



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Gabriel Peters

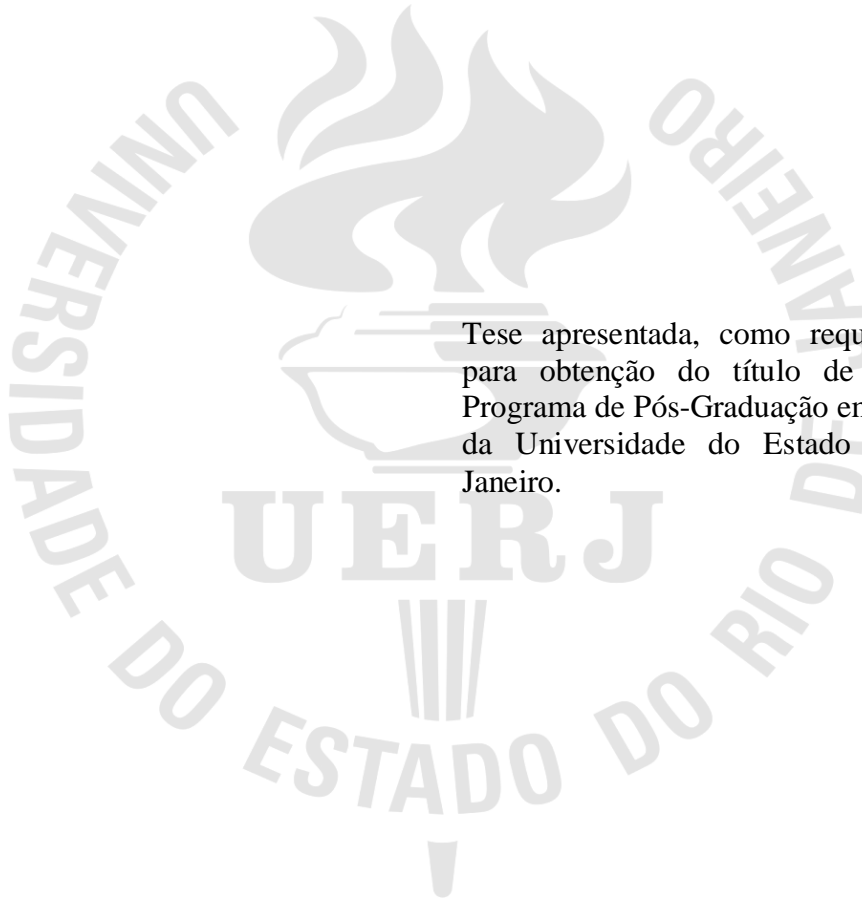
**Do existencialismo sociológico à epistemologia insana: a ordem social como
problema psíquico**

Rio de Janeiro

2014

Gabriel Peters

**Do existencialismo sociológico à epistemologia insana: a ordem social como problema
psíquico**



Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
da Universidade do Estado do Rio de
Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

P481 Peters, Gabriel.
Do existencialismo sociológico à epistemologia insana: a ordem social como problema psíquico / Gabriel Peters. – 2014.
347f: il.

Orientador: Frédéric Vandenberghe.
Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Ordem social – Teses. 2. Segurança pública - Aspectos psicológicos – Teses. 3. Esquizofrenia - Teses. 4. Processo decisório – Teses. I. Vandenberghe, Frédéric. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 301

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Gabriel Peters

**Do existencialismo sociológico à epistemologia insana: a ordem social como problema
psíquico**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 2 de julho de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof. Dr. Luiz Antonio Machado da Silva
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof.^a Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Artur Perrusi
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Daniel Cefai
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Rio de Janeiro

2014

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo apoio financeiro.

Ao meu orientador, Professor Frédéric Vandenberghe, pela disponibilidade incansável.

Aos professores Artur Perrusi, Daniel Cefai, Luiz Antonio Machado e Myrian Sepúlveda dos Santos, pela solicitude que demonstraram ao aceitarem o convite para participar da Banca Examinadora da presente tese.

À comunidade do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), por me fornecer um ambiente intelectualmente estimulante e afetivamente acolhedor.

A Alexandre Marques, Alexis Cortés Morales, Aline Coutinho, Ana Cláudia Pereira, Ana Paula Lyra, Aurea Mota, Betina Fresneda, Bruna Pereira, Carolina Burle de Niemeyer, Caroline Carvalho, Cecília Soares, Cláudia Guedes, David da Costa, Diana Lima, Dinaldo Almendra, Diogo Corrêa, Eduardo Matos, Élder Maia, Felipe Maia, Fernanda Pernasetti, Fernando Perlatto, Fernando Randau, Flávio Carvalhaes, Guilherme Simões Reis, Humberto Machado, Igor Suzano Machado, João Daniel Lima, João Paulo Marra, João Telésforo Medeiros, João Vinícius Marques, Jorge Chaloub, Julia Stadler, Juliana Candian, Juliana Leitão, Kelly Pedroza, Lara Correa, Luísa Peters, Maria Isabel MacDowell, Mariana Borges, Mariana Oliveira, Mayra Goulart, Mayra Resende, Miriam Starosky, Paulo Peters, Pedro Henrique Isaac, Priscila Coutinho, Priscila de Oliveira, Raquel Lima, Renata Albuquerque, Renata Motta, Ricardo Nóbrega, Rodolfo Araújo, Rodrigo Cantu, Rodrigo de Castro, Rodrigo Suassuna, Tatiana Oliveira, Thiago Panica, Tomás Garcia, Verônica Toste, Victor Mourão e Viviane Cardell, pela amizade.

Aos professores Arthur Alfaix Assis, Artur Perrusi, Bila Sorj, Carlos Gadea, Céli Regina Jardim Pinto, Cynthia Hamlin, Diana Lima, Eurico Cursino dos Santos, Fuyuki Kurasawa, Herivelto Pereira de Souza, Jean-François Véran, José Luiz Ratton, José Maurício Domingues, Josué Pereira da Silva, Luís de Gusmão, Maria Stela Grossi Porto, Márcio de Oliveira, Marcia Consolim, Martin Sanchez-Jankowski, Marvin Prosono, Raluca Soreanu, Raquel Weiss, Renan Springer, Sérgio Costa e Sérgio Tavolaro, pelas discussões esclarecedoras acerca de diversos tópicos tratados nas páginas a seguir.

Aos colegas do Núcleo de Pesquisa em Filosofia das Ciências Sociais do IESP/UERJ (SOCIOFILO), pelas sugestões certeiras em momentos decisivos deste trabalho. Em adição

aos *sociofellows* já elencados acima, gostaria de mencionar Alexandre Camargo, André Magnelli, Eleandro Cavalcante, Glauber Lemos, Igor Peres, Jana Leal, Kaio Felipe, Marcelo de Oliveira, Marcos Aurélio Lacerda, Marina Tomassini e Rodrigo Vieira de Assis.

Finalmente, a Laura Luedy, Ana Cláudia Lyra, Maria Helvécia Arruda Moura e Luís Antônio Schmitt Peters - nenhuma linha do que se segue teria sido escrita não fosse a inspiração colhida da vivacidade intelectual, do bom humor e do suporte emocional de vocês, a quem este trabalho é dedicado.

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.

Peter Berger

Com grande e variada arte...podemos viver ao lado das coisas mais monstruosas e continuar inteiramente calmos, porque reconhecemos essas caretas congeladas do universo como sendo uma mesa, ou uma cadeira, um grito ou um braço estendido, uma velocidade ou um frango assado. Entre um abismo de céu sobre a cabeça e um abismo de céu mal disfarçado sob os pés, somos capazes de nos sentir tão absolutamente tranquilos na terra como num quarto fechado. Sabemos que a vida se perde igualmente nas desumanas vastidões do espaço e na desumana estreiteza dos átomos, mas, no meio disso, tratamos uma camada de formações como as coisas do mundo, sem nos deixarmos intimamente incomodar pelo fato de que não passam de uma preferência por impressões que captamos de uma certa distância média. Essa atitude está muito aquém do nosso entendimento, mas exatamente isso prova a força com que nossa emoção interfere. E, com efeito, os mais importantes dispositivos intelectuais da humanidade servem à manutenção de um estado de espírito estável, e todas as emoções, todas as paixões do mundo, nada são diante do esforço gigantesco, mas totalmente inconsciente, despendido pela humanidade para manter sua soberba serenidade. Aparentemente, nem vale a pena falar disso, tão impecável é seu funcionamento. Mas, olhando melhor, é um estado de consciência altamente artificial, que permite ao homem andar ereto entre o giro dos astros, e enfiar dignamente a mão entre o segundo e o terceiro botões do casaco, em meio a esse desconhecimento praticamente infinito do mundo. E para conseguir isso, cada ser humano, tanto o idiota quanto o sábio, não utiliza apenas seus artifícios: esses sistemas pessoais de artifícios encontram-se também engenhosamente embutidos nas disposições de equilíbrio moral e intelectual da sociedade e do todo, que servem em escala maior ao mesmo fim.

Robert Musil

RESUMO

PETERSErro! Indicador não definido., G. *Do existencialismo sociológico à epistemologia insana: a ordem social como problema psíquico*. 2014. 347 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

As abordagens praxiológicas na teoria social convergem na tese de que a ordem societária não constitui um dado, mas um resultado contingente de condutas habilidosas levadas a cabo em uma multiplicidade de cenários. O acento sobre a contingência da ordem social acarreta, entretanto, investigar por que os agentes investem, afinal, na inteligibilidade, na organização e na previsibilidade dos seus contextos de ação. Cada uma à sua maneira, as praxiologias de Peter Berger, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens desaguaram na visão de que esse investimento responde a um anseio por segurança ontológica (*lato sensu*), um anelo vital por uma experiência do mundo e da própria existência como dotados de ordem, justificação e sentido. Com base nesses autores, a primeira parte da tese esquadriha os mecanismos sociopsicológicos de produção da segurança ontológica, bem como algumas situações-limite ou “ameaças marginais” (Berger) que a perturbam, tais como o sonho, a psicose e a morte. O programa de investigação do “existencialismo sociológico” explora, assim, a conexão entre a contingência da ordem social, tal como pintada nas teorias praxiológicas, e o impulso existencial humano na direção de uma vivência ontologicamente segura do mundo e de si. Por sua feita, o estudo de “epistemologia insana” ou “heurística da insanidade” tecido nas partes subsequentes da tese faz uso de um artifício metodológico que se provou frutífero em uma variedade de domínios de pesquisa acerca da *conditio humana* (da psicanálise do século XX até a neurociência mais recente), qual seja, o mergulho no âmbito do “patológico” com vistas à iluminação de modalidades “normais” de ação e experiência. Lançando mão deste estratagema no plano das caracterizações sociológicas da conduta humana, o trabalho mobiliza descrições fenomenológicas e existenciais de vivências esquizoides e esquizofrênicas não apenas para compreendê-las à luz da teoria praxiológica da ação, mas também para aprofundar a teoria praxiológica da ação à luz do que aquelas descrições nos ensinam sobre a multiplicidade de modos de “ser-no-mundo” exibida pelo *anthropos*. O senso da autoevidência da realidade inscrito na “atitude natural”, a orientação fundamentalmente pragmática em relação ao ambiente objetual e intersubjetivo, o caráter corporalmente engajado da ação cotidiana, o apoio prático em crenças e habilidades tácitas (não apenas no cumprimento de tarefas rotineiras, mas também como o pano de fundo indispensável de deliberações reflexivas) – estes e outros traços de nosso ser-no-mundo, hegemonicamente incluídos em retratos da agência humana na teoria social contemporânea graças à influência de perspectivas praxiológicas, estão precisamente entre as disposições subjetivas mais radicalmente transformadas em diversos processos esquizoides ou esquizofrênicos. Calcada nos trabalhos de psiquiatras como Louis Sass e Thomas Fuchs, a tese defende que tais transformações, a despeito de seus custos psíquicos e sociais, não devem ser concebidas como meros déficits agenciais e experienciais, mas como atitudes existenciais complexas que requerem uma descrição tão minuciosa quanto possível. A relação pragmática com objetos materiais dá lugar a uma perplexidade quase-filosófica em face de sua mera realidade, os acordos intersubjetivos que oferecem familiaridade e ordem à realidade social em dada cultura são percebidos na sua arbitrariedade ontológica radical e o estranhamento quanto ao próprio corpo deixa de ser um lúdico ceticismo cartesiano para tornar-se uma vivência existencial profunda.

Palavras-chave: Ordem social. Segurança ontológica. Praxiologia. Esquizofrenia.

Erro! Indicador não definido.

ABSTRACT

PETERSErro! Indicador não definido., G. *From sociological existentialism to insane epistemology: social order as a psychic problem.* 2014. 347 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The praxeological approaches in social theory converge on the thesis that social order is not a given, but a contingent result of skilled conducts undertaken in a multiplicity of settings. The emphasis on the contingency of social order requires, however, an inquiry into why agents invest, after all, on the intelligibility, organization and predictability of their contexts of action. Each in its own way, the praxeologies of Peter Berger, Pierre Bourdieu and Anthony Giddens culminated in the view that this investment stems from a longing for ontological security (*lato 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 first part of the thesis scans the social-psychological mechanisms for the production of ontological security, as well as some of the limit situations or "marginal threats" (Berger) which disturb it, such as dreaming, psychosis and death. The research program on "sociological existentialism" explores, therefore, the connection between the contingency of social order, as portrayed in praxeological theories, and the human existential impulse towards an ontologically secure experience of the world and of oneself. As for the study of "insane epistemology" or "heuristics of insanity" developed in the subsequent parts of the thesis, it deploys a methodological device that has proven fruitful in a variety of research domains on the *conditio humana* (from XXth century psychoanalysis to the most recent neuroscience), namely the plunge into the realm of the "pathological" as a path to illuminate "normal" modalities of action and experience. Resorting to this strategy on the plane of sociological characterizations of human conduct, the thesis mobilizes phenomenological and existential descriptions of schizoid and schizophrenic experiences not only to understand these in light of the praxeological theory of action, but also to deepen the praxeological theory of action in light of what such descriptions teach us about the multiplicity of ways of being-in-the-world exhibited by the *anthropos*. The sense of the self-evidence of reality inscribed in the "natural attitude", the fundamentally pragmatic orientation towards the objectual and inter-subjective environment, the bodily engaged character of daily action, the practical reliance on tacit beliefs and skills (not only in the undertaking of routine tasks, but also as the indispensable background of reflexive deliberations) – these and other traces of our being-in-the-world, hegemonically included on accounts of human agency in contemporary social theory due to the influence of praxeological perspectives, are precisely among the subjective dispositions which are most radically transformed in various schizoid or schizophrenic processes. Based on the works of phenomenologically informed psychiatrists such as Louis Sass and Thomas Fuchs, the thesis defends that these transformations, despite their psychic and social costs, must not be conceived as mere agential and experiential deficits, but rather as complex existential attitudes which require as minute an account as possible – attitudes in which, for instance, the grounding on tacit beliefs is replaced with a hyper-reflexive compulsion, the pragmatic relationship with material objects gives way to a quasi-philosophical perplexity in face of their mere reality, the inter-subjective agreements that offer familiarity and order to social reality in a given culture are perceived in their radical ontological arbitrariness, and the estrangement from one's own body ceases to be a playful Cartesian skepticism so as to become a profound existential experience.

Keywords: Social Order. Ontological Security. Praxeology. Schizophrenia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A ONTOLOGIA ESTRATIFICADA DA ORDEM SOCIAL	26
1.1 O criador cria a criatura que recria o criador que.....	26
1.2 Papéis atando microssituações a macroestruturas	34
1.3 Relacionismo e situacionismo	37
1.4 As múltiplas facetas da segurança ontológica.....	43
1.5 Segurança ontológica no nível micro	46
1.6 Segurança ontológica nos níveis meso e macro.....	49
1.7 A relativa inércia das disposições incorporadas	55
1.8 A reificação da ordem social.....	57
2 A REINVENÇÃO SOCIOLÓGICA DO EXISTENCIALISMO.....	60
2.1 A essencialização de si.....	61
2.2 De Weber a Bourdieu via Sartre.....	62
2.3 O social como céu e inferno	71
2.4 A má-fé como evasão à liberdade: excursão sobre a versão bergeriana do existencialismo sociológico	76
3 AMEAÇAS MARGINAIS À SEGURANÇA ONTOLÓGICA: SONHO, IMAGINAÇÃO, PSICOSE, MORTE.....	81
3.1 Desfiliações e desajustes.....	81
3.2 O <i>Trema</i> e o “sonho” do esquizofrênico.....	84
3.3 O doente imaginário	91
3.4 A imaginação da finitude	99
3.5 Ocupar-se antes de morrer	103
3.6 A criança a sós com a noite	108
3.7 Nomos e cosmos: uma breve conclusão.....	112
4 PRINCÍPIOS BÁSICOS DE UMA TEORIA DA PRÁXIS.....	117
4.1 O agente no mundo.....	120
4.2 A cultura como mediação da práxis e a práxis como mediação da cultura.....	123
4.3 A naturalidade e a autoevidência do mundo da vida.....	125
4.4 O conhecimento prático	129

4.5	Carne pensante	132
4.6	O objeto da teoria social	135
4.7	A precedência da intersubjetividade sobre a subjetividade individual	140
4.8	A sensação difusa da sociedade	142
5	HÁBITO, REFLEXIVIDADE E PSICOPATOLOGIA	148
5.1	<i>Habitus</i> e reflexividade.....	148
5.2	Esporte é ação e vice-versa: o círculo virtuoso entre hábitos e reflexividade	150
5.3	Descompassos crescentes entre corpo e mente (ou mente e mente): o círculo vicioso entre hábitos e reflexividade	154
5.4	Variedades na psicopatologia da hiper-reflexividade	159
6	POR UMA SENSIBILIDADE PSICOPATOLÓGICA NA TEORIA SOCIAL ...	171
6.1	Sensibilidade histórica e sensibilidade antropológica como componentes da imaginação sociológica	171
6.2	Geral e particular, normal e patológico	175
6.3	Variedades da heurística do patológico	179
6.4	Humanos, demasiado humanos	182
7	CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	187
7.1	Privacidade e empatia na teoria social	187
7.2	A ética e a metodologia do testemunho sobre o intestemunhável na esquizofrenia	193
7.3	Fantasmas na máquina: fenomenologia, pragmatismo e psico(pato)logia sistêmica	197
7.4	Pessoas com esquizofrenia e pessoas esquizofrênicas: a incontornável ambivalência dos rótulos	204
8	O REVERSO ESQUIZO DA MOEDA PRAXIOLÓGICA	214
9	ENTRE O EXCESSO E O DÉFICIT: HIPER-REFLEXIVIDADE E SINTOMAS NEGATIVOS	223
9.1	Apolo e Dioniso: da arte à vida	223
9.2	Sintomas positivos e negativos na esquizofrenia	228
9.3	No princípio era o <i>Trema</i>: irreabilidade, existência pura e fragmentação	236
9.4	Perda da autoevidência natural e corrosão da vitalidade prática	245
10	ALGUMAS FORMAS ESQUIZOFRÊNICAS DE CLASSIFICAÇÃO	254
11	<i>THEATRUM MUNDI</i>; OU O EU DIANTE DOS OUTROS	266
11.1	O esquizo e o histerésico	266
11.2	O mundo social como teatro e a (des)crença nos próprios papéis	268
11.3	Simbolização e empatia: “tudo se passa como se” o eu fosse o outro	274

12 OBJETIVISMO E SUBJETIVISMO NA PSICOSE.....	278
12.1 Auto-objetivações psicóticas (a): perturbações da ipseidade.....	278
12.2 Auto-objetivações psicóticas (b): a exteriorização delirante das conversações interiores e a sensação de ser continuamente observado	283
12.3 Cronopatologias: excurso sobre a estrutura intencional da experiência temporal e sua ruptura esquizo.....	286
12.4 Variedades de objetivismo psicótico: o sujeito acuado e o determinismo vivido..	289
12.5 Subjetivismo psicótico: grandiosidade solipsista e terror apocalíptico	293
12.6 Subjetivismo e objetivismo como atitudes existenciais	295
CONCLUSÃO	301
REFERÊNCIAS	317

INTRODUÇÃO

Ordem e terror

Aristóteles afirmou que a busca de 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***Erro! Indicador não definido.** no mundo societário (ALEXANDER, 1984, p. 7; 1987a, p. 13; 1987b, cap. 1; BOURDIEU, 1999, p. 7; ELIAS**Erro! Indicador não definido.**, 1997, p. 163-164; PARSONS**Erro! Indicador não definido.**, 1949, p. 89-94; SIMMEL**Erro! Indicador não definido.**, 1983, p. 20). 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 da sociedade 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***Erro! Indicador não definido.** e da inteligibilidade no universo social assume múltiplos avatares, conectando-se a atitudes existenciais que vão do amor ao horror, bem como a posturas ético-políticas que incluem 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, se aplicado sobretudo a nossas sociedades modernas, congregações de massa notavelmente “estendidas” (GIDDENS**Erro! Indicador não definido.**, 2001a, p. 61) por largas faixas no tempo-espaço, o assombro que Talcott Parsons**Erro! Indicador não**

definido. alcunhou de “problema da ordem **Erro! Indicador não definido.**” 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 interrogação sobre a natureza que havia guiado Kant na sua *Crítica da razão pura*: “como a sociedade é possível?” (SIMMEL, 1983, p. 20).

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) e 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 societárias¹. A recepção

¹A despeito da sua estranheza, a palavra “sociação” tem o mérito de sublinhar a acepção simmeliana de “sociedade-em-seu-contínuo-processo-de-feitura” sem sugerir, entretanto, outras conotações, como acontece com traduções alternativas do termo *Vergesellschaftung* por “associação” (a qual parece priorizar o aspecto cooperativo das relações sociais em detrimento de sua dimensão conflitiva) ou “socialização” (noção que se refere mais tradicionalmente, é claro, ao condicionamento social das personalidades individuais). Seja como for, qual bom defensor do teorema da “dualidade da estrutura”, Giddens (1979, p. 128) afirmou que a ambiguidade implicada nessa última tradução do conceito de Simmel poderia ser, ao menos, tomada como um

seletiva de Simmel pela sociologia estadunidense evidencia sua condição de patrono, *inter alios*, das microsociologias interpretativas, 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, 2011b). O acento sobre a produção e a reprodução contingentes dos sistemas sociais é também característico das abordagens *praxiológicas* da vida social. Com raízes no Marx das *Teses sobre Feuerbach* (2000), estas abordagens receberam suas formulações mais detalhadas, já devidamente informadas por aquelas contribuições microsociológicas descendentes de Simmel, nas mãos de duas estrelas do “novo movimento teórico” (ALEXANDER, 1987): Anthony Giddens e Pierre Bourdieu. Ambos os autores encaminham suas versões da teoria social praxiológica em um sentido *culturalista* (PETERS, 2011c), postulando a existência de certas *estruturas ideacionais* – “estoques de conhecimento” (Schutz), “etnométodos” (Garfinkel), esquemas simbólicos de orientação e percepção da ação enraizados em um “*habitus*” (Bourdieu), “regras e recursos” (Giddens) – que operam como mediações causais entre a produção da agência individual situada e a reprodução histórica das propriedades estruturais dos sistemas sociais mais amplos em que tal agência está imersa.

