintas categorias de pensamento pelas quais se realizam, as disposições que a ela subjazem distinguindo o agente de um “puro intelecto” ou de um operador “neutro” de símbolos, espécie de “fantasma na máquina”) é confundir (o que efetivamente ocorre em grande parte das abordagens centradas no núcleo reflexivo, inclusive conceitualmente) uma potencia antropológica invariante com uma atualidade social e variável. Em suma, recolocar a reflexividade na história tem por consequência re-historicizar o conceito, o que nos permite repensar a mudança não como desvio,

tampouco como um puro Ego ontologicamente emanando de si mesmo. Claro, caminho que apenas indicamos algumas possibilidades.

## BIBLIOGRAFIA

ARCHER, Margaret. *Can explanation and understanding be linked?* s/d. Não publicado.

\_\_\_\_\_. *Making our way through the world: human reflexivity and social mobility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Structure, agency and the internal conversations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *The morphogenetic approach and reflexivity: an account in three grammatical persons – 'I', 's/he' and 'we'*, 2009. Não publicado [prefácio à edição italiana de *Making our way through the world: human reflexivity and social mobility*]

BHASKAR, Roy. *A realist theory of science*. London; New York: Verso, 1975.

\_\_\_\_\_. *Reclaiming reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. London; New York: Verso, 1989.

\_\_\_\_\_. Societies. In: *Critical realism: essential readings*. Edited by Margaret Archer *Et al.* London; New York: Routledge, 1998.

BLUMER, Herbert. *Symbolic interactionism: perspectives and method*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1969.

BOURDIEU, Pierre. *A profissão de sociólogo : preliminares epistemológicas*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Algerie 60 : structures économiques et structures temporelles*. Paris: Minuit, 1977.

\_\_\_\_\_; WACQUANT, Loïc J.D. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Éditions du Seuil, 2000 [1972].

\_\_\_\_\_. *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris : Les Édition de Minuit, 1979.

\_\_\_\_\_. *Le sens pratique*. Paris : Les Édition de Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. L'Illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 62/63, p. 69-72, juin, 1986.

- \_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. São Paulo: Ed. Bertrand Brasil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Poder simbólico*. Lisboa : DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CALHOUN, Craig; LIPUMA, Edward; POSTONE, Moishe. *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- COLLINS, Randal. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- DOMINGUES, José Maurício. Creativity and master trends in contemporary sociological theory. *European journal of social theory*, v. 3, n. 4, p. 467-484, 2000.
- \_\_\_\_\_. Reflexividade, individualismo e modernidade. *RBCS*, v. 17, n. 49, junho 2002.
- ELDER-VASS, Dave. Reconciling Achser and Bourdieu in an emergentist theory of action. *Sociological theory*, v. 25, n. 4, dez. 2007.
- FOUCAULT, Michel. O cuidado de si. In: *História da sexualidade: o cuidado de si*, vol. 3, 4ª Ed, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.
- KÖGLER, Hans-Herbert. Alienation as epistemological source; reflexivity and social background after Mannheim and Bourdieu. *Social Epistemology*, 11, n. 2, p. 141-164, 1997.
- LAHIRE, Bernard. *A Cultura dos Indivíduos*. São Paulo: Ed. Artmed, 2006a.
- \_\_\_\_\_. De la réflexivité dans la vie quotidienne: journal personnel, autobiographie et autres écritures de soi. *Sociologies et sociétés*, v. 40, n. 2, p. 165-179, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2006b. (Coleção "Reflexiones").
- \_\_\_\_\_. *O homem plural*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*. 2 ed. Rev. e aum. Paris: La Découverte, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Retratos sociológicos: disposições e variações individuais*. São Paulo: Ed. Artmed, 2004.
- LAKATOS, Imre. Falsification and the methodology of scientific research programmes. In: \_\_\_\_\_; MUSGRAVE, Alan (Orgs.). *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- MEAD, George. *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962 [1934].
- PINTO, Louis. Ne pas multiplier les individus inutilement. *Interrogations*, n. 2, Junho, 2006. Disponível em: <http://www.revue-interrogations.org/article.php?article=39>. Acesso em: 15/09/09.
- \_\_\_\_\_. *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.



PONTES, Thiago Panica. *Esquemas disposicionais e reflexividade: elementos para uma abordagem dialética*, 2009. Dissertação – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

THÉVENOT, Laurent. New trends in french social sciences. *Culture*, v. 9, n. 2, p. 1-7, 1995.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Language, self and society. Hermeneutic reflections on the internal conversations that we are*. Rio de Janeiro, 2009. Não publicado.

\_\_\_\_\_. Modernité et réflexivité. In: SAVIDAN, P. et MESURE, S. *Dictionnaire des sciences humaines*. Paris : PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2010.

\_\_\_\_\_. The Achens: a tale of folk (final episode?). *European journal of social theory*. SAGE: London; Thousand Oaks; New Delhi, v. 8, n. 2, p. 227-237, 2005.

WACQUANT, Loïc. Habitus. In: *International encyclopedia of economic sociology*. Edited by Jens Beckert and Milan Zafirovski. London: Routledge, 2005. Disponível em: <<http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/>>. Acesso em: 06/11/09.

WILEY, Norbert. *The semiotic self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.