Como bem viu Vandenberghe (2010b, p. 57), a despeito da eclética combinação de influências intelectuais exibida pelas praxiologias culturalistas de Giddens, Bourdieu e, poderíamos acrescentar, Marshall Sahlins (ao menos, o Sahlins de *Ilhas de história* [1999]), não é excessivamente inexato observá-las primordialmente como sínteses entre motivos do estruturalismo e da pragmática da linguagem. De um lado, tanto a atribuição de inteligibilidade à experiência social cotidiana quanto os próprios recursos cognitivos e práticos pelos quais os atores leigos respondem a essa experiência se mostram dependentes de certas estruturas ideacionais que, simultaneamente, constroem e capacitam aqueles atores. Para ficar no exemplo saussuriano clássico, citado à exaustão por Giddens (1979; 2003), a possibilidade de que *falas* particulares e situadas sejam intersubjetivamente compreendidas deriva do fato de que elas pressupõem, na sua constituição mesma, certas características estruturais da *língua* como uma totalidade virtual. No entanto, ao mesmo tempo em que

lembrete heurístico do fato de que a constituição da sociedade pelos agentes (“sociação”), de um lado, e a constituição dos agentes pela sociedade (“socialização”), de outro, são duas facetas de um só e mesmo processo.

acatam a via estruturalista para o diagnóstico do vínculo entre contextos microscópicos de ação situada e propriedades macroscópicas dos sistemas sociais que abarcam aqueles contextos, os três autores citados se mostram insatisfeitos com a tendência de estruturalistas diversos, desde Saussure, ao traçado de uma demarcação rígida entre os dois níveis. Tal traçado estava combinado ainda à atribuição de um papel meramente *subordinado* ao domínio da aplicação situada das estruturas - por exemplo, as enunciações particulares de fala como meras *execuções* de possibilidades regradas plenamente previsíveis a partir de uma análise exclusivamente estrutural (BOURDIEU, 1990b).

Diante do impasse estruturalista, o influxo da pragmática da linguagem delineada em obras como as de John Austin ou do segundo Wittgenstein vem em auxílio dos praxiólogos culturalistas na busca de uma visão mais dialética e matizada da relação entre estruturas e práticas. Ainda que constriam e capacitem as práticas situadas dos agentes, aquelas estruturas ideacionais são historicamente reproduzidas ou transformadas de acordo com as utilizações pragmáticas contingentes que os mesmos agentes delas fazem. Como etnometodólogos mostraram exaustivamente, por exemplo, as fórmulas regradas de ação e interação que os agentes mobilizam para intervir em contextos sociais particulares de modos socialmente inteligíveis e normativamente apropriados (numa palavra, *accountable*) não especificam, de antemão, todas as contingências situacionais com as quais eles podem deparar-se. Tais fórmulas possuem, em vez disso, um caráter inerentemente *metodológico*, fornecendo instruções genéricas que os atores são forçados a adaptar, de modo mais ou menos criativo, aos seus cenários particulares de experiência. É por isso que, independentemente de qualquer compromisso motivacional com a produção da novidade por parte dos agentes, a noção de criatividade, no seu sentido mais lato, não configura um tipo particular de ação, mas uma propriedade presente, mesmo que em graus contextualmente variáveis, em toda e qualquer agência humana socialmente situada (JOAS, 1996).

No entanto, já notou Randall Collins (1992, p. 95), uma das singularidades da ontologia social pressuposta por abordagens como a da 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 capacidades criativas na manutenção contínua de “ordem, lógica, razão, 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 a mesma 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 social (2000, p. 112), 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? Mantendo-se aferrado à posição etnometodológica quanto à contingência da ordem social e sua dependência da aplicação recursiva das faculdades cognitivas e práticas de atores hábeis, Giddens recorreu (2003, p. 444) 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 coletiva. O sociólogo britânico desembocou na tese de que aquele investimento responde a uma necessidade de *segurança ontológica*, a um ansioso impulso existencial por uma experiência do 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; 2002; PARKER, 2000, p. 54), está um conjunto de intuições antropológico-filosóficas quanto às maneiras pelas quais as pessoas lidam experiencialmente 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” (2003, p. 66) inconsciente acompanha os agentes durante toda a vida, agentes os quais, na fase adulta, dependem da percepção de rotina na existência societária 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 estáveis pela criança quanto a 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” (GIDDENS, 1979, p. 123; 2003, p.70) 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 e seus assistentes (1963), 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 nazistas (GIDDENS, 1979, p. 125-126; 2003, p. 71-75).

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 modo mais imaginativo e numa linguagem mais carregada de *pathos* do que aquela do teórico inglês, Peter Berger (1972; 1973; 1997; 2003) também se esforçou por 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. Repare-se na convergência:

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).

(...)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).

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. O desencadear desse último efeito como resultado da perda de um senso quando à solidez da realidade cotidiana foi, como vimos, dramaticamente descrito por Peter Berger no plausibilíssimo *experimentum mentis* que serve de epígrafe a este trabalho. 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 persecução 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.

As abordagens praxiológicas na teoria social convergem, portanto, 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, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens desaguaram na visão de que esse investimento responde a um anseio por segurança ontológica (*lato sensu*), uma necessidade existencial de experiência do mundo e da própria existência como dotados de ordem, justificação e sentido. Com base nesses autores, a Parte 1 da presente tese (capítulos 1 a 3) esquadrinha alguns 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 pouco discutidas das *oeuvres* destes três 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. Sendo abstratamente referida, portanto, a essa família de

perspectivas teórico-metodológicas que vislumbram um vínculo entre a contingência da ordem social, de um lado, e o impulso existencial humano por segurança ontológica, de outro, a noção de “existencialismo sociológico” ganhará mais concretude, quero crer, no segundo e no terceiro capítulos. Ao mergulhar em temas como os vínculos psíquicos entre os indivíduos e suas identidades sociais ou os “subuniversos” (James) experienciais que margeiam a “realidade suprema” (SCHUTZ, 1967, p. 231) da vida cotidiana, tais capítulos perfazem explorações circunstanciadas das apropriações críticas e reformulações sociológicas que autores como Berger ou Bourdieu fizeram de motivos filosóficos “existenciais” ou “existencialistas”, tais como a “vertigem da liberdade” teorizada por Kierkegaard (2011, p. 67), a ocultação da própria finitude no domínio impessoal da vida cotidiana deslindada por Heidegger (2006, p. 328-329) ou a evasão à intuição da própria contingência pela via da “autocoisificação” psicológica e prática a que Sartre chamou de “má-fé” (SARTRE, 1997, p. 92).

Naturalmente, o exercício teórico-metodológico inteiro pressupõe que Berger e Bourdieu tenham avançado uma *concepção* substantiva quanto ao fenômeno da (in)segurança ontológica a despeito de não terem utilizado, como Giddens, a *expressão* propriamente dita em seus escritos. Além disso, trabalhando com a acepção ampliada deste conceito que é propiciada pela articulação entre os três autores citados, a tese combinará elementos desigualmente enfatizados por eles no exame das condições sociopsicológicas de possibilidade de uma experiência ontologicamente (in)segura do universo social: a atribuição cognitiva de realidade e inteligibilidade às entidades percebidas no mundo, a fluência performativa na resposta aos desafios práticos da realidade material e intersubjetiva, a pretensão à preservação da própria integridade física e, por fim, o anelo moral-afetivo por reconhecimento e valorização social. Sem negar a existência de diversos cenários experienciais em que tais elementos entram em conflito uns com os outros, como os casos de “suicídio altruísta” (Durkheim) nos quais o compromisso com um papel socialmente reconhecido impõe o sacrifício da própria sobrevivência física, o presente trabalho almeja capturar suas frequentes modalidades de entrelaçamento na produção de vivências ontologicamente seguras e inseguras do mundo.

Dando prosseguimento à discussão teórica acerca das fundações psíquicas da ordem social, as partes subsequentes desta tese tematizam a questão através de um procedimento analítico a que denomino “epistemologia insana”. A expressão provocativa (para não dizer radical-chique) refere-se ao que se tornou um artifício metodológico frutífero em uma multiplicidade de domínios de pesquisa acerca da *conditio humana*, qual seja, o mergulho no

âmbito do anômalo ou, mais radicalmente, do “patológico” com vistas à iluminação de modalidades “normais” de ação e experiência. Esta “heurística da insanidade” foi responsável pela abertura de linhas profícuas de inquérito em âmbitos tão diversos quanto a psicanálise do século XX e a neurociência atual. Fazendo uso deste estratagema intelectual no plano das caracterizações sociológicas da conduta humana, pretendo mobilizar descrições fenomenológicas e existenciais de determinadas condições de espírito ou formas de experiência psicopatológicas não apenas para compreendê-las à luz da teoria da ação, mas também para aprofundar a teoria da ação à luz do que aquelas descrições nos ensinam sobre a multiplicidade de modos do ser-no-mundo humano. Nestas seções do trabalho, começarei pela visão da ação legada pelas estrelas que compõem a “galáxia praxiológica”² na teoria social (Parte 2: capítulos 4 e 5) e, em seguida, virarei o retrato de cabeça para baixo para projetar alguma inteligibilidade sobre *certas* modalidades esquizoides ou, mais radicalmente, esquizofrênicas de experiência humana no mundo societário – na verdade, no mundo *tout court* (Parte 4: capítulos 8 a 12).

Entre uma tarefa e outra, no entanto, buscarei contextualizar metodologicamente a singularidade de minha orientação analítica sobre o tema através de uma exploração da ideia de “sensibilidade psicopatológica” na teoria social (Parte 3: capítulos 6 e 7). Embora o texto passe ao largo de qualquer esforço de revisão sistemática da vasta literatura acerca da sociologia das psicopatologias, tal tentativa de perfilar a fisionomia teórico-metodológica da presente investigação servirá para alocá-la, quer crer, na região específica que ela ocupa nessa enorme área de pesquisa³.

Breve advertência epistemológica

² A expressão parafraseia o termo “galáxia construtivista”, cunhado por Corcuff (2001) para designar as perspectivas teórico-metodológicas que não tomam o social simplesmente como um dado explanatório de outros fenômenos (e.g., condutas individuais), mas como uma realidade histórica contingente que requer ela própria explicação em termos de seus mecanismos de produção, reprodução e transformação. As visões praxiológicas da agência humana e do mundo social abraçam tal postulado construtivista, mas se distinguem de outras versões da ontologia social construtivista em função de sua particular especificação daqueles mecanismos (SCHATZKI, 1996; RECKWITZ, 2002). Nesse sentido, se, por um lado, toda perspectiva praxiológica é construtivista na acepção corcuffiana do termo, nem toda abordagem construtivista é necessariamente praxiológica. O enunciado pode soar críptico, mas espera-se que a leitura dos capítulos esclarecer a afirmação.

³ Para revisões muito competentes das diferentes direções de teorização e pesquisa sobre saúde e doença mental nas ciências sociais, ver Bastide (1967), Miles (1982), Aneshensel e Phelan (1999) e Rogers e Pilgrim (2005).

No que toca seja ao eixo investigativo do “existencialismo sociológico”, seja àquele da “epistemologia insana”, a discussão aqui encetada sobre as condições sociopsicológicas de produção, manutenção e perturbação da experiência humana de segurança ontológica se desenrola, sobretudo, no domínio intelectual que diversos sociólogos anglo-saxões julgaram por bem denominar *teoria social* (GIDDENS, 2003, p. XVII; GIDDENS e TURNER, 1999, p. 7; PARKER, 2000, p. 90). Tomada nessa acepção, a expressão designa um âmbito inerentemente interdisciplinar de reflexão acerca dos pressupostos ontológicos, metodológicos e normativos compartilhados pelo conjunto das ciências humanas (VANDENBERGHE, 2009, p. 290). Na primeira destas dimensões, isto é, como escavação e burilar de pressuposições *ontológicas* acerca da condição humana em sociedade, a teoria social abarca a tarefa de caracterização das entidades e processos constitutivos do mundo societário considerado *in abstracto*: a agência individual e seus motores subjetivos, os procedimentos cognitivos, práticos e expressivos envolvidos nos encontros face a face, os símbolos partilhados através dos quais tal ou qual contexto sociocultural adquire inteligibilidade para os seus membros, as estruturas coletivas de distribuição de bens e recursos materiais, os sistemas de poder e dominação etc.

Isto dito, é fundamental ressaltar, logo de saída, que a noção de teoria social aqui presumida não subscreve qualquer aposta teoricista nos poderes cognitivos da especulação “de gabinete” em detrimento da pesquisa empírica de processos sócio-históricos reais, tomados na sua inesgotável variedade. Com efeito, o mesmo Giddens que tanto lutou pela instauração da teoria social como um domínio intelectual relativamente autônomo também foi lúcido o suficiente para mitigar consideravelmente as ambições epistemológicas insensatamente grandiosas que alguns dos fundadores das ciências sociais haviam projetado em quadros teórico-metodológicos gerais. Contra estas ambições infladas, o autor britânico (GIDDENS, 2003, p. 385) sustentou que as generalizações e conceitos oriundos da teoria social funcionam, sobretudo, como ferramentas de “sensibilização” heurística do exame empírico de processos sociais concretos. As discussões teóricas acerca da conexão entre a ação individual intencional e as propriedades estruturais dos sistemas sociais, por exemplo, não perseguem o objetivo quimérico de determinação *a priori* da natureza da relação entre uma e outra instância em todo e qualquer contexto sócio-histórico. O que elas oferecem, em vez disso, consiste no que Ira Cohen nomeia sagazmente uma “ontologia de potenciais”, ou seja, uma descrição abstrata de “processos e propriedades fundamentais que podem ser ativados ou realizados de numerosas e diferentes maneiras e em diferentes ocasiões” (COHEN, 1999, p. 401). Nesse sentido, longe de substituir “o estudo direto de...contextos

reais” de entrelaçamento entre condutas individuais e influências sociais por “um malabarismo com conceitos abstratos” (GIDDENS, 2003, p. 258), a caracterização socioteórica da inter-relação entre agência e estrutura deve possuir uma “flexibilidade ontológica” (SIBEON, 2004, p. 197) tal que lhe permita informar heurísticamente a investigação das formas contextualmente específicas e amplamente variáveis assumida por essa inter-relação em cenários coletivos concretos. O mesmo princípio vale, *mutatis mutandis*, para as demais questões com que se ocupa a teoria social.

Afirmar que esta fertilização cognitiva da pesquisa empírica por quadros socioteóricos é fundamentalmente “sensibilizadora” deve ser suficiente, portanto, para afastar deste trabalho quaisquer intenções de erigir a teoria em legisladora inflexível da pesquisa social. Além disso, tal afirmação supõe que caracterizações teóricas das formas de ação e experiência humana no mundo societário têm de ser continuamente nutridas e qualificadas por um repertório tão vasto quanto possível de informações concernentes a ambientes históricos e culturais particulares – sejam elas obtidas diretamente, sejam elas extraídas de competentes trabalhos empíricos conduzidos por outros pesquisadores. Perfilar a teoria social como uma coleção de diagnósticos fidedignos e elucidativos acerca da conduta humana em todo e qualquer contexto societal – ou, de modo menos ambicioso, em uma multiplicidade de circunstâncias históricas e culturais – certamente não implica, portanto, que seus praticantes possam furtar-se ao contato com trabalhos nos quais *insights* valiosíssimos sobre a natureza humana e a existência social aparecem *in actu*, no registro historiográfico ou etnográfico de formações coletivas inteiras ou na explicação narrativa de acontecimentos sociais particulares. Dessa forma, mesmo que a teórica não seja ela própria uma pesquisadora de campo, ela não pode eximir-se de mergulhar nos exames empíricos de mulheres e homens de carne e osso para tentar tirar, dali, *insights* generalizáveis, universais ou, ao menos, transcontextuais sobre a lida humana⁴.

⁴Justamente celebrado como precursor de uma sensibilidade histórica e etnológica à variedade dos modos humanos de agir, pensar e sentir, Montaigne afirmou alegoricamente que tal multiplicidade não desautorizava a percepção de propriedades comuns àquelas modalidades de ação, pensamento e emoção: “se nossos rostos não se parecessem, não poderíamos distinguir o homem do bicho; e se fossem idênticos, um indivíduo não se distinguiria de outro” (MONTAIGNE, 1987b, p. 352). Tomada como uma espécie de alusão metafórica a todo o espectro de atributos do *anthropos*, a passagem torna patente que a tensão entre singularidade e generalidade no estudo do animal humano jamais poderia ser superada pela mera abolição de um desses polos em favor do outro. O fato de que os retratos de variados cenários *humanos* pressupõem – e resultam em – concepções mais gerais quanto às propriedades do *humano* está refletido na própria linguagem mobilizada em quaisquer descrições historiográficas ou etnográficas de contextos societários particulares, linguagem que envolve inescapavelmente uma série de *termos gerais* necessários à inteligibilidade daqueles contextos (com efeito, uma investigação empírica que pressupusesse, *in extremis*, a absoluta singularidade das modalidades de ação e

A tese cá apresentada intenta inserir-se nessa última modalidade de teorização. No bloco de capítulos dedicado ao “existencialismo sociológico”, o exame das diferentes abordagens do tema da segurança ontológica tecidas por autores como Giddens, Berger e Bourdieu constitui não apenas um exercício de exegese comparativa, mas também, mais ousadamente, uma empresa de caracterização substantiva de um aspecto importante do ser-no-mundo humano. Como elucidação teórica de uma temática substantiva, esse mesmo exame não se restringe, aliás, à tríade autoral citada, mas busca iluminar o fenômeno da (in)segurança ontológica lançando mão de instrumentos heurísticos colhidos de outros autores, como Max Weber, Ernest Becker, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger e Stuart Hall, entre outros. Inspirada no ecletismo metodologicamente disciplinado que tanto distingue o *modus operandi* de fabricação socioteórica de um Giddens ou de um Bourdieu, a presente empreitada persegue uma combinação genuinamente sintética de contribuições oriundas de

experiência presentes em uma dada sociedade teria, a rigor, de inventar um novo léxico). Segundo Clifford Geertz, aqueles termos gerais ou “palavras altissonantes” designariam “constâncias humanas” que “assumem uma forma doméstica em contextos caseiros...: Poder, Mudança, Opressão, Trabalho, Paixão, Autoridade, Beleza, Violência, Amor, Prestígio” e tantas outras noções sem as quais uma sociedade humana sequer poderia ser tornada inteligível como tal (GEERTZ, 1989, p. 31). Isto não significa, entretanto, que qualquer vocabulário teórico geral seja suficiente para as tarefas de descrição e explicação causal de ambientes e processos sociais concretos. Ao contrário, como mostra Luís de Gusmão (2012, p. 48-50), é simplesmente impossível avançar uma adequada “descrição compreensiva” (VEYNE, 1998) de cenários sócio-históricos particulares sem se fazer referência aos vocabulários “nativos” neles correntes – dentre outras coisas porque, como ensinou o segundo Wittgenstein (1999), a linguagem natural não é somente um meio de figuração das circunstâncias em que esses atores estão imersos, mas um instrumento das próprias atividades práticas através das quais tais agentes reproduzem ou transformam as características de seus universos sociais. Isto no que toca aos conceitos; mas, e quanto ao papel das generalizações na investigação social empírica? Em primeiro lugar, é desnecessário dizer que já foram abandonadas, há muito, quaisquer pretensões de se alcançar, nas ciências sociais, bases teóricas similares àquelas presentes na física e na química, onde as generalizações operam como *chaves explicativas* mediante as quais é possível *deduzir* certos fenômenos de outros, posto que tais hipóteses gerais indicam *a priori* condições invariavelmente determinantes de certos efeitos (HEMPEL, 1974). Se algo parecido existisse na pesquisa sociológica, “o investigador já não precisaria realizar, chegando cada vez mais perto da realidade social, um inventário exaustivo das variáveis contextuais” (GUSMÃO, 2012, p. 202-203), i.e., não identificadas como condições regularmente determinantes por qualquer generalização. As generalizações formuladas na teoria social possuiriam, assim, uma textura amplamente “aberta” ou “porosa”, no sentido de que não indicariam precisamente seus contextos específicos de aplicação e, portanto, seriam incapazes de possibilitar a dedução da ocorrência de fatos particulares a partir de certos estados de coisas (BERLIN, 1999, p. 22-23). Elas também não formariam um sistema dedutivamente integrado (*op. cit.*, p. 41), mas, ao contrário, fariam parte de uma coleção justaposta que poderia vir a abarcar inclusive suposições antagônicas entre si. Incidentalmente, é o que reconhece lucidamente Jon Elster. Preocupado em conferir a suas generalizações diletas o *status* preciso de *mecanismos*, o autor nota que vários desses “padrões causais frequentes” gerados “em condições desconhecidas ou com consequências indeterminadas” (ELSTER, 2008, p. 39) aparecem em pares de contrários - como é o caso, por exemplo, dos fenômenos psicológicos do tipo “uvas verdes” (quando a restrição à realização de um desejo o mitiga ou elimina) e “fruto proibido” (quando a restrição à realização de um desejo só faz intensificá-lo).

fontes intelectuais diversas, por oposição à mera justaposição sincrética de teses e categorias inconsistentes entre si⁵.

Conquanto não haja espaço aqui para uma longa justificativa epistemológica das pretensões teóricas deste trabalho, cumpre ressaltar que tal justificativa poderia inspirar-se nas considerações pós-positivistas de Jeffrey Alexander (1987a; 1987b; 1999). Grosso modo, o teórico estadunidense sustenta que, na ciência social, em contraste com o que ocorre nas ciências da natureza em sua modalidade “normal” (KUHN, 1975), o caráter cronicamente não consensual dos pressupostos ontológicos e metodológicos mais gerais que condicionam os estudos de fenômenos concretos torna inevitável a existência de um debate teórico relativamente autônomo face à pesquisa empírica, pois que imbuído de critérios parcialmente extraempíricos de adjudicação entre pressuposições rivais⁶. Seja como for, mesmo para um

⁵Sobre a distinção entre sincretismo e sintetismo, vide Kilminster (1991, p. 74) e Vandenberghe (2010, p. 279). Tanto Giddens quanto Bourdieu montaram defesas vigorosas das articulações desembaraçadamente ecléticas que promoveram entre perspectivas teórico-metodológicas diversas. Disse o primeiro: “*Ao formular esta descrição da teoria da estruturação, não tive a menor relutância em apoiar-me em ideias oriundas de fontes completamente divergentes. Isso poderá parecer a alguns um ecletismo inaceitável, mas eu nunca consegui temer esse tipo de objeção. Existe um inegável conforto em trabalhar dentro de tradições estabelecidas de pensamento – sobretudo, talvez, em face da grande diversidade de abordagens com que se defronta correntemente quem está fora de uma tradição qualquer. O conforto de pontos de vista estabelecidos pode, entretanto, servir facilmente de cobertura para a preguiça intelectual. Se as ideias são importantes e esclarecedoras, muito mais importante do que sua origem é estar capacitado para delinea-las de modo a demonstrar a utilidade delas, mesmo num quadro de referência que poderá ser inteiramente diferente daquela que ajudou a engendrã-las*” (GIDDENS, 2003, p. XXIV). Bourdieu, por seu turno, sustentou que “*não se pode fazer a ciência avançar...a não ser à condição de fazer com que teorias opostas se comuniquem, teorias que muitas vezes se constituíram umas contra as outras. Não se trata de operar essas falsas sínteses ecléticas que tanto já grassaram na sociologia. Digamos de passagem que a condenação do ecletismo frequentemente serviu de alibi à incultura: é tão fácil e confortável se encerrar numa tradição. O marxismo, infelizmente, cumpriu muito essa função de secularização preguiçosa*” (BOURDIEU, 1983a, p. 20).

⁶Por um lado, a “sobredeterminação dos fatos pela teoria” (ALEXANDER, 1999, p. 44) atesta que os mesmos processos sociais empíricos podem ser acessados, explicados e interpretados de modos muito distintos a partir de pesquisas orientadas, implícita ou explicitamente, por pressupostos teóricos diferenciados. Os retratos das condutas intencionais dos atores imersos em um determinado contexto social empírico podem discrepar severamente, por exemplo, conforme a pesquisa do mesmo seja informada por diferentes concepções gerais quanto à ontologia da ação social e de seus motores subjetivos mais frequentes: o cálculo racional guiado pelo autointeresse, o compromisso não instrumental com normas coletivas interiorizadas, a ativação espontânea de disposições habituais irrefletidas, a exteriorização de impulsos inconscientes etc (ALEXANDER, 1984, p. 7; COHEN, 1996, p. 112). As problemáticas de pesquisa, os fenômenos selecionados como mais salientes, as técnicas de estudo, a atribuição de inteligibilidade às informações empíricas recolhidas, tudo isso carrega a marca das orientações teóricas da pesquisadora, imiscuindo-se, portanto, na pintura que ela termina por oferecer de um cenário social concreto. Entretanto, como ensinaram Roy Bhaskar (1975; 1989) e outros representantes do chamado “realismo crítico” (HAMLIN, 2000; VANDENBERGHE, 2010), essa consciência “pós-positivista” da contaminação dos dados pela teoria não precisa desembocar na abdicação do compromisso epistêmico da pesquisa empírica com um retrato tão fidedigno quanto possível da realidade. O que ela acarreta, em vez disso, é a necessidade de uma explicitação reflexiva dos quadros teóricos que a pesquisadora traz consigo para o “campo”, de modo que a influência da teoria sobre a empiria também possa ser submetida ao

eventual leitor que não aceite a visão alexanderiana quanto à autonomia relativa da cogitação socioteórica e, por conseguinte, questione a legitimidade epistêmica de se tomar a primeira parte deste trabalho como um esforço de teorização substantiva, espero que ela possa servir, ao menos, como uma exposição convincente de importantes convergências teóricas entre figuras proeminentes na teoria social contemporânea.

Julgo que o mesmo princípio de interpretação deveria valer para a segunda parte do trabalho ora apresentado, com o adendo de que o estudo de “epistemologia insana” acerca do “avesso esquizo da praxiologia”, se não pôde ancorar-se sobre uma pesquisa empírica sistemática, manifesta ainda sim o benefício indireto do contato com um acervo amplo de casos empíricos bem documentados na literatura psiquiátrica. Com efeito, afora as estrelas teóricas bem conhecidas na galáxia praxiológica na teoria social (o Heidegger de *Ser e Tempo*, o segundo Wittgenstein, Merleau-Ponty, Bourdieu, Giddens, entre outros), o elenco dos principais autores que alicerçam a interpretação da experiência esquizoide e esquizofrênica oferecida nas páginas que se seguem é inteiramente formado por clínicos praticantes e dados à descrição parcimoniosa das vivências de pacientes particulares: Eugène Minkowski (1958; 2002), Ludwig Binswanger (1977), Ronald Laing (1990), Wolfgang

controle metodológico e à avaliação crítica. Por outro lado, como os relatos empíricos não são completamente independentes das concepções teóricas que os informam, eles não podem constituir a única instância de “teste” ou adjudicação entre proposições teóricas rivais, as quais são obrigadas a confrontar-se no espaço ideacional relativamente autônomo do debate (meta)teórico. Em outras palavras, a contraparte da “sobredeterminação dos fatos pela teoria” é a “subdeterminação das teorias pelos fatos” (COHEN, 1999, p. 400). Alexander enfatiza, no entanto, que o desenrolar da reflexão teórica no plano de um discurso relativamente autônomo “*não implica o abandono da pretensão à verdade. Tais pretensões, afinal, não precisam ficar limitadas ao domínio da validade empiricamente comprovável. Todo nível de discurso supraempírico absorveu critérios distintos de verdade. Tais critérios ultrapassam a adequação empírica, referindo-se também a pretensões relativas à natureza e consequências dos pressupostos, à estipulação e adequação de modelos, às consequências das ideologias, às metaimplicações dos modelos e às conotações das definições. Na medida em que sejam explícitos, representam esforços para, em suma, racionalizar e sistematizar as complexidades intuitivamente apreendidas da análise da vida social. As atuais disputas entre metodologias interpretativas e causais, concepções de ação utilitárias e normativas, modelos de equilíbrio e conflito das sociedades, teorias de mudança radicais e conservadoras - isso é mais que discussão empírica. Tais disputas refletem os esforços dos sociólogos para articular critérios de avaliação da ‘verdade’ em diferentes domínios não empíricos*” (1999, p. 44). Nas versões da epistemologia pós-positivista das ciências sociais abraçadas por autores como Alexander e Giddens (1993b, p. 57), a ausência de consenso quanto a pressupostos teórico-metodológicos, refletida como é em uma pluralidade algo estonteante de perspectivas rivais, é vista como um índice da *vitalidade* da teoria social, não da sua decadência, fracasso ou inutilidade. Ao mesmo tempo, ambos buscam acentuar que tal ênfase sobre a dimensão relativamente autônoma, extraempírica, da reflexão teórica não precisa deslizar para um relativismo epistêmico que abdique da “pretensão à verdade”, do ideal regulativo da racionalidade de julgamento ou da defesa de critérios objetivos para a adjudicação crítica entre pretensões de validade antagônicas. Como afirma a frase de Aron que Alexander pôs no fecho de suas cogitações pós-empiricistas sobre a “atualidade dos clássicos”: “*Reconhecer a impossibilidade de demonstrar um sistema axiomático não é uma derrota da mente, mas um apelo da mente a si mesma*” (1999, p. 81).

Blankenburg (2001), Thomas Fuchs (2001; 2002; 2005a; 2005b), Joseph Parnas (SASS e PARNAS, 2002) e Louis Sass (2000; 2004), *inter alios*. Nesse sentido, ainda que a reflexão desenhada por este trabalho a respeito da praxiologia social e de seus reversos esquizos não derive diretamente de uma investigação empírica sistemática, ela pretende ser, tanto quanto possível, empiricamente *informada*. Uma vez mais, caso essa dependência de observações realizadas por outros seja inaceitável a um eventual leitor dotado de fortes escrúpulos empiristas, desejo que a caracterização aqui construída possa ser lida, pelo menos, como fértil preparação heurística para uma futura pesquisa de campo acerca dessas peculiares manifestações do ser-no-mundo humano.

1 A ONTOLOGIA ESTRATIFICADA DA ORDEM SOCIAL

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

Poucas figuras na sociologia do século XX se dedicaram ao enigma renitente das fundações psíquicas da ordem com tamanha inteligência e sensibilidade quanto o teórico social austríaco, embora radicado nos Estados Unidos, Peter Berger. O bloco de capítulos que se segue, nessa parte 1, bebe tanto na obra de Berger que pode ser lido também como uma “*apologia pro sociologia sua*”⁷. Meu procedimento aqui consistirá em partir de algumas de suas formulações socioteóricas para elucidar o tema antropológico-filosófico da ordem social como “escudo contra o terror” – *casu quo*, o terror do desamparo existencial, com todas as suas agourentas consequências (BERGER, 1972, p. 165; BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 139). A referência às posições de Berger, bem como a perspectivas afins à sua, servirá muito mais como uma ferramenta de inspiração intelectual para essa tarefa de elucidação temática do que como tentativa de exegese detida e fidelíssima do seu pensamento. No mesmo passo, ao trazer outros autores ao argumento a respeito das fundações psíquicas ou existenciais da ordem societária, concentrar-me-ei sobretudo em utilizar essas contribuições outras à maneira de peças em um mesmo edifício argumentativo, deixando de lado, a não ser quando estritamente necessário, a análise das discrepâncias teórico-metodológicas entre as perspectivas elencadas. A sensibilidade que guiará o trabalho, nesse sentido, não será a de um discriminador de diferenças (um “*splitter*”), mas a de um agrupador de semelhanças (um “*lumper*”)⁸.

Um dos indubitáveis motivos por trás da riqueza heurística dos escritos teórico-metodológicos de Peter Berger consiste no fato de que ele conecta constantemente suas

⁷ Tomo a expressão de empréstimo a Gilberto Freyre (1968, p. 23), que, de modo honesto e nada atípico, utilizou-a em referência à sociologia de Gilberto Freyre.

⁸ A distinção entre “*splitters*” e “*lumpers*” no campo da taxonomia dos taxonomistas – de plantas, animais, filósofos ou teóricos sociais – foi proposta pelo físico de pendores filosóficos Freeman Dyson (2012), entre vários outros.

caracterizações do mundo social a preocupações antropológico-filosóficas⁹. Se o seu retrato dialético do universo social como calcado nos processos humanos de “exteriorização”, “objetivação” e “interiorização” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 173) já prenuncia as abordagens culturalistas e praxiológicas da relação entre agência e estrutura que deram fama aos mestres do “novo movimento teórico” (ALEXANDER, 1987a; RECKWITZ, 2002), sua formação na sociologia weberiana da religião, seu contato com luminares da interdisciplina alemã da “antropologia filosófica” (tais como Arnold Gehlen e Helmuth Plessner) e, por fim, suas inclinações teológicas pessoais fizeram com que ele emprestasse uma inflexão agudamente “existencial”, tensionada por preocupações últimas com o sentido da vida e da morte, àquela ontologia do mundo societário¹⁰. Vejamos isso mais de perto.

A fonte primeira das dificuldades na captura da relação entre o domínio da ação individual e a esfera das estruturas coletivas deriva do fato de que, como disseram Marx e seu fiel escudeiro Engels, “é tão verdade serem as circunstâncias a fazerem os homens quanto a afirmação contrária” (MARX e ENGELS, 1974, p. 49). Fundada sobre tentativas de escapar a essa dupla verdade, a longa história dos confrontos teórico-metodológicos entre explicações individualistas e holistas dos processos sociais deriva, em larga medida, de predileções analíticas distintas por uma ou outra das facetas desse fenômeno análogo ao terrível dilema sobre a precedência do ovo ou da galinha (WATKINS, 1968; LUKES, 1978; MERQUIOR, 1979, p. 80-84; POPPER, 1987, p. 99-100; LEVINE et al., 1993, cap. 6; ARCHER, 1995, p. 1-64). Grossíssimo modo, os individualistas se mostraram mais sensíveis ao fato de que a existência de propriedades estruturais, institucionais e culturais dos sistemas sociais, mesmo daqueles de cunho espaço-temporal mais macroscópico, depende, em última instância, de atividades e interações continuamente conduzidas por seres humanos de carne e osso (e.g., BOUDON, 1996, p. 60)¹¹. Os segundos, por sua feita, se viram mais afetados pelo

⁹Sobre a conexão íntima, seja ela reconhecida ou não, entre esses dois âmbitos, ver Honneth e Joas (1988). Um exame de exemplos desse vínculo nas obras de autores particulares faria bem em principiar pelo trabalho em que Daniel Cefaï acompanha admiravelmente “o nascimento de uma antropologia filosófica” na sociologia fenomenológica de Alfred Schutz (1998). Para uma tentativa de explicitação sistemática da concepção antropológico-filosófica da *conditio humana* implicada nos escritos histórico-sociológicos de Bourdieu, ver Peters (2011b; 2012).

¹⁰O que é tanto mais impressionante, aliás, considerando-se que não se trata de um existencialista mórbido, mas de um dos prosadores mais leves e espirituosos de nossa venerabilíssima disciplina.

¹¹ O recurso à materialidade – *casu quo*, a substancialidade de indivíduos biológicos - não é apanágio exclusivo, entretanto, de argumentos pró-individualistas. Ao contrário, um dos desafios comumente lançados à tese de

reconhecimento de que esses mesmos seres humanos biologicamente individualizados vêm a um mundo *já dotado* de estruturas e instituições societárias firmemente delineadas, estruturas e instituições anteriores (e, portanto, exteriores) que presidem o próprio processo em que tais indivíduos tornam-se *agentes sociais* capacitados a intervir, de maneira mais ou menos eficaz, sobre os rumos históricos de seus ambientes sociais (e.g., DURKHEIM, 1999, cap.1).

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 dialético (PETERS, 2011c, p. 144). Como diz Berger:

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre seu produtor. (...) As duas asserções, a de que a sociedade é um produto do homem e a de que o homem é um produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social (BERGER, 2003, p. 15-16).

Lançado em um meio material partilhado com outros, o ser humano mobiliza os poderes de seu corpo e 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

que a continuidade ontológica de certos traços de sistemas sociais abrangentes depende da sua reativação ininterrupta por parte de agentes individuais consiste nas literais *materializações* de tais sistemas em objetos físicos como prédios, sinais de trânsito, bibliotecas, aparatos eletrônicos etc. Mesmo fora do campo do individualismo metodológico, tal crítica foi comumente dirigida, por exemplo, à ideia giddensiana (GIDDENS, 1979; 2003; para a crítica, ver, entre outros, ARCHER, 1982; THOMPSON, 1989) de que “recursos” de poder, como parte das “estruturas” de sistemas sociais, possuem uma existência “virtual” quando não “instanciados” nas práticas situadas de agentes hábeis. Perguntam os críticos: mas e quanto a recursos “alocativos” como terras e matérias-primas, os quais possuem obviamente uma “presença” espaço-temporal que independe de suas mobilizações práticas como ferramentas de poder por atores humanos? Giddens (2003, p. 39) responde que tais fenômenos somente se caracterizariam estritamente como *recursos sócio-históricos de poder* nos contextos de tais mobilizações. Como objeto material, o edifício-sede do Banco Central, por exemplo, possui uma existência que independe do modo como é povoado por atores humanos; mas é somente através das práticas destes, entretanto, que ele existe e é humanamente mobilizado *como* edifício-sede do Banco Central. O mesmo vale para livros de filosofia, sinais de trânsito e telefones celulares. Sobre a distinção entre propriedades objetais independentes e propriedades objetais dependentes dos sujeitos humanos, crucial a uma epistemologia realista, ver Searle (1995; 2000).

seres humanos sobre o mundo podem assumir um caráter *objetivado*, uma força e durabilidade tais que lhes dão a feição de uma facticidade 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 ciclo¹²...

Embora seu progenitor tenha displicentemente descartado as reflexões de Berger e Luckmann como ainda excessivamente maculadas por teoremas parsonianos (GIDDENS, 1979, p. 267), o fato é que a cerrada interdependência entre os momentos destacados na ontologia de *A construção social da realidade* (1985) pode ser facilmente traduzida na linguagem analiticamente mais desdobrada e profusa da teoria da estruturação de Giddens. O núcleo da perspectiva estruturacionista consiste na tese de que a constituição, reconstituição e

¹² A caracterização da dialética histórica entre indivíduo e sociedade em termos de uma sequência de momentos de exteriorização, objetivação e interiorização consiste, naturalmente, em um artifício *analítico* que lança mão de distinções temporais e qualitativas que, se não existem nitidamente na realidade sócio-histórica mesma, nos auxiliam em nossas tentativas de compreendê-la e explicá-la. A qualificação é importante em face das críticas que Bhaskar (1998, p. 35-36) dirigiu à teoria social bergeriana. Bhaskar parte do fato de que a ação individual intencional pressupõe um contexto social para a sua realização, de modo a concluir que os atores não criam circunstâncias sócio-históricas, mas apenas as reproduzem ou transformam. Creio que Berger não apenas reconheceria de bom grado a precedência “biográfica” da sociedade sobre qualquer ator individual intencional, mas sublinharia que o seu contexto social de atuação constitui, sim, uma *criação*, embora das *gerações passadas* de atores. Bhaskar poderia replicar que estas, por sua feita, também intervieram sobre o processo sócio-histórico não em um cenário que haviam criado, mas em um universo coletivo “legado e transmitido do passado” (MARX, 1974, p. 17). Berger poderia enfatizar, em réplica à réplica, que a crítica de Bhaskar só valeria caso a noção de “criação” fosse equiparada àquela de geração *ex nihilo*, que certamente não é a que ele subscreve. Isto seria bem dito: ao defender sua posição de que os atores individuais não criam estruturas sociais, mas apenas reproduzem ou transformam os ambientes socioestruturais em que estão imersos, Bhaskar (1998: 215) compara essa modalidade de agência ao trabalho de uma escultora que mobiliza suas intenções e capacidades para moldar um material pré-dado e transmutá-lo em uma obra significativa. Mas Berger e, com ele, a linguagem ordinária podem muito bem aceitar que tal escultura não irrompe do nada, utilizando-se de materiais, ferramentas, informações e *know-how* já disponíveis, e falarem inteligivelmente, ainda assim, na *criação* de uma obra. Por outro lado, segundo o raciocínio de Bhaskar, ao que parece, não poderíamos dizer que Michelangelo *criou* a escultura de David e a pintura da Capela Sistina ou que Balzac *criou* um mundo de personagens ficcionais (embora social e psicologicamente plausibilíssimos) na sua *Comédia Humana* – já que os materiais de que eles se valeram para as suas produções não foram gerados por eles próprios, mas apropriados criativamente (*sic*) dos seus contextos socioculturais. Considerando-se que tanto a linguagem ordinária quanto a pesquisa acadêmica especializada sobre o tema da criatividade (e.g., SAWYER, 2003; 2006; SIMONTON, 1999; 2006) já mobilizam a referência a processos de “criação” sem deixar de reconhecer, tranquilamente, seu enraizamento em condições previamente herdadas, a injunção de Bhaskar contra Berger parece desnecessária e propensa a gerar mais confusão do que esclarecimento.

transformação das propriedades estruturais de quaisquer sistemas sociais, inclusive daqueles de alcance espaço-temporal mais macroscópico, estão ontologicamente fundadas sobre as práticas hábeis e cognitivamente informadas de uma multiplicidade de atores individuais situados em diferentes regiões de tais sistemas. Ao mesmo tempo em que destaca a dependência ontológica de estruturas e sistemas sociais em relação à agência individual, o estruturacionismo sublinha simultaneamente que a capacidade que qualquer ator possui de intervir, de modo competente, sobre os processos societários é decisivamente moldada pelas “regras e recursos” que conferem tal ou qual fisionomia estrutural aos sistemas sociais em que tais atores estão imersos. Nomeando como “estruturas” estas regras e recursos organizados como propriedades de coletividades (sistemas sociais), mas socialmente incorporados e reflexivamente mobilizados pelos agentes nas práticas que reproduzem e/ou modificam aquelas coletividades, o sociólogo britânico sublinha, assim, seu papel dual, o fato de que “estruturas sociais são tanto constituídas *pela* agência humana como, ao mesmo tempo, o próprio *meio* dessa constituição” (GIDDENS, 1993a, p. 128-129; 2003, p. 29-33; PETERS, 2011c; 2011d).

O modo como o estruturacionismo de Giddens concebe a dualidade de agência e estrutura oferece, de lambuja, uma via heurísticamente fecunda para a captura das conexões entre as esferas micro e macroscópica do mundo social, o vínculo entre a ação individual situada e as propriedades macroestruturais de sistemas sociais (GIDDENS, 2003, p. 163-170). Como revela sua noção de “distanciamento espaço-temporal” (GIDDENS, 2001a, p. 61), a utilização recursiva de estruturas na produção situada da ação constitui uma intersecção de *presença* e *ausência*. Por exemplo, para ficar na sua ilustração predileta, a geração de uma única sentença linguisticamente inteligível, em contextos interativos locais, tem de se apoiar tácita e/ou explicitamente em um *corpus* de regras constitutivas da língua como uma totalidade “virtual” ausente (GIDDENS, 1993, p. 125), isto é, como uma propriedade estrutural de um sistema social que pode ser bem mais abrangente, no tempo e no espaço, do que aqueles contextos de fala que ela (a língua) possibilita. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que consiste na condição gerativa de possibilidade de interações linguísticas eficazes, a língua *qua* totalidade só abandona seu estado de virtualidade e passa a existir no tempo-espaço através dessas instanciações particulares levadas a cabo por agentes informados por ela (GIDDENS, 1981, p. 26).

As regras e recursos constitutivos da estrutura proveem as instâncias de mediação entre a conduta local e momentânea, de um lado, e as propriedades de coletividades mais remotas no tempo e no espaço, de outro, amarrando assim uma diversidade de situações umas

às outras – por exemplo, a multiplicidade de interações linguísticas situadas graças às quais o idioma português se reproduz historicamente no Brasil. Dessa maneira, as regularidades nos modos de interação e na condução de práticas que configuram as características de um sistema social mais ou menos extensamente regionalizado no tempo e no espaço resultam da circunstância de que *as mesmas estruturas* são nele aplicadas em uma diversidade de momentos e lugares, engendrando assim sua integração transcontextual ou macroscópica. Tal dialética de presença e ausência pode entrelaçar as modalidades mais anódinas de ação e interação social às propriedades estruturais de coletividades inteiras e até mesmo, como possibilidade lógica cada vez mais próxima de realização empírica em tempos de globalização, de toda a humanidade¹³.

A tese fulcral da dualidade da estrutura, ao sublinhar que as capacidades agênticas dos atores derivam do recurso habilitador às propriedades estruturais dos sistemas sociais, impõe uma restrição a quaisquer abordagens que considerem os encontros desempenhados em cenários microssociológicos como instâncias mais “reais” ou “substanciais” do que os objetos tradicionais do inquérito macrossociológico - objetos que seriam concebidos, nessas abordagens, apenas em termos de “macrorreferências” feitas pelos atores em suas interações locais (COLLINS, 1992; PORPORA, 1989, p. 340-341; 348-350; VANDENBERGHE, 2010, p. 190-191). O mesmo argumento da dualidade da estrutura leva Giddens a repudiar, no entanto, a visão inversa, segundo a qual os cenários locais e microscópicos de interação consistiriam em fenômenos efêmeros e de menor importância frente à continuidade persistente de instituições de largo escopo espacial e/ou temporal (GIDDENS, 2003, p. 163-170)¹⁴.

¹³ De fato, na sua sociologia histórica da modernidade tardia, Giddens veio a definir o conceito de globalização como intensificação de “relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (GIDDENS, 2001, p. 69). Não é difícil reconhecer que esse *Zeitdiagnose* pode ser lido como uma instanciação histórico-sociológica particular do argumento teórico-metodológico mais geral sobre a dualidade ação/estrutura. Como sublinhou Vandenberghe: “*Na medida em que o local e global tornam-se dialeticamente interligados, ações locais e estruturas globais tornam-se mutuamente implicadas de modo tal em que as ações locais reproduzem ou transformam as estruturas globais nas quais elas estão embebidas e pelas quais elas são crescentemente condicionadas. Transposta do reino metateórico para o reino sócio-histórico, a estruturação ou jogo dialético entre ação e estrutura assume assim uma dimensão global. Do mesmo modo que todo ato de fala individual pressupõe a instituição social da linguagem e contribui para a sua reprodução ou transformação, todo ato local é potencialmente condicionado por estruturas globais e implicado na sua reprodução ou transformação*” (VANDENBERGHE, 1999, p. 9)

¹⁴ Embora eu não pretenda me alongar em demasia sobre os detalhes técnicos da *Giddensiana* (ver PETERS, 2011c; 2011d), talvez valha acrescentar que a interdependência indissolúvel entre o micro e o macro que

De modo similar, na versão bourdieusiana da ontologia social praxiológica, o domínio ontológico das práticas sociais é capturado como palco do encontro dialético entre a “história feita coisa”, objetivada sob a forma de instituições, e a “história feita corpo”, encarnada, via socialização, nesses “sistemas de disposições duráveis que chamo de *habitus*” (BOURDIEU, 1988a, p. 40). A história objetivada em instituições só pode continuar em movimento pela ação de indivíduos dotados de *habitus* que os capacitem a “habitá-las” e mantê-las em atividade, a retirá-las persistentemente de uma estaticidade inerte ou do estado de “letra morta” por meio do reavivamento prático e cotidiano dos sentidos e exigências nelas depositados pela história anterior (BOURDIEU, 1990b, p. 57).

O mesmo Bourdieu reconhece (*op.cit.*, p. 66), defendendo-se do epíteto de “reprodutivista” que foi comumente colado por outros na sua testa, que a interdependência entre a ação individual subjetivamente propelida pelo *habitus* e as propriedades estruturais dos contextos sociais em que aquela ação se desenrola não implica, entretanto, um retrato da história como um círculo de reprodução perfeita. Aquele reavivamento das injunções práticas e significados objetivados nas instituições também exigiria do agente um conjunto de adaptações criativas, a realização de “revisões e transformações” (*op.cit.*, p. 57) reguladas que são destinadas a manter as instituições em marcha sem desfigurar sua identidade, garantindo assim a reprodução na mudança, isto é, as maiores ou menores modificações *na* estrutura do espaço social que asseguram a reprodução *da* estrutura desse espaço.

O reconhecimento da contingência histórica da ordem social, generalizado em nossa paisagem teórica pós-evolucionista¹⁵ (SZTOMPKA, 1998), implica a consideração da

Giddens enfatiza na sua ontologia social abstrata não o impede de reconhecer (GIDDENS, 1979, p. 80-81) que, para fins *metodológicos*, um desses níveis pode ser analiticamente privilegiado às custas do outro. O que ele denomina “análise de conduta estratégica” consiste em uma modalidade de investigação sociológica que coloca entre parênteses analíticos o exame macroscópico do surgimento, reprodução e transformação de traços estruturais dos sistemas sociais (regras e recursos) para centrar-se sobre os usos que os atores fazem deles em interações situadas - a sociologia dramática de Goffman seria um dos exemplos mais nítidos dessa abordagem para Giddens. Em contraponto, a “análise institucional” submete a uma *epoché* os diversos procedimentos envolvidos na conduta estratégica cotidiana de atores imersos em microcontextos variados, tratando regras e recursos como propriedades cronicamente reproduzidas de sistemas sociais em macrocoordenadas históricas e geográficas – todos os estudos histórico-sociológicos do próprio Giddens, como *A contemporary critique of historical materialism* (1981), *O estado-nação e a violência* (2001b) e *As consequências da modernidade* (2001a), são análises institucionais nesta acepção que ele confere ao termo.

¹⁵ Bem, pelo menos no que toca ao tipo de evolucionismo “necessitarista” (para utilizar a expressão de Unger [2004]) que marcou tantas e tantas abordagens do pensamento científico-social, especialmente naquele século XIX sobejamente povoado por ideologias do progresso e desbragados entusiasmos cientificistas. Segundo tais abordagens, a história das sociedades humanas marcharia inevitavelmente, ao longo de etapas pré-fixadas de desenvolvimento, em direção a um determinado *telos*, fosse ele o estágio científico ou positivo do pensamento

mudança como intrínseca a toda circunstância da vida societária. Em certo sentido, é claro que, assim como não se pula duas vezes no mesmo rio, não se age duas vezes no mesmo mundo social – e, a rigor, o ator que age “uma segunda vez” não é exatamente o *mesmo* ator. Os programas cognitivos, normativos e expressivos de orientação da conduta socialmente internalizados pelos atores não especificam, de antemão, todos os cenários práticos com os quais eles podem se deparar – daí advém o seu caráter “metodológico” (GARFINKEL, 1967). As aplicações mais ou menos criativas que os agentes fazem desses programas em função dos desafios particulares que encontram em seus cenários sociais de experiência reverbera sobre eles mesmos e reestrutura-os, assim, em alguma medida. Quando novamente mobilizados na produção de suas práticas, esses saberes substantivos (crenças) e procedimentais (“etnométodos”) reconfigurados podem exercer, por sua feita, um efeito de reconfiguração criativa sobre suas próprias circunstâncias exteriores de ação. Assim, as circunstâncias transformam parcialmente os atores que transformam parcialmente as circunstâncias que...

Por isso, como sublinharam Bourdieu e Wacquant (1992, p. 90), as noções de reprodução e mudança não devem ser analiticamente consideradas como possibilidades fenomênicas mutuamente excludentes, mas sim como elementos de um *continuum*, em que a reconstituição persistente de formas sociais de vida é normalmente levada a cabo no contexto de mudanças incrementais, enquanto mesmo as situações de acentuada transformação são parcialmente enraizadas e moldadas em práticas e estruturas do passado:

Ernest Bloch diz “*Homo Semper Tiro*”: o homem é sempre um iniciante. Podemos concordar, no sentido de que todo processo de ação é a produção de algo novo; mas, ao mesmo tempo, toda ação existe em continuidade com o passado, que fornece os

humano vislumbrado por Comte, a “civilização” (em contraponto à “selvageria” e à “barbárie”) para antropólogos evolucionistas como Morgan, o reencontro do Espírito Absoluto consigo mesmo no “fim da história” hegeliano ou a abolição da sociedade de classes segundo versões mais deterministas do marxismo. Seja como for, alguns autores no cenário da sociologia contemporânea buscaram rechaçar tais formas de necessitarismo evolucionista, mas sem deixar de manter, no entanto, um compromisso com a identificação de uma “direcionalidade” tendencial das trajetórias sócio-históricas, fundada sobre o diagnóstico de “universais evolucionários” (Parsons), mecanismos trans-históricos de mudança social que tendem a empurrar as mais diversas sociedades através de estágios similares de desenvolvimento (DOMINGUES, 1999, p. 92-142). Exemplos dessas empreitadas, que se situam a meio caminho entre o necessitarismo do evolucionismo clássico e a ênfase mais radical de autores como Giddens sobre a contingência dos processos sócio-históricos, são a teoria dos processos civilizadores em Elias (1994b) e a concepção de evolução social que subjaz ao diagnóstico habermasiano da modernidade, inspirada em uma espécie de “macrossociologização” historicizante de *insights* formulados por psicólogos do desenvolvimento como Piaget e Kohlberg (HABERMAS, 1984; 1987, cap.1; para uma discussão, ver DOMINGUES, 1999, p. 118-123; FREITAG, 2005). No entanto, mesmo essas formas mitigadas de teoria social evolucionista são injustificadas para Giddens (ver, por exemplo, sua crítica a Elias [GIDDENS, 2003: 283] e seu debate com o marxista “analítico” Erik Olin Wright [WRIGHT, 1989, p. 77-102; GIDDENS, 1989: 260-264]).

meios da sua iniciação. A estrutura, assim, não deve ser conceituada como uma barreira à ação, mas como essencialmente envolvida na sua produção, mesmo nos mais radicais processos de mudança social, os quais, como quaisquer outros, ocorrem no tempo. Os modos mais transformadores de mudança social, assim como as formas mais rigidamente estáveis, envolvem estruturação (GIDDENS, 1979, p. 80)¹⁶.

Como o foco do presente capítulo recai sobre a manutenção da ordem, o importante, por ora, é reconhecer que mesmo esta manutenção sempre se desenrola em um contexto de contínua (mesmo que sutil) mudança. Conforme os programas cognitivos, normativos e expressivos de produção da conduta são aplicados pelos atores a uma pletera de cenários particulares, cenários e programas transformam-se mutuamente. Entre as pequenas mudanças que garantem o prosseguimento de uma ordem social (a transformação *na* ordem) e as mudanças revolucionárias – radicais e mais ou menos abruptas – que provocam a passagem de um tipo de ordem a outro (a transformação *da* ordem), uma visão de longo prazo (a *longue durée* de Braudel) pode ainda captar como sutis modificações incrementais levadas a cabo por diversos atores em variados cenários se acumulam historicamente, como uma bola de neve, para gerar significativos rearranjos estruturais ou sistêmicos – as transformações seculares nas línguas naturais oferecem um bom exemplo dessa dinâmica sócio-histórica.

1.2 Papéis atando microssituações a macroestruturas

Recapitulando: do mesmo modo que os motores habituais e reflexivos da conduta individual não podem ser desligados da experiência condicionante e dos desafios presentes em tal ou qual contexto de estruturas e instituições sociais, a continuidade histórica dessas

¹⁶ A introdução deliberada ou impremeditada de inovações, riscos e instabilidades em uma trajetória sociobiográfica só se dá contra um pano de fundo de repetição, segurança e estabilidade existenciais relativas. Um estudo dos hábitos diários de luminares de criatividade na arte e na ciência (CURREY, 2013) mostra, por exemplo, que a disposição à inventividade não precisa ser – e, no mais das vezes, com toda certeza não é – uma propensão psicológica e prática geral, transponível, que a criadora aplica a todas as esferas de sua existência. Ao contrário, pelo menos muitos daqueles criadores examinados confirmam *in actu* a sabedoria da sugestão de Flaubert: “sejas estável e bem ordenado em sua vida para que possas ser aguerrido e original em seu trabalho”. Para além dessa setorização sociopsicológica de inclinações criativas que operam como “disposições sob condição” (LAHIRE, 2002, p. 54), vale dizer que mesmo uma intervenção de ruptura sobre um cenário de ordem que fosse movida por nada além de uma volúpia da perturbação e do caos continuaria a “depende” daquela mesma ordem, no mínimo, como um alvo contra o qual sua ação subversiva se definiu.

últimas também está ontologicamente fundada, é claro, em constelações de ações subjetivamente propelidas e reiteradamente levadas a cabo por uma variedade de indivíduos (ALEXANDER, 1984, p. 7; 1987a, p. 13; 1987b, cap. 1). A propensão subjetiva ao desenvolvimento de modos habituais de agir, interagir, pensar e sentir constitui um atributo genérico e difuso do *anthropos* cuja atualização particular e contingente deriva da socialização segundo as *instituições* que configuram um cenário sócio-histórico específico, isto é, os padrões de conduta, interação, relacionamento, pensamento e sentimento fortemente difundidos e sedimentados ali (GIDDENS, 1979, p. 107). Bauman (1989, p. 26) sublinhou, com razão, que a vigência de uma ordem social estruturada define-se, antes de tudo, por implicar *probabilidades desiguais* na ocorrência de modalidades de comportamento, isto é, pelo fato de tornar certos modos de conduta bem mais prováveis do que outros.

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 modos inteligíveis, esperados e não ameaçadores. 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 sociobiográficos (BERGER, 1972, p. 164-165; GIDDENS, 2003, p. 444).

Berger e Luckmann (sempre eles) explicam:

No que se refere aos significados atribuídos pelo homem à sua atividade, o hábito torna desnecessário que cada situação seja definida de novo, etapa por etapa. Uma grande multiplicidade de situações pode reunir-se sob suas pré-definições. A atividade a ser empreendida nessas situações pode então ser antecipada. (...) Logo que A e B entram em ação comum,...cada qual será capaz de prever as ações do outro. (...) Isto liberta ambos os indivíduos de uma considerável quantidade de tensão. Pouparam tempo e esforço não apenas em qualquer tarefa externa em que estejam empenhados separados ou conjuntamente, mas em termos de suas respectivas economias psicológicas. Sua vida conjunta define-se agora por uma esfera ampliada de rotinas supostas naturais e certas. Muitas ações são possíveis num nível baixo de atenção. Cada ação de um deles não é mais uma fonte de espanto e perigo potencial para o outro (1985, p. 78; 81-82).

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 social. Como definida simbolicamente nos estoques de 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 ocupam (TURNER, 2002, p. 551-554).

A noção de papel poderia ser definida como uma constelação particular de modos de conduta individual atrelados a uma “posição de sujeito” (Foucault) que um dado agente empírico ocupa em uma situação social (BERGER, 1972, p. 120). 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. 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” (GIDDENS, 2003, p. 444) entre os atores individuais, é particularmente pronunciada nas sociedades modernas, urbanizadas e de massa. O que Simmel (2011) alcunhou de “estilização dos comportamentos” no espaço citadino (para uma análise singularmente detalhada, ver WAIZBORT, 2000, p. 315-327) pode ser lido, *inter alia*, como condição mesma de possibilidade de um compartilhamento psicologicamente tolerável de espaços por uma pleora tão 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 “desatenção civil” (GOFFMAN, 1963, p. 83), 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.

1.3 Relacionismo e situacionismo

Verificamos acima que Berger e Luckmann, para fins eminentemente didáticos, caracterizam os processos institucionais de tipificação recíproca de condutas recorrendo ao exemplo mais simples da díade – os sujeitos A e B supramencionados. No seu clássico *The social system*, Parsons também havia sublinhado que, em termos analíticos, o problema da ordem já apareceria na mais básica interação sob a forma da “dupla contingência” entre ego e *alter*: “Dependendo de *qual das alternativas a mim abertas eu assumo*, colocarei a *alter* um problema ao qual ele reagirá em termos do seu próprio sistema alternativo que se orienta à minha ação” (PARSONS, 1991, p. 62; grifos do autor).

Em acordo com o movimento que vai da realidade da ordem societária à reconstrução analítica das suas condições de possibilidade (um raciocínio “transcendental” *kantiano sensu*), o vislumbre imaginativo de uma interação radicalmente contingente em que ego e *alter* simplesmente não sabem o que esperar um do outro constitui como que um recurso analítico para melhor compreender processos interativos que não assumem essa forma, isto é, processos em que a potencial contingência dupla é, pelo menos em substancial medida, neutralizada pela partilha de orientações recíprocas de conduta por ego e *alter*. A irrealidade do exemplo patenteia o fato de que quaisquer situações interativas são causalmente condicionadas, em maior ou menor peso, por fatores “trans-situacionais” (ARCHER, 1988, p. X), a começar pela história social incorporada nas disposições que os indivíduos trazem como guias de conduta e orientação ao seu contexto presente (LAHIRE, 2004, p. 21-25).

É óbvio que algum grau de “dupla contingência” permanece inevitavelmente presente como uma propriedade de qualquer interação, reclamando necessariamente dos atores, nesse

sentido, certo nível de adaptação improvisativa a desafios novos. Não obstante, é também certo que “a verdade da interação nunca jaz inteiramente na interação” (BOURDIEU, 1990b, p. 291), ou seja, que a maior parte das conjunturas momentâneas de interação é fortemente condicionada por sua inserção em macroambientes estruturais, institucionais e culturais que as transcendem. Isto impossibilita explicar as práticas desempenhadas em uma interação face a face pela referência exclusiva às propriedades diretamente inscritas na ocasião interativa. Contra o substancialismo ocasionalista radical, o macrorrelacionismo metodológico de Bourdieu lembra, por exemplo, que...

...se um francês conversa com um argelino, ou um americano negro conversa com um *Wasp*, não são duas pessoas que conversam, mas a história colonial em sua inteireza, ou toda a história da subjugação econômica, política e cultural de negros (ou mulheres, trabalhadores, minorias etc.) nos Estados Unidos (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p. 144).

Podemos partilhar dos escrúpulos de Bourdieu quanto aos perigos metodológicos da ignorância das influências trans-situacionais que pesam sobre uma situação interativa particular, desde que sublinhemos também que a presença de tais condicionantes macro-históricos no rol de causas que contribuem para o curso de microinterações não implica que estejamos em condições de simplesmente *deduzir* as propriedades essenciais de todo e qualquer encontro interativo de mesmo “tipo”. Contanto que corrigidos quanto a qualquer reducionismo microssociológico radical, as escolas interacionistas têm razão em destacar a existência de uma margem de variação bastante significativa entre situações interativas que uma macrossociologia estrutural, ocupada apenas com sistemas de posições diferenciais (classe, raça, gênero, idade etc.), tomaria como idênticos para todos os propósitos analíticos. Nesse sentido, Vandenberghe faz bem em afirmar que a crítica macrorrelacionista que Bourdieu dirige ao microssituacionismo metodológico “torce demais o bastão para o outro lado”, como rezava a expressão de Mao Tsé Tung que o próprio sociólogo francês gostava de citar, pois tende a tratar as “estruturas conjunturais como simples epifenômenos da estrutura objetiva” (VANDENBERGHE, 2006, p. 191).

Dessa forma, contra os caminhos uniformemente ascendentes (*bottom-up*) ou descendentes (*top-down*) de “solução” do renitente problema do “*micro-macro link*” (ALEXANDER; GIESEN, 1987), a estratégia mais sensata que desponta no horizonte é a de uma teoria social “ontologicamente flexível” (SIBEON, 2004, p. 197), capaz de reconhecer os níveis microinteracional e macroestrutural como relativamente autônomos e, ao mesmo tempo, causalmente interinfluentes de modos empiricamente variáveis. Esta perspectiva mais

matizada e dialética poderia, assim, escapar tanto ao relacionismo estrutural que negligencia a independência relativa (mas não irrelevante) da “ordem da interação” (MOUZELIS, 1995, p. 111) quanto ao situacionismo ou ocasionalismo radicais de certas abordagens que tomam os contextos locais de ação e interação como microcosmos herméticos.

De modo mais desenvolvido, Vandenberghe (2010, p. 201-204) busca colocar ordem nas discussões sobre a ordem propondo uma ontologia estratificada do social que o pinta como um compósito de cinco dimensões relativamente autônomas e flexivelmente inter-relacionadas do ponto de vista causal. O nível microscópico da sociedade abarcaria tanto a dimensão individual quanto a interacional. A primeira se refere à sociedade tal como subjetivamente representada e vivenciada pelo indivíduo, que transita nos seus contextos de atuação de posse de um estoque de conhecimento prático e discursivo acerca de suas propriedades pragmaticamente relevantes, é capaz de figurá-la explicitamente em suas cogitações quando instado a isso e, por fim, “sente-a” difusamente em sua própria carne (*op.cit.*, p. 184). A esfera interacional diz respeito aos microencontros copresenciais (conversa de bar) ou mediados (conversa no Skype) em que os indivíduos orientam diretamente suas ações uns para os outros através de uma conexão “espiritual”. Como vimos acima, o condicionamento causal de tais microinterações por influências trans-situacionais de cunho institucional, estrutural ou cultural não as transforma em simples epifenômenos de injunções macroscópicas, pois cada nova interação possui uma dose inevitável, embora tremendamente variável, de particularidade contingente. Por outro lado, algumas das propriedades dos encontros interativos constituem instanciações particulares não tanto de influências macroscópicas, mas de atributos universais “do domínio inter-humano” como tal, elementos essencialmente constitutivos de uma “ordem de interação *sui generis*”¹⁷(VANDENBERGHE, 2010, p. 202).

¹⁷ Goffman (1963) explicita, por exemplo, uma série de consequências normativas derivadas da importância que a face assume como fonte física da fala e, de modo mais amplo, signo fundamental de expressão da vida subjetiva dos indivíduos com quem se interage. Segundo Giddens (2003, p. 62), sempre preocupado em provar que o arguto observador estadunidense era um teórico sistemático, é a partir desse papel comunicativo assumido pela face que se poderia, por exemplo, explicar a aparente universalidade com que o ato de virar as costas para alguém que está falando é interpretado como manifestação de desdém ou indiferença, ou ainda a aproximação, em diversas línguas, entre termos que designam o rosto e expressões que designam autoestima, dignidade ou prestígio. No inglês, a própria palavra “*face*” possui esta acepção dupla. Embora tal sentido duplo inexistia em nossa língua, outros indícios de aproximação poderiam ser encontrados, como o uso da expressão “cara de pau” para tratar de pessoas que parecem ser imunes à vergonha e ao embaraço.

O sociólogo belga localiza uma terceira das dimensões da ordem social no que chama de nível *meso* da sociedade, identificando tal ordem ao domínio das *instituições*, concebidas como padrões multissituacionais, empiricamente recorrentes, normativamente regulados e agenticamente recursivos de conduta e interação. Nessa chave, a institucionalização de modos de ação e relação social garante que uma multiplicidade de situações locais de conduta e experiência sejam articuladas entre si, graças ao fato de que todas elas se baseiam recursivamente nos mesmos referenciais institucionais. Parafraseando Giddens, a dualidade intrínseca à instituição faz com que as interações que ela possibilita recursivamente contribuam, por sua vez, para reproduzi-la historicamente no seio de determinadas coordenadas espaço-temporais. Assim, por exemplo, o contato socializador prolongado com a família nuclear serve, ainda que de modo mais ou menos flexível e adaptável, como guia cognitivo, normativo, afetivo e prático das interações que um indivíduo trava com seu cônjuge e seus filhos, no mesmo passo em que tais interações institucionalmente guiadas oferecem sua contribuição à reprodução da família nuclear *qua* instituição em certa coletividade.

No espaço mesoinstitucional, Vandenberghe localiza ainda as *organizações* sociais que coordenam atores diversos na busca pela realização de *fins* específicos segundo regras e estratégias procedimentais particulares:

As organizações formam um subtipo das instituições. Criada para a realização mais eficaz de uma finalidade específica, a organização compõe-se de membros e dispõe de procedimentos e regras mais ou menos formais que permitem mobilizar e coordenar os esforços dos indivíduos, dos grupos e dos subgrupos da organização a fim de perseguir um objetivo coletivo e corporativo (VANDENBERGHE, 2010, p. 202).

As microinterações que se desenrolam no seio de uma meso-organização estão entre os mais comuns exemplos dos limites em que esbarram quaisquer abordagens de “tradução microscópica” ou explicação “ascendente” (*bottom-up*) que concebiam propriedades organizacionais (e.g., uma distribuição organizacional de poder) como meros agregados de comportamentos repetidos. Se é justo dizer que assimetrias intra-organizacionais de poder só continuam existindo se concretamente reproduzidas através das práticas interativas dos seus membros, não é possível explicar tais práticas de reprodução senão pela referência ao modo como são causalmente condicionadas, de antemão, por imperativos organizacionais. Douglas Porpora sublinhou esse ponto em sua crítica ao reducionismo microsociológico propugnado por Randall Collins:

...de acordo com Collins, o poder é simplesmente uma abstração do tipo de padrão comportamental que emerge quando os mais poderosos interagem com os menos poderosos. Isto, no entanto, é um grande erro. Não explica porque, em organizações formais, por exemplo, o chefe exibe o padrão de comportamento do poderoso e o subordinado, o padrão de comportamento do menos poderoso. Por que não se dá o contrário? A resposta a isso é obviamente que o chefe, em virtude da sua posição social, tem certas prerrogativas sobre a vida da pessoa na posição social de subordinado. Estas prerrogativas incluem as habilidades de demitir, promover e determinar o pagamento e a carga de trabalho do subordinado. (...)...tais prerrogativas não são, elas próprias, comportamentos, mas propriedades disposicionais embutidas na posição social do chefe. Ainda que estas habilidades possam nunca ser manifestas, são elas que explicam o padrão de comportamento que vemos. (...)...tais habilidades são propriedades disposicionais de uma posição social (de chefe) que existe apenas em relação a outras posições sociais (PORPORA, 1998, p. 346).

A organização é dotada, portanto, de um sistema de posições sociais relacionalmente definidas entre si, isto é, posições cuja identidade e cujas propriedades disposicionais são determinadas umas com base nas outras. Embora dependa das práticas dos membros da organização para se reproduzir historicamente, o sistema de posições possui uma autonomia relativa em relação aos indivíduos empíricos que vêm a ocupá-las, exercendo sobre suas ações uma significativa influência causal. A maior parte dos sociólogos não teria problemas em definir esse sistema de posições sociais que oferece o esqueleto e a receita de funcionamento da organização como a sua *estrutura*. Com efeito, deixando-se de lado a referência à teleologia intrínseca à organização e passando do nível meso ao nível macroscópico, a *estrutura material* de uma formação social *in toto* corresponde a um sistema total de relações internas entre posições diferencialmente definidas. Segundo a concepção topológica e materialista (*lato sensu*) do social presente em Bourdieu (2001, p. 160) ou nos luminares do realismo crítico (BHASKAR, 1998, p. 206-218; PORPORA, 1998; VANDENBERGHE, 2010, p. 204), as diferentes posições de um sistema societário conectam-se a uma distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos de exercício do poder e são dotadas, portanto, de *interesses* intrínsecos ou objetivos que exercem uma pressão sobre os *motivos* subjetivos que propõem as condutas dos agentes que as ocupam (sem, no entanto, determiná-las mecanicamente).

Ao lado dessa ordem material de posições e interesses estruturalmente definidos, o nível macro possui também uma ordem *cultural* constituída por todo o repertório ideacional intersubjetivamente partilhado no seio de uma formação societária, isto é, o(s) estoque(s) de regras, convenções, valores, normas, símbolos, representações e significados recursivamente mobilizados nos atos cognitivos, normativos e expressivos dos agentes nela imersos. As relações de interinfluência entre tais estoques ideacionais intersubjetivos autorizam sua

caracterização como partes de um sistema, desde que esse caráter sistêmico não seja compreendido como significando ausência de tensões e contradições internas (MERQUIOR, 1979; ARCHER, 1988). Vimos que a teoria da estruturação de Anthony Giddens identifica a noção de “estrutura” a estes instrumentos simbólico-gerativos coletivamente compartilhados que os atores interiorizam pelo aprendizado social e mobilizam recursivamente em suas próprias práticas, contribuindo assim para reproduzi-los e para emprestar uma forma “sistêmica” discernível aos relacionamentos societários das formações de que fazem parte. Críticos materialistas de Giddens como Douglas Porpora (1998) afirmam que, ao tentar desligar a noção de estrutura social das tradicionais referências ao “formato” ou “geometria” das formações societárias, concebendo-a, em vez disso, como a mediação sociossimbólica através da qual as práticas humanas engendram aquele “formato” ou “geometria”, o sociólogo britânico teria avançado uma visão dos sistemas de relações entre posições sociais como simples efeitos de ações estruturalmente condicionadas, negligenciando os poderes causais relativamente autônomos infusos em tais sistemas (para uma crítica similar, ver THOMPSON, 1989). Mas isto não significa que Porpora pretenda transformar as “regras e recursos” intersubjetivos de Giddens em simples epifenômenos das injunções da ordem material (PORPORA, 1998, p. 353). Por outro lado, o próprio Giddens (1989, p. 253-259) se esforça em demonstrar que reconhece, sim, os sistemas de posições como imbuídos de tendências causais intrínsecas. *Ergo*, podemos, por ora, passar ao largo das controvérsias entre “idealistas” e materialistas”, reconhecendo simplesmente as macroestruturas ideacionais (no sentido de Giddens) e as macroestruturas materiais (no sentido de Bhaskar, Porpora e Vandenberghe) como níveis relativamente autônomos e interinfluentes do mundo social.

Se uma formação social complexamente ordenada constitui um resultado emergente das relações de interdeterminação entre aqueles cinco níveis, uma inserção experiencial ontologicamente segura em tal ou qual contexto depende do relacionamento entre o estado subjetivo e a atitude prática do ator, de um lado, e o conjunto de influências sociais combinadas que pesam sobre ele de modo restritivo ou capacitador, de outro. Ao mesmo tempo, o próprio raciocínio analítico que permite distinguir entre esferas ontológicas da ordem social cujas operações encontram-se complexamente entrelaçadas na realidade empiricamente observável poderia dar ensejo ao desenredar das múltiplas dimensões em que a relação entre o indivíduo e o mundo social ocorre sob o signo da segurança ou insegurança existencial em seus mais distintos graus e modalidades.

1.4 As múltiplas facetas da segurança ontológica

O sabor psicológico, embora não necessariamente psicologizante em qualquer sentido explanatoriamente reducionista, da noção de segurança ontológica aponta, de início, para o que chamamos de dimensão individual do social – o domínio em que o indivíduo tanto representa explicitamente a existência da sociedade e de seus diferentes componentes quanto interioriza tal existência sob a forma de um “senso prático” inseparavelmente cognitivo e afetivo, mental e corpóreo. *In abstracto*, as condições de possibilidade de produção da segurança ontológica nesse âmbito dizem respeito ao grau em que a presença da sociedade no indivíduo o permite experimentar seus contextos de atuação como cognitivamente inteligíveis, praticamente manejáveis, solidamente existentes e assim por diante. É fundamental ressaltar que a experiência da segurança ontológica não se reduz à imersão passiva em um ambiente social, mas se imiscui, no mais das vezes, na *relação* entre as atividades práticas do indivíduo e as circunstâncias que o envolvem. Nesse sentido, como um aspecto da dialética entre agência e estrutura, a segurança ontológica conjuga, ainda que em graus variáveis, um senso simultâneo de *autonomia e dependência* relativas (GIDDENS, 1979, p. 179). No que toca à vivência da própria corporeidade, por exemplo, uma inserção ontologicamente segura no mundo envolve tanto minha *dependência* em relação a atores, artefatos e eventos que não controlo completamente, dependência assentida através de um ato tácito ou explícito de *confiança* no respeito à minha integridade corporal por aquelas entidades, quanto uma experiência de *controle intencional e autônomo* dos movimentos do meu próprio corpo no cenário em que me encontro (GIDDENS, 2003, p. 66). Os graus em que autonomia e dependência se combinam na experiência são imensamente variáveis, é claro, segundo as situações empíricas, como também o são, em consequência da variedade neste e em outros fatores, os níveis de segurança e insegurança existencial com que os atores atravessam tais situações.

A presença explicitamente representada e/ou difusamente sentida do social como envoltório da própria trajetória experiencial pode referir-se aos diversos níveis ontológicos da ordem societária, os quais se transformam, assim, em fontes circunstanciais ou duráveis de uma relação vivencial com o mundo mais ou menos segura ou vulnerável. Com respeito às esferas interacionais imediatas e locais, por exemplo, posso experimentar um senso de segurança ou vulnerabilidade quando me pergunto sobre – ou levo em consideração na prática – as intenções de um estranho com que cruzo em uma rua vazia. Pensando e sentido que estou

embebido em um cenário mesoinstitucional mais amplo, meus anseios por segurança física e estabilidade experiencial podem ser também vinculados à minha dependência quanto a órgãos estatais de prevenção da violência urbana. Em uma análise muito sensível e perceptiva da experiência cotidiana de moradores de favelas açoitados tanto pela violência oriunda de bandos armados quanto por aquela advinda de abusos policiais, Luiz Antonio Machado da Silva e Márcia Pereira Leite mostraram, por exemplo, que a insegurança ontológica vivida por aqueles indivíduos não se reduz ao medo da morte, mas também envolve os sofrimentos psíquicos provocados pelas perturbações na estabilidade experiencial - a “quebra de rotinas” (2008, p. 74) - e pelo estigma sociossimbólico de “criminosos” neles comumente projetado pelos moradores do “asfalto”.

Finalmente, sobretudo em um contexto em que minha experiência local é afetada por influências sociais distantes, posso sustentar um senso agudo de segurança ou insegurança ao situar-me reflexivamente em cenários macroestruturais (e.g., “como o estado da economia brasileira e a crise financeira global afetam minha existência material cotidiana?”) e macroculturais (e.g., “os padrões de beleza vigentes prejudicam minhas chances de ser socialmente valorizado? Quão descompassado estou quanto aos saberes envolvidos no trato profissional com as novas tecnologias?”). Como os exemplos sugerem, a (in)segurança ontológica consiste em um elemento difusa e globalmente implicado na vida humana, uma vivência que se imiscui em uma multiplicidade de dimensões existenciais que vão dos relacionamentos erótico-afetivos ao uso de artefatos técnicos, do ganha-pão cotidiano até o manejo subjetivo do contraste entre as próprias fabulações imaginativas e as demandas “duras” da realidade material.

Por sua natureza mesma, vivências ontologicamente seguras ou inseguras do mundo, nos seus mais diversos graus, também entrelaçam aspectos da subjetividade normalmente mantidos em separado pelas distinções analíticas típicas das ciências humanas: cognição, moralidade, afetividade, performances corporais etc. Veremos em detalhe ao longo de toda esta tese, quero crer, que a práxis social cotidiana só pode ser devidamente elucidada como uma integração complexa e competente entre esses aspectos analiticamente distinguíveis: a atribuição cognitiva de inteligibilidade ao mundo dos artefatos materiais e dos demais agentes humanos, a orientação segundo normas e valores socialmente inculcados, a performance motora de movimentos expressivos e assim por diante. Se a práxis “normal”, isto é, eficazmente ajustada às demandas de seu ambiente objetivo, fia-se em articulações complexas entre aqueles elementos, as perturbações em qualquer deles tendem a espirrar para os demais, em um desajuste cujo alarme existencial é soado, por assim dizer, precisamente por uma

experiência de insegurança ontológica. Por exemplo, a ansiedade de se ver inescapavelmente “lançado” no mundo é particularmente engatilhada pela vivência de um hiato entre os eventos da realidade e os próprios meios simbólico-cognitivos de atribuir significado a eles. Sendo a cognição do ator essencialmente movida por imperativos práticos, sua competência performativa sofre diretamente os efeitos das lacunas e descompassos entre seus “estoques de conhecimento” (SCHUTZ, 1979, p. 74) e as demandas de seu *milieu*. Se o ajuste outrora fluente das disposições práticas mobilizadas pelo indivíduo às exigências objetivas de seus contextos de atuação lhe permitia “sentir-se em casa” (GADAMER, 1996, p. 154) em um mundo cognitivamente autoevidente e praticamente manejável de entidades humanas e não humanas, os descompassos cognitivos e performativos que rompem com a “cumplicidade ontológica” (BOURDIEU, 1988a, p. 52) entre o ator e o seu cenário socioexperencial são vividos como uma desconexão angustiante, uma desarmonia difusamente sentida em relação às pessoas, ações, artefatos e símbolos da realidade circundante¹⁸. Como mostrarão os retratos de experiências psicopatológicas avançadas nesta tese, o esboroar do equilíbrio relativo entre as intenções e habilidades cognitivas e práticas dos atores, de um lado, e as exigências intelectuais e performativas impostas a eles pelos seus contextos objetivos, de outro, pode redundar tanto na perda “objetivista” de autonomia diante do mundo externo, vivido apenas como uma força de restrição e invasão de si, quanto na evasão “subjetivista” para um mundo interior desconectado das exigências próprias a um “princípio de realidade” partilhado com outros¹⁹.

¹⁸O caráter de vivência global e difusa que essas experiências de desarmonia com o ambiente podem assumir implica um significativo desafio à capacidade de exprimi-las na linguagem, desafio colocado tanto aos indivíduos que as vivem quanto aos próprios analistas dessas experiências. Como viram Geertz (2000, p. 215) e Blankenburg (2002, p. 304-305), o compromisso com uma descrição psicologicamente fidedigna de uma experiência subjetiva que é, na sua natureza mesma, global e difusa exige um sacrifício ao menos parcial da intenção, comum aos filósofos e cientistas sociais, de projetar nessa experiência mais clareza, precisão e explicitude do que ela efetivamente possui.

¹⁹É possível também que ambas as experiências apareçam sequencialmente em uma mesma história prática e vivencial. Por exemplo, desajustes, frustrações e traumas reiterados nas tentativas de estabelecer um contato cognitivo, prático e afetivo com um “mundo da vida” social podem levar um sujeito a desistir da empreitada, retirando-se para um universo interno mais e mais selado à comunicação e ao engajamento prático com os outros – como no que Eugen Bleuler (1950, p. 63) denominou o “autismo” do esquizofrênico. Poder-se-ia pensar também em quadros depressivos nos quais um círculo vicioso se estabelece entre frustrações impostas pela realidade e fantasias compensatórias: o costume de retirar-se em imaginação para um mundo fantasioso no qual desejos são facilmente realizados torna o indivíduo ainda mais sensível à dor de confrontar limites em seus retornos à ação no real.

1.5 Segurança ontológica no nível micro

Quanto à dimensão interacional, comecemos pelo óbvio: um contato perfunctório com Goffman, Garfinkel, Schutz e outros heróis da microssociologia interpretativa é suficiente para que vislumbremos a complexidade extraordinária (*sic*) infusa na mais ordinária das interações. Não bastassem as tarefas cognitivas e práticas que têm de ser realizadas simultaneamente para garantir a ocorrência fluente da interação, tais como a obediência às regras de formulação de enunciados inteligíveis ou a regulação expressiva da própria corporeidade, o processo interacional inteiro é colorido por tensões emocionais associadas à potencial vulnerabilidade às iniciativas do outro: o olhar profundo, em sentido literal ou metafórico, que provoca um senso de privacidade invadida e embaraço, a avaliação crítica da correção, charme, inteligência e espirtuosidade das próprias falas, interiorizada sob a forma de um automonitoramento da performance (“será que ela/e achará interessante se eu disser isto?”), e assim por diante. As exigências do intercâmbio levado a cabo em condições de copresença física tendem a manifestar, de modo particularmente nítido, as conexões entre os diferentes domínios da práxis cotidiana: a conduta habilidosa do corpo, a concentração da cognição sobre os caracteres do contexto, o recurso explícito ou tácito a saberes substantivos ou procedimentais que podem conferir inteligibilidade à situação ou ainda uma dose de tensão emocional associada à relativa incerteza quanto aos rumos da interação e à sua possibilidade de corresponder a alguns dos anseios emocionais que os interlocutores nela projetam, tais como a pretensão à garantia ou incremento do próprio valor sociossimbólico aos olhos do outro. A contraparte de tais anseios constitutivos de uma expectativa de segurança ontológica *in situ* consiste no temor às consequências afetivas dolorosas que advêm da ruptura daquela expectativa e, assim, provocam um senso de violação, pela iniciativa do outro, da própria “integridade” (HONNETH, 1992, p. 188) física e/ou psicológica.

Com efeito, a sensibilidade analítica e ético-política de autores como Honneth (1996) e Bourdieu (2001c, p. 248; 2003) às feridas sociopsicológicas infligidas pela negação alheia das próprias pretensões à dignidade pessoal não deriva apenas do fato de que eles dirigem seu foco sobretudo às condições sócio-históricas da modernidade, caracterizadas como são por uma dose substancial de expurgo da violência física nos cenários da vida cotidiana (ELIAS,

1994a)²⁰. Tal sensibilidade redonda também do fato, notado por cada um à sua maneira, de que a expectativa de respeito à própria integridade física está subjetivamente entrelaçada ao anseio pelo reconhecimento intersubjetivo do valor simbólico que o indivíduo deseja possuir diante do grupo como um todo e, em consequência, de tal ou qual interagente em particular. Embora nem o filósofo social alemão nem o sociólogo francês tenham fraseado suas análises nesses termos, o entrelaçamento citado pode ser lido como constitutivo de um anelo existencial difuso e global, cognitivo e afetivo, mental e corpóreo, por segurança ontológica. A vinculação entre mente e corpo na busca de segurança ontológica aparece de modo particularmente contundente nas experiências dolorosas em que este anseio subjetivo é ameaçado ou frustrado: o estudante tímido sua e treme diante do temor de ser ridicularizado em uma apresentação pública, enquanto o trabalhador chora pela humilhação a que seu chefe o submeteu. Assim como tais feridas simbólicas são vividas na carne, as modalidades mais cruas de violência física e material, como o estupro e a tortura, podem acarretar doses ainda maiores de dor simbólica, tais como a terrível sensação de impotência da própria vontade diante de um agressor - “o sentimento de se estar, sem defesa, à mercê de outro sujeito” (HONNETH, 1992, p. 191).

As condições sociotécnicas típicas da vida moderna, como a comunicação “face a face” mediada pelo computador ou o compartilhamento de um mesmo espaço físico com uma multidão de estranhos na rua movimentada de uma grande cidade, certamente complicam quaisquer tentativas de generalização a respeito da segurança ontológica em contextos micro, meso e macro de experiência social. O assunto talvez permita, entretanto, algumas generalizações tendenciais. Por exemplo, a exposição física direta ao olhar e às atitudes do outro tende, *ceteris paribus*, a engendrar um nível maior de tensão emocional, uma vez que, para além da possibilidade de agressão material, a situação de copresença demanda um grau mais intenso de controle expressivo dos próprios movimentos corporais e favorece um patamar mais alto de reatividade afetiva. Com efeito, se alguns podem reclamar de relacionamentos tecnicamente mediados como menos calorosos e vivazes do que interações entre indivíduos copresentes, existem evidências significativas de que vários indivíduos anormalmente sensíveis à relação direta com outros encontraram, naqueles relacionamentos, modos de satisfazerem seus impulsos relacionais sem se expor à ansiedade assoberbante de

²⁰Para uma reiteração do argumento, um tanto mais frouxa em seu conteúdo de história sociocultural, mas amparada por uma vasta massa de evidências estatísticas, ver Pinker (2011).

um encontro direto (NELSON; SASS, 2009, p. 7). Naturalmente, uma olhadela rápida às seções de comentários nos *sites* de qualquer jornal é suficiente para revelar a contraparte disso, isto é, o caso de pessoas que, da cadeira de um computador, sentem-se à vontade para exprimir-se com uma agressividade que elas jamais sonhariam manifestar em uma interação face a face.

As sutis operações cognitivas e expressivas pelas quais atores desconhecidos uns dos outros manejam suas condutas copresentes, ainda que por brevíssimos momentos, em um mesmo cenário físico de interação (e.g., o corredor de uma estação rodoviária) oferecem um bom exemplo daquela assombrosa complexidade que a microsociologia aprendeu a desencavar nas situações aparentemente mais anódinas de experiência social. Como já foi mencionado, Goffman buscou encapsular esses procedimentos de manejo da interação entre estranhos em lugares públicos na sua noção de “desatenção civil” (1963, p. 83). Crucial para entender o conceito goffmaniano é a atenção ao fato de que a “desatenção” discernível entre os atores não deriva de indiferença propriamente dita, mas de uma exibição intencional de “estranhamento polido” (GIDDENS, 2001a, p. 85). Essa exibição faz uso de manobras expressivas do corpo para comunicar que os rumos independentes de um e de outro não significam uma disposição hostil. Quando dois estranhos se cruzam em uma estação de metrô, por exemplo, cada um trava com o outro uma dose de contato visual que deve ser suficientemente longa para indicar o reconhecimento de sua presença, mas suficientemente curta para deixar claro que esse outro “não constitui o alvo de uma curiosidade ou desígnio especial” (GOFFMAN, 1963, p. 84).

A descrição das intenções morais e expressivas que subjazem àquela troca de olhares entre estranhos consiste em uma explicitação de procedimentos que, no mais das vezes, é claro, são realizados por atores sociais competentes de modo espontâneo e pré-reflexivo. Assim como a subversão dos padrões de conduta interativa nos experimentos etnometodológicos de ruptura (*breaching experiments*) permitiu reconstruir, de modo mais explícito, toda uma série de pressupostos cognitivos e morais tácitos que estão constitutivamente envolvidos na reprodução da ordem social (GARFINKEL, 1967, p. 42-44; GIDDENS, 2003, p. 27), as operações implícitas pelas quais a “desatenção civil” é sutilmente manejada em cenários públicos de interação entre estranhos tornam-se mais visíveis *a contrario*, isto é, a partir do estudo de contextos em que ela é rompida ou severamente perturbada.

Para permanecer no exemplo dos estranhos que se cruzam no corredor da estação, o equilíbrio entre o olhar que reconhece a presença do outro e o desvio de olhar que comunica

assentimento à sua independência pode ser perturbado em ambos os sentidos. De um lado, o excesso invasivo de interesse: a mirada prolongada de um estranho que não comunica fisionomicamente qualquer disposição afável é vivida como violação de privacidade e potencial ameaça. De outro lado, a insuficiência desrespeitosa de interesse: a ausência de qualquer sinal mais significativo de registro da presença do outro, possivelmente revelada em atitudes como a invasão despreocupada do “seu” espaço, é experimentada como negação injustificada de suas pretensões ao reconhecimento. Uma vasta quantidade de exemplos dessas dinâmicas sociopsíquicas pode ser encontrada, é desnecessário dizer, na ampla literatura sobre as “feridas ocultas” (SENNETT; COBB, 1972) de classe, gênero, raça, etnicidade, sexualidade etc.

1.6 Segurança ontológica nos níveis meso e macro

Como já aconteceu com o retrato das situações de “desatenção civil” no compartilhamento do espaço urbano por estranhos, a discussão sobre as condições sócio-históricas de produção da (in)segurança ontológica na relação experiencial do indivíduo com os domínios meso e macroscópicos da ordem social também nos força a inserir maior especificidade histórico-sociológica no presente painel teórico. Com efeito, conquanto a possibilidade de que influências sociais meso e macroscópicas impactem a trilha experiencial de um indivíduo pelo mundo não seja exatamente recente, não há dúvida de que a intensidade e a frequência desses impactos foram magnificadas no mundo moderno. O liame entre as duas últimas palavras serve a um duplo propósito. Por um lado, ele evidencia que, no plano da teoria sociológica, a noção de modernidade não se reduz a um marco histórico ou cronológico, mas adquire uma acepção analítica ou “qualitativa”, como diz Adorno (2005, p. 218). Nesse sentido, o conceito designa um tipo de organização social multidimensional que emergiu primeiramente no Ocidente, na esteira das Revoluções Industrial e Francesa, mas que

veio a se tornar global em sua influência, ainda que tenha assumido uma pluralidade de roupagens concretas nessa difusão planetária²¹.

As transformações multidimensionais associadas à “globalização da modernidade” (GIDDENS, 2001, p. 69) estão inseparavelmente entrelaçadas a uma reorganização espaço-temporal das relações societárias - mais especificamente, à sua crescente extensão para além dos domínios locais de interação face-a-face, em função do desenvolvimento e da institucionalização de formas organizacional e tecnologicamente mediadas de (inter)ação à distância. Tal extensão não implica, naturalmente, o desaparecimento daqueles contextos locais de relação social fundada na presença física, mas uma mutação radical nas características de tais contextos e nos modos como se produzem as condutas e experiências dos indivíduos neles situados, transformação que se processa no sentido do que Giddens denominou de “fantasmagorização”. O termo refere-se ao fato de que, nas condições da modernidade tardia globalizada, “os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles”²²(GIDDENS, 2001a, p. 27).

A própria configuração social e institucional da “modernidade nacional” ou “modernidade-nação” foi possibilitada por processos que implicaram um rearranjo espaço-temporal das práticas sociais, com o afrouxamento da pertença dos indivíduos a suas tradicionais comunidades locais e a influência crescente, na orientação subjetiva e condicionamento causal de suas condutas, de sua inserção em arenas sociais ou “cadeias

²¹O espraiamento dos arranjos institucionais e modos de conduta característicos da modernidade pelo globo se deve, naturalmente, a uma miríade de processos distintos, tais como a imposição colonial ou imperial, a convergência transformacional autônoma e a incorporação via contato ou emulação inter-societal. As últimas décadas também viram surgir, como é sabido, uma série de discussões acirradas acerca de uma alegada passagem da modernidade “clássica” para uma nova forma de constelação societária já batizada por uma desconcertante variedade de rótulos: “modernidade tardia (Giddens), capitalismo tardio (Mandel), sociedade pós-moderna (Lyotard), pós-industrial (Bell), pós-fordista (Coriat), programada (Touraine), informacional (Castells), líquida (Bauman) e do risco (Beck)” (VANDENBERGHE, 2013, p. 246). A posição que adoto em face desse debate está em concordância com aquela avançada por autores como Ulrich Beck (2002), Anthony Giddens (2001a; 2002), Frédéric Vandenberghe (1999) e José Maurício Domingues (1999a; 1999b), todos eles preocupados com o desenvolvimento de uma visão dialética atenta às continuidades e discontinuidades que a atual fase da modernidade exhibe se tomada contra o pano de fundo de suas etapas anteriores, com vistas à trilha de uma *via media* que escape tanto aos diagnósticos de época excessivamente presos às visões sociológicas clássicas da sociedade moderna, quanto a perspectivas que julgam perceber o fim desta e sua suplantação por uma constelação institucional e cultural suficientemente nova de modo a merecer o rótulo de “pós-moderna”.

²² Vale destacar a ênfase simultânea da análise giddensiana da modernidade sobre a relação *dialética* entre o global e o local, importante para inteligirmos que as práticas desenroladas em tais locais não são apenas *afetadas* por tais processos de fantasmagorização, mas também *parte ativa* na cadeia de ações pelas quais outros locais são fantasmagorizados, ainda que em grau variável em função de diversos fatores sociais e institucionais, dentre os quais os diferenciais de poder e recursos dos atores envolvidos.

sociais de interdependência” (ELIAS, 1994a, p. 194) de escopo bem mais amplo, como o mercado capitalista e o Estado-Nação²³. Esse mesmo processo de distanciamento espaço-temporal dos sistemas sociais modernos, umbilicalmente ligado à formação do Estado-Nação, pode ser lido atualmente como já tendo ultrapassado, em todo o mundo, também as fronteiras deste último (MOUZELIS, 2008, p. 145-163; HABERMAS, 2004, p. 129). Isto explica porque Giddens (2001a, p. 61) e Beck (1999a, p. 31) entendem a transnacionalização contemporânea como uma manifestação inerente à segunda modernidade, alta modernidade ou modernidade tardia, ou seja, à radicalização de tendências históricas de desenvolvimento que estiveram presentes já na origem das sociedades modernas.

No que toca aos nossos propósitos analíticos, o que mais importa destacar é que tal “distanciamento” (GIDDENS, 1991, p. 61) ou “compressão” (HARVEY, 2001, p. 257) espaço-temporal das relações sociais modernas complexifica significativamente os processos de manutenção da experiência de segurança ontológica. Em uma circunstância sócio-histórica na qual cenários locais são fortemente influenciados por acontecimentos distantes (a “globalização em si”) e tal influência alcança a consciência reflexiva ou prática dos atores (“a globalização para si”), as expectativas existenciais quanto à inteligibilidade, organização e previsibilidade do mundo não são mais projetadas apenas naqueles com quem interagimos diretamente, mas também em uma abrangente constelação de atores invisíveis e anônimos. O mapeamento das consequências de tais transformações momentosas para os diferentes graus e maneiras em que os agentes contemporâneos experimentam seus cenários mundanos como seguros ou inseguros faria bem em se fiar, sobretudo, na vasta literatura sociológica sobre a relevância do conceito de *confiança* para a compreensão das sociedades modernas²⁴.

Uma das propriedades que singularizam historicamente essas configurações modernas consiste, como enfatizou classicamente Durkheim (1977), na “solidariedade orgânica” entre funções sociais especializadas e, por isso, interdependentes. A radicalização dessas relações cooperativas entre ocupações especializadas já ultrapassou, há muito, as fronteiras dos estados nacionais, resultando em uma paisagem de interconexões tecnológicas, econômicas, políticas

²³Como indica o substantivo composto, a inserção no Estado-Nação aponta não apenas para a submissão (voluntária ou forçada) ao domínio e vigilância do estado como órgão jurídico-político, mas também à incorporação da representação cultural de pertencimento à nação como “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1987).

²⁴Para panoramas muito bem feitos dos temas mais salientes dessa literatura, ver Misztal (1996), Seligman (2000) e Sztompka (2000).

e culturais de alcance transnacional. Na medida em que a divisão do trabalho entre agentes e organizações funcionalmente especializados amplia o seu raio e complexidade, cada um dos atores individuais e coletivos envolvidos nessas complexas redes é obrigado a depender de atividades levadas a cabo por outros, atividades que os primeiros só podem controlar muito parcialmente. Isto implica que os atores imersos em tais redes de cooperação entre agências funcionalmente diferenciadas são obrigados a infundir um elemento de *confiança*, *aposta* ou *fé* na correção performativa e moral das práticas especializadas levadas a cabo pelos demais elementos interdependentes (MISZTAL, 1996).

Articulando a ênfase durkheimiana sobre a diferenciação funcional ao foco weberiano sobre a racionalização da conduta como tendência histórica fundamental da modernidade (WEBER, 1967), podemos entender tal elemento de aposta como resultado da inserção dos agentes modernos em arenas sociais estruturadas por saberes especializados a respeito dos quais eles são largamente ignorantes: “só se exige confiança onde há ignorância” (GIDDENS, 2001, p. 92). Sem embargo, a centralidade dos *peritos* nos arranjos institucionais que organizam vastos setores da sociedade moderna, já reconhecida por Weber²⁵, no mesmo passo em que contribuiu para tornar relativamente administrável sua gigantesca complexidade funcional, também obrigou os indivíduos a depositarem seus interesses e necessidades no funcionamento apropriado de sistemas e instituições que assumem, aos seus olhos, o caráter de imensas caixas-pretas (SZTOMPKA, 2000, p. 13). Quando entramos em um elevador, ligamos a torneira, acendemos a luz, recebemos o troco de uma transação financeira ou consumimos alimentos comprados em um supermercado, estamos confiando em sistemas abstratos operados por atores que nos são invisíveis e regulados por princípios de *expertise* que não temos como apreender em qualquer detalhe. Tal confiança, naturalmente, não precisa assumir um caráter explicitamente articulado, mas pode se desenrolar no domínio de uma aposta tácita, presente *in actu* nas nossas práticas, de que as coisas funcionarão como o esperado. Com efeito, são precisamente as situações de defeito ou colapso na operação proficiente dessas interconexões funcionais fundadas sobre compromissos impessoais ou “sem rosto” (GIDDENS, 2001, p. 84) que revelam, com mais clareza, a presença maciça e o largo alcance que tais compromissos possuem na estruturação das relações sociais

²⁵Por exemplo, em sua asserção simples e direta de que o modelo de “*administração burocrática*” que veio a prevalecer no Ocidente moderno “*significa: dominação em virtude de conhecimento*” (WEBER, 2000, p. 147; grifo do autor).

contemporâneas. É quando a luz falta que nos tornamos mais agudamente cientes do quanto somos dependentes, na intimidade mesma de nossos lares, de um sistema abstrato de distribuição de eletricidade operado por trabalhadores que desconhecemos, assim como é a pane do computador que, de repente, traz a lume a associação sociotécnica heterogênea que, até então, era simplesmente pressuposta pelo estudante como óbvia e autoevidente (LATOURET, 2011, p. 45-47).

Esta heurística que parte do estudo dos casos de desordem, disfunções e acidentes para melhor compreender as condições de possibilidade do funcionamento seguro e ordenado de interdependências sociais não é mobilizada apenas pela pesquisa especializada das sociedades contemporâneas, mas se tornou um verdadeiro princípio-mestre cognitivo e moral mediante o qual os mais diversos atores individuais e coletivos intervêm contemporaneamente sobre o processo histórico (STRYDOM, 2002). Uma vez mais, não há espaço aqui senão para um painel terrivelmente esquemático de transformações sócio-históricas multidimensionais de larguíssimo alcance. Grosso modo, em contraste com a visão de uma ordem social altamente estável, cosmicamente chancelada por Deus, que grassava na Idade Média, as revoluções econômicas, políticas e culturais que deram origem à sociedade moderna estavam atadas, desde cedo, a um projeto de produção e colonização ativa do futuro. Ainda que esta crença continue a desempenhar um papel fulcral nos modos contemporâneos de intervenção agêntica sobre o curso da história pelas mais diversas entidades (organizações governamentais, partidos políticos, movimentos sociais, empresários, cientistas etc.), retratistas argutos do mundo atual como Beck (1992; 1999b; 2002) e Bauman (2001) afirmam que essa empreitada tipicamente moderna de construção proativa de estados de coisas futuros tem de ser entendida em termos de uma mudança qualitativa no interior da própria modernidade. O esfumaçar das instituições feudais pela “primeira modernidade” (Beck) ou “modernidade sólida” (Bauman) estava ligado a projetos de instauração de novos arranjos econômicos, políticos e culturais que, uma vez consolidados, estariam submetidos, acreditava-se, a um domínio racional estável. Entretanto, sobretudo nos últimos cinquenta anos, fenômenos como ameaças ecológicas, desastres tecnologicamente induzidos e crises econômicas globais, *inter alia*, avultariam como índices inequívocos do emergir de uma “segunda modernidade” (Beck) ou “modernidade líquida” (Bauman). Nesta configuração social e cultural talhada por duras lições oriundas das pretensões infundadamente otimistas ou arrogantes que animavam o primeiro projeto moderno, ganha corpo o reconhecimento de que as intervenções ativas da humanidade sobre suas condições de existência – como aparecem, por exemplo, no uso tecnológico sistemático de recursos naturais ou na dinâmica da

competição capitalista – geram cronicamente uma série de *efeitos não intencionais* altamente perniciosos, os quais vão de desastres nucleares a debacles econômicas, do esgotamento de reservas ecológicas até o empoderamento técnico do terrorismo. O crescimento da consciência pública acerca desses efeitos perversos fez surgir uma “sociedade do risco global” (BECK, 1999b) em que a “imaginação do desastre” (SONTAG, 1966, p. 209) ou “heurística do medo” (JONAS, 2006, p. 70) se tornou um princípio fundamental de organização das relações sociais e de intervenção agêntica sobre o processo histórico. Um mergulho aprofundado nessas temáticas poderia dar ensejo, nesse sentido, tanto a uma reflexão sobre experiências e atmosferas *coletivas* de (in)segurança ontológica, quanto a exercícios de psicologia sócio-histórica devotados às experiências de confiança e/ou vulnerabilidade que as mulheres e homens “comuns” perfazem em meio a essas complicadas circunstâncias existenciais²⁶.

Ambos os veios de análise são amplamente desenvolvidos por autores hodiernos que, como Beck, Bauman ou Melucci (1996), praticam a sociologia como “história do presente” ou “diagnóstico de época” (*Zeitdiagnose*). Dotados, pelo menos nos seus melhores momentos, de uma perspicácia psicológica que lhes permite obedecer ao preceito de Wright Mills (1975, p. 13-14) segundo o qual o traço central da “imaginação sociológica” é a inteligência dos laços entre percursos biográficos e processos sociais macroscópicos, tais autores também perseguem a elucidação de chaves gerais de interpretação histórico-sociológica, como segurança/liberdade e confiança/risco, em múltiplos domínios da experiência contemporânea –e.g., o universo do trabalho ou a esfera dos relacionamentos erótico-afetivos. Como um tratamento detido dessas linhas de reflexão exigiria um trabalho distinto, o leitor interessado em acompanhá-las em detalhe pode encontrá-las nas obras dos pensadores mencionados.

²⁶Um exemplo dessa última empreitada, com inegável relevância para a temática da segurança ontológica, encontra-se nas considerações sociopsicológicas de Lasch sobre “o mínimo eu” (1986), bem como em vários estudos sobre a recepção de mensagens midiáticas a respeito de formas atrozes de sofrimento humano dispersas em escala mundial (e.g., COHEN, 2001; PETERS, 2013a, p. 268-269). Segundo estes estudos, a profusão de alertas acerca das possibilidades iminentes de holocausto nuclear, ataques terroristas, epidemias globais ou desastres ecológicos leva muitos indivíduos não tanto a uma assunção de responsabilidade seguida de mobilização e engajamento prático com os “assuntos mundiais”, mas, ao contrário, a uma espécie de paralisia aliada a uma sensação profunda de impotência. Assim, algumas das tentativas mais bem-intencionadas de despertar a consciência pública internacional para a magnitude dos riscos socialmente fabricados que a humanidade enfrenta, através de alarmes amplamente veiculados nos meios de comunicação ou da apresentação de tragédias já ocorridas, acabam contribuindo para aquela inércia e imobilidade mesmas que buscavam combater. As mulheres e homens “comuns”, expostos ao contato com informações sobre riscos de magnitude tão abrangente, são muito freqüentemente levados não ao reconhecimento de seu papel *ativo* na determinação dos rumos da história da humanidade, mas sim a uma espécie de encolhimento defensivo sobre si mesmos, como animais sitiados em guarda contra as ameaças do mundo.

1.7 A relativa inércia das disposições incorporadas

Após essa excursão breve pela sociologia da modernidade contemporânea, retornemos, então, ao domínio mais geral da teoria social em que o trabalho aqui apresentado pretende se situar. A importância dos processos de socialização segundo os ditames e recursos infusos nas estruturas, instituições e teias culturais que configuram um ambiente societário se explica, entre outras coisas, pelo caráter largamente plástico, maleável e adaptável ao aprendizado que a natureza humana exhibe, especialmente nas primeiras etapas do seu desenvolvimento fenotípico, em comparação com aquela dos demais animais (WAHLSTEN; GOTTLIEB, 1997, p. 169). A variedade dos modos de agir, pensar e sentir dos seres humanos em diferentes contextos sócio-históricos e culturais contrasta significativamente com os ajustes especializados entre programação instintiva e injunções ambientais que outros animais demonstram. Nesse sentido, o que o ser humano perde em termos de rapidez de desenvolvimento e especialização instintiva, ele ganha no que toca à capacidade de adaptação a diferentes modos de conduta, pensamento, percepção, sentimento, ação etc - não é preciso dizer que uma biblioteca inteira de textos de antropologia cultural poderia ser referenciada aqui (ver, entre muitos outros, KROEBER, 1952; BENEDICT, 1961; LINTON, 1967; GEERTZ, 1989).

A maleabilidade que o *anthropos* manifesta nas primeiras fases de sua aculturação não permanece a mesma, entretanto, ao longo de toda a sua vida. O que o ser humano ganha em termos de amplitude de possibilidades de desenvolvimento fenotípico, ele perde em termos de liberdade quanto às injunções duráveis e recalcitrantes que recebe dos seus cenários de socialização. Embora o condicionamento social das disposições de personalidade constitua um processo que, em alguma medida, perpassa a existência inteira do agente individual e abre-se a esforços reflexivos de autotransformação, está claro que as propensões e competências comportamentais cultivadas nas etapas primeiras da socialização impõem condições e limites consideráveis às influências e aprendizados socializadores posteriores (GIDDENS, 1979, p. 128). As trajetórias de socialização são temporalmente estratificadas, isto é, marcadas por uma inércia relativa devida ao fato de que as primeiras sedimentações da experiência social na subjetividade do agente formam uma espécie de filtro que condiciona as vivências socializantes posteriores. Como afirma Bourdieu a respeito dessa “subjetividade socializada” que é o *habitus*:

A própria lógica de sua gênese faz do *habitus* uma série cronologicamente ordenada de estruturas: uma estrutura de posição determinada especificando as estruturas de posição inferior (portanto, geneticamente anteriores) e estruturando as de posição superior, por intermédio da ação estruturante que ela exerce sobre as experiências estruturadas geradoras dessas estruturas. Assim, por exemplo, o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências escolares (e em particular, da recepção e da assimilação da mensagem propriamente pedagógica), o *habitus* transformado pela ação escolar, ela mesma diversificada, estando por sua vez no princípio da estruturação de todas as experiências ulteriores (por exemplo, da recepção e da assimilação das mensagens produzidas e difundidas pela indústria cultural ou das experiências profissionais e assim por diante, de reestruturação e reestruturação (BOURDIEU, 1983b, p. 81).

Divertido como sempre, Montaigne sublinhou a tremenda força inercial e cumulativa dos hábitos mentais e corpóreos pela referência a uma historieta colhida de seu meio, afirmando que bem compreendeu...

...a força do costume quem primeiro inventou essa história de uma mulher que, tendo-se habituado a acariciar e a carregar nos braços um bezerro, desde o nascimento, e o fazendo diariamente, chegou, pela força do hábito, a carregá-lo ainda quando já se tinha tornado um boi (MONTAIGNE, 1987, p. 178).

Inicialmente destituído da programação biológica altamente especializada de outras espécies, porém singularmente “aberto” (Scheler) para uma multiplicidade de *habitats* mundanos e capacitado para uma infinidade de individualizações socioculturais possíveis (GEERTZ, 1989), o ser humano interioriza os programas de orientação da conduta e da experiência com os quais trava contato em seu contexto sociocultural, engendrando uma configuração relativamente estável de personalidade. De Cícero e Pascal até Bourdieu, a tradicional menção aos hábitos como uma “segunda natureza” pretende sublinhar essa tendência inercial de nossas disposições mentais e corporais, embora tal inércia não deixe de ser social e historicamente variável, é claro, em função de diferentes níveis societários de “continuidade contextual” (ARCHER, 2007, p. 46), ou seja, das maiores ou menores exigências de adaptação e readaptação disposicional que as circunstâncias sócio-históricas impõem aos atores.

Ainda que seja dotada de notáveis capacidades de deliberação reflexiva, consciente e discursivamente articulada quanto a alternativas de ação, a subjetividade humana certamente seria sobrecarregada de estímulos cognitivos e afetivos se não pudesse economizar esforços mentais pela gradual e eficaz automatização de tarefas sob a forma de hábitos arraigados (JAMES, 1961). O desafio de contornar um possível bombardeio estimulatório da psique em face de intensos e heterogêneos focos potenciais de atenção pode ser mais ou menos intenso, mas não é *exclusivo* ao habitante das grandes cidades argutamente esquadrihado por Simmel

(1950), impondo-se universalmente, pelo menos em alguma medida, ao ser-no-mundo humano - nas agitadas metrópoles de hoje assim como nas savanas africanas em que andavam nossos milenares ancestrais²⁷.

Assim, manobras práticas que outrora exigiam o foco explícito da nossa atenção – andar, manipular garfos e facas, escovar os dentes, passar marchas no carro, procurar letras específicas no teclado – podem ser interiorizadas em nossa memória corporal e tranquilamente abandonadas (até segunda ordem) à sua operação proficiente. Como mostraram em detalhe os psicólogos e economistas que integram o programa de pesquisas sobre “heurísticas e vieses” (STANOVICH, 2002; KAUFMAN, 2011; KAHNEMAN, 2012), a passagem de operações outrora manejadas pelo “sistema 2” - ou reflexividade - ao “sistema 1” – ou hábito - “libera espaço” cognitivo, por assim dizer, para a realização consciente e explícita de outras tarefas. Podemos, assim, dar livre curso à reconstrução daquela conversa que tivemos na festa recém-finda enquanto subimos as escadas ou ponderar acerca dos debates filosóficos sobre o *status* ontológico da noção de estrutura social enquanto tomamos banho.

1.8 A reificação da ordem social

A propensão à estabilização dos modos de agir, pensar e sentir dos indivíduos tem sua contraparte nos esforços *coletivos* pela cristalização das características estruturais e institucionais de seus mundos societários. Ao mesmo tempo, diferentes tradições sociológicas atinaram, cada uma à sua maneira, com o fato de que poucos atores terminam por perceber tais esforços insistentes, falíveis e continuamente ameaçados pelo que efetivamente são. Com efeito, se destituirmos, por ora, o conceito de *reificação* do componente de crítica

²⁷ A aproximação feita acima entre o cidadão simmeliano e o ser-no-mundo humano em quaisquer outros ambientes se resume, grosso modo, às tarefas de seleção perceptual e “redução da complexidade” cognitiva impostas à nossa subjetividade. Ela não se identifica, portanto, à sugestão patentemente absurda de que todos os demais traços sociopsicológicos destacados no ensaio de Simmel (por exemplo, a conexão entre a atitude *blasé* e as consequências espirituais da economia monetária) são encontros, e encontros exatamente no mesmo grau ou intensidade, para além dos cenários metropolitanos.

normativa que ele possui na tradição de teoria marxista da ideologia²⁸, podemos asseverar que ele também desempenha um papel central nas caracterizações que a sociologia fenomenológica e neofenomenológica (e.g., etnometodologia) oferece acerca dos pilares da ordem social (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 124). Tais abordagens revelam 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 eles, em maior ou menor medida, como a ordem natural e evidente das coisas.

Embora a interdeterminação entre criador e criatura também apareça em trajetórias de indivíduos e grupos particulares, a autonomização que os produtos da atividade humana adquirem em relação aos seus progenitores vem a lume de modo mais nítido a partir de uma “visão de pássaro” (Mannheim) do percurso macro-histórico do *anthropos*:

O homem inventa uma língua e descobre que a sua fala e o seu pensamento são dominados pela sua gramática. O homem produz valores e verifica que se sente culpado quando os transgride. O homem forja instituições, que o enfrentam como

²⁸ A fonte do conceito é, naturalmente, a eloquente discussão que Marx desenha a respeito do “fetichismo da mercadoria” no primeiro capítulo (do primeiro volume do primeiro livro) de *O capital* (1979). Trata-se de uma circunstância em que a produção e circulação de mercadorias, processos socialmente conduzidos por agentes em todas as suas etapas, aparecem à consciência dos indivíduos neles envolvidos como resultantes de uma relação autônoma e objetiva entre *coisas*. Nesse sentido, apontar para a fetichização ou reificação do capitalismo seria sublinhar que a constelação sócio-histórica vivenciada pelos agentes como uma condição existencial necessária e inevitável seria, na verdade, fruto dos atos desses próprios atores, estando, nesse sentido, sujeita à sua intervenção transformativa. Em contraste com as declarações de propósitos expressas em outras passagens da obra de Marx, o objetivo da análise marxista deixa de ser a identificação das leis objetivas que regem o movimento inexorável do processo histórico em direção à abolição da sociedade de classes, passando a consistir na desmistificação da aparência de necessidade universal do modo de produção capitalista e na exposição do mesmo como uma condição histórica contingente e transformável. Essa tese é a fonte primeira para o trabalho daqueles que Merleau-Ponty qualificou de “marxistas ocidentais”, como Lukács, Gramsci, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse ou o último Sartre. Combinada a insumos oriundos da “filosofia do dinheiro” de Simmel e do diagnóstico weberiano da racionalização como tendência histórica fundamental na modernidade ocidental, a reflexão de Marx acerca do fetichismo da mercadoria foi crucial à teoria da reificação desenvolvida pelo Lukács de *História e Consciência de Classe* (2003) [1923], livro cuja influência posterior sobre o marxismo ocidental só veio a ser reforçada pela publicação, em 1931, da crítica filosófica da alienação elaborada pelo jovem Marx em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (ou “Manuscritos de Paris”) de 1844 (2001). Para apresentações panorâmicas do marxismo ocidental, ver o breve ensaio crítico de Merquior (1987) e o enciclopédico livro de Martin Jay (1984). Sobre a história intelectual do conceito de reificação, ver Vandenberghe (2012).

estruturas controladoras e intimidatórias do mundo externo (BERGER, 2003, p. 22-23).

Do ponto de vista de qualquer indivíduo singular lançado em um cenário sócio-histórico, a experiência da exterioridade objetiva das propriedades duráveis desse cenário consiste, é claro, em uma percepção acurada – desde que tal exterioridade objetiva seja pensada não como um dado eterno, incrustado na natureza das coisas, e sim sob a forma de entidades e processos que existem à parte da vontade, da consciência e mesmo da existência daquele indivíduo. Uma das características que confere ao mundo social sua complexidade quase intratável, no entanto, é o fato de que sua objetividade exterior constitui um atributo existente para cada indivíduo particular sem o ser para *todos*. Como empreendimento coletivo, a reprodução contingente da ordem social tende a envolver então, de certa forma, a ocultação dessa contingência mesma na experiência cotidiana dos atores nela imersos. Embora não fraseada em termos da teoria da “reificação” (Lukács) ou do “ficcionalismo” (Vaihinger), a perspectiva de Garfinkel (1967) sobre a ordem societária, por exemplo, parece apresentá-la em última instância como uma ficção socialmente eficaz ou “profecia autorrealizadora” (MERTON, 1968, p. 479): a ordenação e a inteligibilidade do mundo social não são dadas, mas, ao pressuporem que elas estão dadas e atuarem habilidosamente segundo essa pressuposição, os atores contribuem para fazê-las existir performativamente *como se* elas fossem um dado objetivo, em vez de consecuições contingentemente e insistentemente levadas a cabo por aqueles que as mantêm (PETERS, 2011a, p. 95).

Por que isso acontece? Garfinkel, em larga medida, silenciou a respeito, demasiado preocupado que estava com a dimensão “procedimental” da produção das práticas em detrimento da dimensão “volitiva” outrora esquadrinhada pelo Doutor Parsons (BAERT, 1998, p. 88; GIDDENS, 1993, p. 46). Enfrentando a questão, cada um à sua maneira, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu e Peter Berger se esforçaram por 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 anseio por *segurança ontológica* ou *metafísica*, o anelo vital por habitar um mundo dotado de ordem e sentido.

2 A REINVENÇÃO SOCIOLÓGICA DO EXISTENCIALISMO

A interdependência entre subjetividade e objetividade na produção e reprodução da ordem social pode ser, agora, mais bem vislumbrada. A coordenação de uma multiplicidade de atividades intencionais em configurações estruturais e institucionais coletivas depende de subjetividades individuais cujas propensões conativas e competências práticas sejam capazes de levar aquelas atividades a cabo. Em contraparte, a possibilidade que um indivíduo possui de adquirir tais propensões e competências, bem como de vivenciar os seus ambientes mundanos de atuação como compreensíveis e praticamente controláveis em alguma medida, depende, naturalmente, de uma exposição contínua a uma organização exterior discernível de práticas desempenhadas com outros (GIDDENS, 2003, p. 27).

Não obstante, a dependência ontológica que as estruturas e instituições sócio-históricas possuem em relação às intenções e capacidades subjetivas de indivíduos particulares tende a ser perdida de vista em função do quanto o agente individual “comum” parece pequeno face às gigantescas engrenagens da vida social. Por sua feita, a dependência que o retrato que cada indivíduo faz da realidade possui em relação aos seus constantes reforços coletivos - seja pela via conversacional da partilha de representações cosmológicas, seja pela própria via performativa de práticas e interações conduzidas segundo aquela cosmologia e que contribuem assim para “confirmá-la” – também tende a ser obscurecida na consciência daqueles indivíduos.

Pelo menos na maior parte do tempo, a ordenação subjetivamente mantida e intersubjetivamente apoiada da realidade não aparece ao seu possuidor como uma entre outras formas de representar e experimentar o real, mas como uma experiência direta do real tal como ele é. Mesmo que o mundo possua uma ordem imanente que independe das concepções que os seres humanos dela fazem, o fato é que as diferentes atribuições socioculturais de ordem ao mundo não são vivenciadas como atribuições contingentes, mas como acessos à ordem imanente do mundo na sua “transparência plena” (BOURDIEU, 1988a, p. 3). Os instrumentos cognitivos de inteligibilidade, assim como as atribuições de valor e sentido, passam por uma espécie de alquimia fetichista graças à qual não são mais experimentados como ativas projeções ou efusões (inter)subjetivas, mas como contatos imediatos com facticidades objetivamente infusas no mundo “lá fora”. E o processo se aplica não apenas ao mundo “lá fora”, mas também ao *self* “aqui dentro”.

2.1 A essencialização de si

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, frente a 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-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 ser²⁹.

Mais acima, apresentamos os papéis sociais como cordas que atam ações individuais intencionais à reprodução das propriedades estruturais mais amplas dos cenários coletivos em que os indivíduos estão imersos. A análise dos desempenhos de papéis revela-os como performances cognitivas qualificadas que são tornadas possíveis graças a um aprendizado socializativo de competências procedimentais (COHEN, 1996; HERITAGE, 1999). Uma investigação aprofundada de 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

²⁹Vale retornar também à penetrante análise do conto feita por Augusto Meyer: “Jacobina [o narrador-personagem] somos nós. Botamos a farda e representamos...não na vida social apenas, na vida profunda do espírito, que anda quase sempre fardado. (...) Quem tira a farda, quem tenta ver além da fantasmagoria organizada em seu proveito pela inconsciência vital, sente a vertigem de si mesmo e de tudo, e acaba falando sozinho diante do espelho, como o alferes Jacobina. Aliás, logo torna a vesti-la, num movimento reflexo de defesa: ‘Lembrou-me vestir a farda de alferes. Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e...não lhes digo nada: o vidro reproduziu então a imagem integral’” (MEYER, 2008, p. 54).

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. Nas palavras pós-estruturalistas de Stuart Hall:

Se uma suturação eficaz do sujeito a uma posição-de-sujeito exige não apenas que o sujeito seja “convocado”, mas que o sujeito invista naquela posição, então a suturação tem que ser pensada como uma articulação e não como um processo unilateral. Isso, por sua vez, coloca, com toda a força, a identificação na pauta teórica (HALL, 2000, p. 112).

Perfazendo um percurso que vai da sede humana de sentido segundo Weber e passa pela psicologia da má-fé em Sartre até chegar aos escritos antropológico-filosóficos em que Bourdieu (1988a, p. 56-58; 2001a, cap.6) mostra que o reconhecimento social ou “capital simbólico” é nada menos do que um “capital das razões de existir”, na feliz formulação de seu discípulo Louis Pinto (2000, p. 140), podemos explorar como o investimento existencial em papéis e identidades, funções ou missões socialmente reconhecidas, resulta da persistente “busca de sentido” (FRANKL, 2004) tão característica do *anthropos*.

2.2 De Weber a Bourdieu via Sartre

Como notou esse intérprete hiperatento e admirador mais do que confesso da sociologia compreensiva de Weber que foi Raymond Aron, o esforço em desencavar os pressupostos mais gerais sobre a *conditio humana* que informam as investigações históricas do mestre alemão termina por revelá-lo como uma espécie de “existencialista” *avant la lettre* (ARON, 2000, p. 448). Suas tardias reflexões “tolstoianas” na célebre conferência sobre *A ciência como vocação* (1982, p. 166; 169-170), palestra na qual se condensam e se articulam tantos temas centrais do pensamento weberiano, são explícitas em sublinhar que a compreensão sociológica dos “sentidos subjetivos” das condutas de atores imersos nos mais diversos contextos sócio-históricos implica lidar com diferentes versões de uma mesma e universal busca humana por *significado*. Ser humano é ter sede de sentido, pelear por imbuir (inter)subjetivamente a própria existência de significado e justificação última, inclusive (ou talvez sobretudo) no que ela acarreta em termos de horror, perda, injustiça e sofrimento.

De fato, é largamente sabido o quanto as incursões de Weber pela sociologia histórica da religião foram fortemente tributárias do conceito de *teodiceia* da fortuna e do sofrimento (e.g., WEBER, 1982, p. 309-346). Originalmente cunhada pelo filósofo cristão Leibniz para caracterizar o esforço em demonstrar a compatibilidade entre a existência de um Deus bondoso e onipotente, de um lado, e a presença do mal e do sofrimento no mundo, de outro, a noção de teodiceia foi ampliada por Weber e outros (BERNSTEIN, 2002; BERGER, 1970, p. 25; 2003, p. 65-92; KOLAKOWSKI, 1982; NEIMAN, 2002) de modo a descrever quaisquer empreendimentos, religiosos ou seculares, de atribuição de sentido último aos esforços e lutas, privações e provações, dores e aflições dos seres humanos.

Tal como Weber em suas maduras meditações tolstoianas, 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” (2001c, 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, ele prefere recorrer ao postulado durkheimiano de que “a sociedade é Deus” (*op.cit.*, p. 300), buscando mostrar a própria vida social como uma vasta máquina de produção e distribuição (desigual) de justificações e razões para existir. Tais justificações e razões existem sob a forma dos certificados sociossimbólicos de identidade social através 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” (2001c, 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 se espera de Deus nunca se obtém senão na sociedade, que tem o poder de consagrar, de subtrair à fatuidade, à contingência, ao absurdo (1988a, p. 56; 58).

Fatuidade, contingência, absurdo – estes são acordes linguísticos tipicamente sartrianos. Com efeito, embora suas alusões a Heidegger e Sartre sejam frequentemente oblíquas, Bourdieu ofereceu suas próprias versões sociologicamente reformuladas a uma série

de motivos heideggerianos e sartrianos. Grosso modo, Sartre apresentou o ser humano como angustiado ou “nauseado” por um nada que inapelavelmente o habita³⁰, a contingência radical de uma criatura inescapavelmente 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” (*op. cit.*, 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

³⁰ Poucas ideias geraram uma gama tão grande e complexa de ramificações na filosofia do século XX quanto o postulado da *intencionalidade* da consciência aventado por Brentano e Husserl, postulado segundo o qual toda consciência é consciência *de* algo. Através do famoso procedimento da *epoché* ou redução fenomenológica, o projeto husserliano envolvia o abandono provisório ou a “colocação entre parênteses” de questões epistemológicas relativas à correspondência entre o mundo externo e as representações interiores que fazemos dele, com vistas a uma exploração detalhada dos procedimentos pelos quais nossa consciência constitui ativamente os fenômenos que a ela aparecem (HUSSERL, 1960; 1973). Nesse sentido, ao definir sua nova filosofia como “estudo dos fenômenos”, Husserl não estava se reportando à investigação dos eventos que se desenrolam no mundo externo, sejam ou não cognitivamente registrados pelos seres humanos, mas sim a tudo aquilo que surge ou *aparece* à consciência ou subjetividade. As investigações fenomenológicas de Husserl revelariam que o caráter dado e evidente de tais aparências tende a esconder o fato de que é apenas graças a operações extraordinariamente complexas que nossa consciência *constitui* os objetos da sua experiência (HUSSERL, 1960, p. 152-153). A exploração detalhada dessas operações constitutivas constituiria prolongado percurso através de um verdadeiro “continente infinito” que a filosofia passou a ter diante de si. Embora Husserl houvesse completado o *ego cogito* cartesiano com o *ego cogito cogitatum* da consciência intencional, a colocação do mundo entre parênteses advogada pela *epoché* husserliana continuava implicando uma boa dose de idealismo, ao abandonar a análise propriamente ontológica da relação sujeito/objeto em prol do foco sobre as técnicas de constituição graças às quais o mundo fenomenal aparece à consciência. É justamente esse resquício de idealismo que as versões mais proeminentes da fenomenologia pós-husserliana, como aquelas desenvolvidas por Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, buscarão superar cada uma à sua maneira (VANDENBERGHE, 2010, p. 289). Entra Sartre, pretendendo se desvencilhar dos escrúpulos idealistas que Husserl ainda tinha mantido e assumir a ousadia de compreender a intencionalidade da consciência em sentido plenamente ontológico, como relação com um mundo que a transcende (SARTRE, 1997, p. 33-34). Como destacou Gerd Bornheim (2000, p. 29-32) – intérprete que recomendo a qualquer um que sinta não estar entendendo nada de Sartre, inclusive o nada segundo Sartre -, isto não significa que o filósofo francês quisesse dissolver a dicotomia entre sujeito e objeto, mas sim que ele a transportou do campo das discussões sobre garantias epistemológicas para um terreno abertamente ontológico. E, nesse território, embora as preocupações epistemológicas kantianas tenham sido abandonadas, Sartre pôde sem dúvida encontrar seus próprios “escândalos”. Grosso modo, o caráter intencional da consciência passou a significar, na sua concepção, que ela só existe enquanto preenchida por conteúdos com os quais não se identifica. No seu ser mesmo, a consciência descobre-se como vazio dirigido a presenças concretas e plenas que a transcendem, como ser que só é em relação com o que ela não é (SARTRE, 1997, p. 25).

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* (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, apenas precisou levantar a cabeça para encontrar um exemplo que se tornaria famoso:

Veamos 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 (*op.cit.*, 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. Se o ser humano está “condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros” (BOURDIEU, 2001c, 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. Os mecanismos de reconhecimento social impedem que os atores sejam abandonados à solidão de um encontro com a própria contingência (ou com o próprio “nada” que são) e, ao solicitá-los continuamente com exigências e contratos, tarefas e projetos, engendram o sentimento “de contar para os outros, de ser importante para eles, logo para si mesmo, e [de] encontrar nessa espécie de plebiscito permanente que vêm a ser os testemunhos incessantes de interesse – pedidos, expectativas, convites – uma espécie de justificativa continuada para existir” (*op.cit.*, p. 294).

A herança sartriana sobre 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,

também em última instância, “ficções sociais”³¹ (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: a espúria representação, percepção ou experiência de condições sócio-históricas contingentes e arbitrárias de existência como naturais, evidentes e necessárias (BOURDIEU e WACQUANT, 1992, p. 136).

Por outro lado, é claro que Bourdieu busca se afastar de vários dos postulados que Sartre atou à sua análise do autoengano como componente fulcral no desempenho de um papel social, a maior parte dos quais o sociólogo atribui a uma “falácia escolástica”, isto é, a uma projeção espúria, na mente dos próprios atores por Sartre analisados (e.g., o garçom de café), dos raciocínios filosóficos dependentes de um conjunto particularíssimo de condições de existência: distância quanto a necessidades materiais mais imediatas, desligamento quanto à urgência da prática, o qual permite, por sua vez, o cultivo de uma postura mais reflexiva e contemplativa quanto ao mundo etc (BOURDIEU e WACQUANT, 1992, p. 123). Gozando dessas condições sociopsicológicas que possibilitam sua existência como intelectual, Sartre “imbui todos os sujeitos com quem resolve se identificar...com sua própria experiência como um sujeito puro e livremente flutuante” (BOURDIEU, 1990b, p. 46). É por essa via que Bourdieu, analisando o Sartre analista do famoso “garçom de café” retratado em *O ser e o nada*, interpreta a construção desse “monstro com corpo de garçom de café e cabeça de filósofo” (2001c, p. 189). Em vez de uma transposição da distância socialmente fundada que separa a experiência do ator imerso na urgência da prática e na lógica da necessidade material, de um lado, e a vivência do intelectual que pode devotar-se a ser espectador reflexivo do mundo e de seus “atores”, de outro, o segundo projeta-se na mente do primeiro para *viver* a experiência do garçom enquanto continua a *pensar* como filósofo:

Tento realizar o ser-Em-si do garçom, como se não estivesse justamente em meu poder conferir a meus deveres e direitos de estado seu valor e urgência, nem fosse de minha livre escolha levantar toda manhã às cinco ou continuar deitado, com risco de ser despedido do emprego. Como se, pelo fato de manter existindo esse papel, eu

³¹ Não se trata, é claro, apenas de herança sartriana, mas de uma instanciamento da “filosofia da suspeita” que constitui uma das disposições intelectuais mais profundamente entranhadas no *habitus* de Bourdieu, podendo ser reportada a uma multiplicidade de influências autorais: Bachelard e o ideal da “ruptura epistemológica”, Durkheim e o afastamento sistemático das pré-noções, Marx e a crítica da ideologia, Lévi-Strauss e o desbancar do sujeito consciente (o “menino mimado” da filosofia ocidental) pela busca de estruturas inconscientes etc.

não transcendesse de ponta a ponta o ser-Em-si que pretendo ser ou não me constituísse como um mais Além de minha condição (SARTRE, 1997, p. 107).

A resposta de Bourdieu, sob a forma de uma pergunta retórica, é impagável:

...talvez fosse preciso ter a liberdade de ficar na cama sem ser dispensado para apreender aquele que se levanta às cinco horas para varrer as salas e fazer funcionar a máquina de fazer café, antes da chegada dos clientes, como se estivesse se liberando (livremente?) da liberdade de ficar na cama, pronto a ser demitido? Ter-se-á então reconhecido a lógica, a da identificação com um fantasma, segundo a qual muitos outros, ao entender a relação “intelectual” com a condição operária como se fosse a relação operária com tal condição, puderam produzir um operário engajado por inteiro nas “lutas”, ou ao contrário...desesperadamente resignado a ser apenas o que é, ao seu “ser-em-si” de operário, desprovido da liberdade conferida pelo fato de contar entre seus possíveis com posições como a de diplomata ou jornalista (BOURDIEU, 2001c, p. 189).

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, 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” (2001c, p. 290) em meio aos cenários cooperativos e conflitivos da vida social cotidiana³². Os atos de doação de sentido e procura de justificação “não implicam forçosamente a consciência e a representação” (BOURDIEU, 2001c, p. 294), mas se desenrolam, no mais das vezes, em um domínio mental e corpóreo tácito, pré-reflexivo, não discursivo.

³² Como Bourdieu (e, em registro bem distinto, Viktor Frankl), mas numa chave decididamente mais coletivista, Castoriadis também sublinha que os seres humanos têm de inventar respostas, na sua atividade concreta, às questões existenciais últimas que a filosofia articula discursivamente: “Até aqui, toda sociedade tentou dar uma resposta a algumas perguntas fundamentais: quem somos nós, como coletividade? Que somos nós, uns para os outros? Onde e em que somos nós? Que queremos, que desejamos, o que nos falta? A sociedade deve definir sua ‘identidade’; sua articulação; o mundo, suas relações com ele e com os objetos que contém; suas necessidades e seus desejos. Sem a ‘resposta’ a essas ‘perguntas’, sem essas ‘definições’, não existe mundo humano, nem sociedade, nem cultura – porque tudo permaneceria caos indiferenciado. O papel das significações imaginárias é o de fornecer uma resposta a essas perguntas...(...) É claro que, quando falamos de ‘perguntas’, de ‘respostas’, de ‘definições’, falamos metaforicamente. Não se trata de perguntas e de respostas colocadas explicitamente e as definições não são dadas na linguagem. As perguntas não são nem mesmo feitas previamente às respostas. A sociedade se constitui fazendo emergir de fato uma resposta a essas perguntas em sua vida, em sua atividade. É no fazer de cada coletividade que surge como sentido encarnado a resposta a essas perguntas, é esse fazer social que só se deixa compreender como resposta a perguntas que ele próprio coloca implicitamente...(...) O homem é um animal inconscientemente filosófico, que fez a si mesmo as perguntas da filosofia nos fatos, muito tempo antes que a filosofia existisse como reflexão explícita; e é um animal poético, que forneceu no imaginário respostas a essas perguntas” (1982: 177-178).

A ênfase sobre o caráter predominantemente tácito 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. Aqui, a ruptura de Bourdieu com o filósofo existencialista é ainda mais radical. A perspectiva delineada em *O ser e o nada* postula que o para-si constitui uma “consciência sem inércia”, de tal modo que o ser humano é condenado inventar a si mesmo *ex nihilo* a cada momento. Entre o passado e o presente do sujeito, assim como entre o sujeito e os objetos aos quais ele se dirige intencionalmente, interpõe-se um nada que torna inevitável uma nova decisão livre de ser o que fui (ou outra coisa [*sic*]). Essa espécie de instantaneísmo psicológico articulava-se à negação sartriana de qualquer distinção ontológica entre *potência* e *ato*, distinção pressuposta, é claro, em uma psicologia disposicional como a de Bourdieu. Diz Sartre:

Tudo está em ato. Por trás do ato, não há nem potência, nem “hexis”, nem virtude. Recusamos a entender por gênio, por exemplo – no sentido em que se diz que Proust “tinha gênio” ou “era” um gênio –, uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente, nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto de manifestações da pessoa (SARTRE, 1997, p. 16).

Mais adiante (*bem mais* adiante) no mesmo tijoloço, Sartre arremata com a afirmação de que “o passado carece de força para construir o presente e prefigurar o porvir” (*op.cit.*, p. 609). O acento sartriano sobre esta descontinuidade radical interposta entre o passado e o presente do ator destoava não apenas da teoria disposicional da ação que seria posteriormente formulada por Bourdieu, mas das ênfases que o próprio pai da fenomenologia, Edmund Husserl, conferiu às “sedimentações” que as experiências pretéritas deixam na subjetividade sob a forma de propensões a agir, pensar e sentir de determinadas maneiras. Husserl não apenas reconheceu a presença do passado no presente sob a roupagem da atualização condicional (isto é, dependente de estímulos engatilhadores) de potenciais cultivados ao longo de uma trajetória experiencial, como recorreu, bem antes de Bourdieu, à noção aristotélico-tomista de *habitus* para descrevê-los:

...a própria experiência vivida, bem como o momento objetivo nela constituído, podem se tornar “esquecidos”; mas, apesar disso, a experiência de modo algum desaparece sem deixar traço; ela apenas tornou-se latente. Com respeito ao que foi nela constituído, trata-se de uma possessão sob a forma de um *habitus*, pronta a qualquer momento para ser novamente despertada por uma associação ativa...(...) O objeto incorporou a si próprio as formas de sentido originariamente

constituídas...através de um conhecimento sob a forma de um *habitus*³³ (HUSSERL, 1973, p. 122)

Hora de recapitular. 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 institucional:

(...) O garçom de café não representa o papel de garçom de café, como queria Sartre. Ao envergar seu uniforme...e cumprir o cerimonial da ligeireza e do desvelo,...ele não se torna coisa (ou “em si”). Seu corpo, onde está escrita uma história, esposa sua função, ou seja, uma história, uma tradição, que ele sempre enxergou encarnada em corpos, ou melhor, nesses trajés como que habitados por um certo *habitus* a que se denomina garçons de café (BOURDIEU, 2001c, p. 187-188).

Isto não significa que Bourdieu queira reduzir o garçom de café a um autômato. A história institucional e socializativa encarnada em seu corpo o imbuiu 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 relações.

Supondo 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? Novamente, Sartre 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

³³ A distinção entre potência e ato no domínio subjetivo também está pressuposta na metáfora do “estoque” de conhecimento reiteradamente utilizada por Alfred Schutz (para mais detalhes, ver PETERS, 2011a).

escolheu para epígrafe ao segundo volume de *O segundo sexo* [1980]). Bourdieu, por 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.

Com efeito, mesmo acatando com ressalvas o vocabulário sartriano a respeito do elemento de má-fé e autoengano (BOURDIEU, 1990, p. 188) envolvido na participação nos jogos do mundo social, o sociólogo francês insiste na irreabilidade 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.

A “cumplicidade ontológica” entre um modo coletivamente concertado de reprodução de estruturas sociais objetivas, de um lado, e uma subjetividade cujas propensões volitivas e competências práticas foram moldadas segundo as injunções socializadoras daquelas estruturas, de outro, provoca um efeito ideológico de naturalização ou fetichismo que está na raiz de quaisquer jogos do mundo societário, dependentes que são de um “sentido do jogo” (*sens du jeu*) que eles mesmos engendram: “só existe sagrado para o sentido do sagrado, que no entanto reencontra o sagrado como plena transparência”, sendo que “o mesmo é verdadeiro para qualquer experiência de valor” (BOURDIEU, 1988a, p. 3). Ao perceberem e vivenciarem o mundo social objetivo segundo estruturas subjetivas de percepção e valoração oriundas de sua socialização nesse mesmo mundo, os indivíduos não o experimentam como uma construção coletiva historicamente contingente, mas como facticidade natural e “transparência plena”.

2.3 O social como céu e inferno

A “sociedade é Deus” (BOURDIEU, 2001c, p. 300) na medida em que é apenas pela participação intensa nos seus jogos e rituais socio-simbólicos que os indivíduos se tornam capazes de imbuir de sentido e justificação uma existência que, de outro modo, seria jogada de volta à sua aterradora contingência e absurda finitude. 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:

O que se espera de Deus nunca se obtém senão na sociedade, que tem o monopólio do poder de consagrar, de subtrair à fatuidade, à contingência, ao absurdo; mas – e aí está a antinomia fundamental – apenas de maneira diferencial, distintiva. Todo sagrado tem o seu profano complementar, toda distinção produz sua vulgaridade e a concorrência pela existência social conhecida e reconhecida, que subtrai à insignificância, é uma luta de morte pela vida pela morte simbólicas. (...) O julgamento dos outros é o julgamento derradeiro; e a exclusão social, a forma concreta do inferno e da danação. É porque o homem é um Deus para o homem que o homem é também o lobo do homem (BOURDIEU, 1988a, p. 56-58).

Ao emergir como desiderato existencial através do qual os agentes humanos lutam por conferir significado às suas vidas, o “capital simbólico” de reconhecimento social dá ensejo a uma infinda *competição* que mantém em movimento o mundo societário e suas diversas esferas relativamente autônomas. A perspectiva antropológico-filosófica de Bourdieu pode ser lida, segundo essa chave, como uma junção entre o acento de Viktor Frankl sobre “a busca de sentido” e a ênfase de Alfred Adler sobre “a busca de poder”: a procura existencial de sentido é inevitavelmente uma procura competitiva do poder, precisamente o poder desigualmente partilhado e intensamente disputado de reivindicar, com sucesso, uma existência socialmente reconhecida e valorizada.

Como afirmei em outros lugares (PETERS, 2011b; 2012), a visão bourdieusiana da *conditio humana* também ata, de certo modo, a tese durkheimiana de que a sociedade é Deus ao dito sartriano (expresso pela boca do personagem Garcin em *Entre Quatro Paredes*) de que “o inferno são os outros”. A sociedade é Deus – ou “o homem é um Deus para o homem” (Spinoza) – pois é a única instância a que o indivíduo pode recorrer para infundir sua vida de

valor e importância, sentido e significância. O inferno são os outros – ou “o homem é o lobo do homem” (Hobbes) – porque as insígnias de reconhecimento social só derivam seu valor de sua escassez relativa, de modo tal que a conquista da consagração coletiva por uns condena outros à privação sociossimbólica de estima, à “miséria do homem sem missão nem consagração social”, carente de capital simbólico e socialmente invisível ou, pior ainda, vergando o fardo de um capital simbólico negativo, como o “Judeu da época de Kafka, ou, hoje, o Negro dos guetos, o Árabe ou o Turco dos subúrbios operários das cidades europeias” (BOURDIEU, 2001c, p. 295).

Nesse sentido, rechaçando a pecha de “materialista vulgar” que alguns de seus críticos tentaram lhe imputar, Bourdieu acalentou, *pace* Marx, uma “filosofia da miséria que está mais próxima da desolação dos velhos marginalizados e derrisórios de Beckett do que do otimismo voluntarista tradicionalmente associado ao pensamento progressista” (BOURDIEU, 1988a, p. 56). O que os velhos marginalizados de Beckett representam é precisamente o sofrimento psíquico advindo da penúria sociossimbólica de valor e sentido que vem juntar-se a (ou a existir independentemente de) privações de cunho material mais imediatamente ressonantes nas referências habituais à “miséria do mundo”³⁴ (BOURDIEU, 2003).

A despeito das diferenças no tocante a fontes intelectuais e desdobramentos teórico-metodológicos, Bourdieu poderia perfeitamente asseverar, com o proeminente teórico do reconhecimento Axel Honneth, que “a integridade dos sujeitos humanos..., vulneráveis como são à injúria pelo insulto e pelo desrespeito, depende de sua aprovação e respeito por outros” (HONNETH, 1992, p. 188). O próprio sociólogo francês ofereceu um exemplo de “miséria de reconhecimento” em sua sensível discussão sobre os efeitos perniciosos do desemprego, que não se resumem à perda material de um salário, mas acarretam também uma mutilação

³⁴ No ensaio teórico sobre os resultados da pesquisa apresentada em *Os estabelecidos e os outsiders* (ELIAS e SCOTSON, 2000), Norbert Elias discorre longa e, como sempre, brilhantemente a respeito da dificuldade em caracterizar tais anseios por estima e reconhecimento social sem recair em um vocabulário que, por soar demasiado “idealista”, não transmita a intensidade existencial das lutas que se processam em torno de tais anseios, isto é, das “*metas especificamente humanas cuja satisfação também pode estar em jogo* [além dos imperativos materiais e da sobrevivência física] *nas disputas de poder entre os grupos humanos. Há uma certa dificuldade de encontrar os conceitos certos para fazer referência a elas, porque os existentes têm uma ressonância idealista, soam como se estivéssemos falando de algo não muito real – não tão real e tangível quanto a meta de saciar a fome. No entanto, na tentativa de explicar e compreender a dinâmica das relações entre estabelecidos e outsiders ilustradas neste livro, impõe-se dizer com toda a clareza que elas desempenham um papel muito real nos choques entre os grupos humanos assim interligados. (...) A principal privação sofrida por um grupo outsider não é a privação de alimento. Que nome devemos dar-lhe? Privação de valor? De sentido? De amor-próprio e auto-respeito?*” (*op.cit.*: 29-30). Respectivamente: sim, sim, sim e sim.

simbólica da identidade social até então mantida, mutilação provocada pela “perda das razões de ser associadas ao trabalho” (BOURDIEU, 2001c, p. 248). Tudo bem pesado, a sociologia de Bourdieu revela, como uma de suas fontes existenciais e ético-políticas fundamentais, uma simpatia quase benjaminiana para com os vencidos, aqueles literal ou metaforicamente “prostrados no chão” durante o “cortejo triunfal” dos dominantes (BENJAMIN, 1987, p. 225). Se sua teoria crítica da dominação sociossimbólica prolonga uma “recusa em transigir com as instituições” (1990c, p. 4) que o mestre francês já possuía desde os seus difíceis tempos adolescentes de internato (BOURDIEU, 2005), é, sobretudo, por conta de uma sensibilidade compassiva ante os indivíduos derrotados e/ou excluídos dos jogos institucionais que propõem a vida societária: “Não existe... pior privação, talvez, do que a dos derrotados na luta simbólica pelo reconhecimento, pelo acesso ao ser social socialmente reconhecido, ou seja, numa palavra, à humanidade”³⁵ (BOURDIEU, 2001c, p. 295).

Para os agentes socialmente consagrados com 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” 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 do mesmo para vivenciarem a si próprios e ao próprio jogo como *necessários*.

No entanto, tal qual Mill, Schopenhauer ou Voltaire denunciaram esforços de teodiceia do sofrimento humano como tentativas afrontosas de justificação metafísica do injustificável (BERNSTEIN, 2002, p. 229), a teoria crítica de Bourdieu é fundada sobre uma

³⁵ Entendida como uma espécie de reformulação da crítica marxista da ideologia com os instrumentos do “kantianismo sociológico” de Durkheim e Mauss (ver PETERS, 2001b; 2012), a teoria bourdieusiana da violência simbólica, ao explorar os mecanismos pelos quais circunstâncias sociais contingentes são espuriamente vividas como necessárias, possui um óbvio parentesco com as análises da *reificação* que pulularam no chamado “marxismo ocidental” de Lukács e dos frankfurtianos (MERQUIOR, 1987; VANDENBERGHE, 2009). *Mutatis mutandis*, Bourdieu também partilha com os autores da Escola de Frankfurt, sobretudo o Benjamin que se fez arauto de uma “história dos vencidos” (1987), o que Habermas chamou de “sensibilidade a tudo o que permanece incompleto na integração social e psíquica, nas vitórias históricas e culturais, nos triunfos aparentes da práxis” (HABERMAS, 2000a, p. 70-71).

recusa tenaz dessa sociodiceia, da experiência de condições sócio-históricas marcadas por hierarquias e desigualdades como ordenamentos naturais e evidentes das coisas, inclusive para os indivíduos que, a partir de um olhar externo, aparecem como os mais intensamente prejudicados por tais condições:

...jamais deixei de me espantar diante do que poderíamos chamar de o paradoxo da doxa: o fato de que a ordem do mundo, tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos..., suas obrigações e suas sanções, seja grosso modo respeitada, que não haja um maior número de transgressões ou subversões, delitos e “loucuras”...; ou, o que é ainda mais surpreendente, que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e suas imunidades, seus privilégios e suas injustiças, salvo uns poucos acidentes históricos, perpetue-se apesar de tudo tão facilmente, e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente ser vistas como aceitáveis ou até mesmo como naturais (BOURDIEU, 1999a, p. 7).

Os mecanismos de naturalização ideológica de uma estrutura de relações objetivas entre indivíduos diferencialmente posicionados, ao definirem as posições mais e 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 sociossimbólicas como rico e pobre, branco e negro, homem e mulher ou culto e ignorante³⁶ 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 neles 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), isto é, transformando aquelas

³⁶ 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, 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, 2011c; KÖGLER, 1992).

classificações exteriores em autoclassificações 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 nomeiam³⁷.

³⁷ O grau em que os subordinados são cúmplices da sua própria dominação sociossimbólica 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 (SAYER, 2005, p. 31; SWARTZ, 2004, p. 174; LOVELL, 2007, p. 85). Seja como for, no que toca especificamente às representações que os dominantes mantêm sobre os dominados, os mais diversos autores já enfatizaram que as assimetrias de poder e de recursos entre uns e outros tendem a ser mais ou menos explicitamente “justificadas” pelos primeiros com base em percepções *estigmatizantes* que atribuem as condições desfavoráveis de vida dos subordinados a consequências de defeitos inerentes à sua natureza: “*A estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos e outsiders, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica a aversão – o preconceito – que seus membros sentem perante os que compõem o grupo outsider. (...)...o estigma social que seus membros atribuem ao grupo dos outsiders transforma-se, em sua imaginação, num estigma material – é coisificado. Surge como uma coisa objetiva, implantada nos outsiders pela natureza ou pelos deuses. Dessa maneira, o grupo estigmatizador é eximido de qualquer responsabilidade: não fomos nós, implica essa fantasia, que estigmatizamos essas pessoas e sim as forças que criaram o mundo – elas é que colocam um sinal nelas, para marcá-las como inferiores ou ruins*” (ELIAS, 2003, p. 35). Merton (1968, p. 482-483) mostrou, com a argúcia habitual, o quão comportamentos ou atitudes similares podem ser percebidos segundo chaves interpretativas e avaliativas radicalmente distintas a depender das identidades sociais dos praticantes e dos observadores. Graças a uma alquimia perceptual e linguística capaz de transformar rapidamente vícios em virtudes e virtudes em vícios, tanto a autoavaliação dos nativos quanto a estigmatização dos estrangeiros se imunizam contra possíveis refutações advindas da experiência: “*Mediante um infalível preconceito bissimétrico, os estranhos (outgroups) étnicos e raciais são condenados façam o que fizerem. A condenação sistemática do membro do extragrupo persiste em grande parte independentemente do que fizer. (...)...a mesma conduta sofre completa mudança de valoração, quando passa do intragrupo Abe Lincoln para o extragrupo Abe Cohen ou Abe Kurokawa. (...) Abraão Lincoln trabalhava até altas horas da noite? Isto atesta que era um indivíduo industrioso, resoluto, perseverante e ansioso por exercer ao máximo os seus talentos. Os judeus ou japoneses do extragrupo também trabalham até de madrugada? Isto apenas exemplifica...seus métodos de concorrência desleal. O herói do intragrupo é frugal, econômico e moderado? Então o vilão do extragrupo é tacanho, miserável e economizador de tostões. Ao Abe do intragrupo se presta homenagem por ser esperto, perspicaz e inteligente e, pelo mesmo motivo, dedica-se o maior desprezo aos Abes dos extragrupos por serem astutos, ladinos, manhosos e por demais espertos*” (MERTON, 1970, p. 523).

2.4 A má-fé como evasão à liberdade: excursão sobre a versão bergeriana do existencialismo sociológico

Uma apropriação sociológica do conceito sartriano de má-fé também foi aventada por Peter Berger em seu convite despretensiosamente sábio à sociologia (BERGER, 1972, p. 102-103; 158). Embora ele explore, tal qual Bourdieu, o tema da transmutação experiencial de condições sócio-históricas contingentes em facticidades vividas como naturais e necessárias, sua utilização da noção haurida em Sartre não está tão centrada sobre o tema de uma “necessidade de justificação” socialmente sancionada para a própria vida. Bem entendido, Berger crê, tanto quanto seu colega francês de disciplina, na universalidade do anseio humano por uma *raison d'être* a que somente um mundo sociocultural pode granjear acesso³⁸. No que toca ao seu uso daquela peça central no aparato filosófico sartriano, no entanto, o sociólogo austríaco está mais preocupado em mostrar que as instituições sociais “canalizam” (Gehlen) os propulsores do comportamento humano segundo vias bem definidas - as quais, como resultado da socialização, parecem aos atores naturais, evidentes e inevitáveis. Através desse mecanismo, a programação institucional da conduta do ser humano neutraliza psicologicamente a “agonia da opção” (BERGER, 1979, p. 159), isto é, a ansiedade existencial, bem como os riscos cognitivos e práticos, de ter de escolher livremente em meio a um repertório vertiginosamente amplo e potencialmente infinito de possibilidades contingentes de vida.

Por um lado, Berger faz uma leitura levemente imprecisa de si próprio quando caracteriza retrospectivamente a visão que emerge de *Perspectivas Sociológicas* como “uma espécie de celebração existencialista da liberdade” (2001, p. 191). Por outro lado, não há dúvida de que o seu recurso ao vocabulário moral da “evasão da responsabilidade” (BERGER, 1972, p. 159) o deixa bem mais próximo de Sartre do que está Bourdieu – este último sempre disposto a enxergar a presença maciça do *habitus* socialmente inculcado onde o mestre existencialista via a escolha livre, mesmo que livremente escondida de si através da

³⁸ *Qua* sociólogo, Berger propugna um “ateísmo metodológico” (2003, p. 186) que envolve tomar tal razão de ser como inteiramente fabricada pelos seres humanos. *Qua* teólogo e cristão, o mesmo autor tem de reconhecer na sociedade a via mundana de acesso ao significado cósmico da vida humana, ainda que ele o veja como imanente à realidade mesma e não simples fabricação sociocultural (sobre a convivência entre essas duas facetas de sua existência intelectual, ver os seus pronunciamentos autobiográficos em Berger [1986; 2001]).

má-fé. Enquanto o sociólogo francês diagnostica a transmutação ideológica da contingência em necessidade como um determinismo sócio-lógico (inter)subjetivamente vivido como determinação inscrita na natureza das coisas, o autor austríaco mantém que toda vivência ou justificação dos desempenhos de papéis sociais como necessários e inevitáveis consiste em uma ocultação mistificadora da liberdade humana que sustenta o investimento prático sobre os mesmos (*op.cit.*, p. 102-103; 158-162).

Traindo possivelmente um influxo teológico em suas caracterizações sociológicas da *conditio humana*, Berger parece ver na abertura altamente plástica e maleável do bípede implume ao condicionamento sociocultural, em contraste com o grau preciso de programação instintual do comportamento exibido pelos demais animais, a fonte de uma irredutível liberdade. Na articulação semiexplícita que ele promove entre Sartre e Gehlen, poder-se-ia reconhecer a ideia de que os instintos animais são os mecanismos pelos quais, neles, a essência precede a existência. Por outro lado, ainda que se mostre infinitamente mais sensível do que o primeiro Sartre ao quanto esta subjetividade individual plástica e maleável é profundamente penetrada pelas influências de seu meio sociocultural, Berger julga suficiente notar o caráter contingente – mesmo que não reconhecido enquanto tal - de tais influências sociais sobre a personalidade para asseverar que “toda estrutura institucional tem de depender da fraude e...toda existência em sociedade traz consigo um elemento de má fé” (*op.cit.*, p. 104). Desenvolvendo o argumento, o autor contrasta, a título de ilustração, os motores instintivos que levam um gato a caçar ratos com o desejo institucionalmente inculcado de um rapaz em casar-se com uma moça:

...as instituições proporcionam métodos pelos quais a conduta humana é padronizada, obrigada a seguir por caminhos considerados desejáveis pela sociedade. E o truque é executado ao se fazer com esses caminhos pareçam ao indivíduo como os únicos possíveis. (...) Como não é preciso ensinar os gatos a caçar ratos, existe aparentemente alguma coisa no equipamento congênito de um gato...que o faz agir assim. (...) Não se pode dizer que o gato resolve atender...[a um] apelo interior. Ele simplesmente segue a lei de seu ser mais íntimo...(...) Quando nosso rapaz viu pela primeira vez a moça..., ouviu uma voz interior que lhe dava uma ordem bem clara...“Case-se!”. Ao contrário do gato, nosso rapaz não nasceu com esse imperativo. Ele lhe foi instilado pela sociedade. (...) O rapaz médio de nossa sociedade não só rejeita as opções de poliandria ou poliginia, como, pelo menos para si, julga-as literalmente inimagináveis. Acredita que o rumo de ação pré-definido institucionalmente seja...o único de que é ontologicamente capaz. É de se presumir que, caso refletisse sobre a perseguição que move ao camundongo, o gato chegasse à mesma conclusão. A diferença é que o gato chegaria à conclusão correta, ao passo que o rapaz está enganado. (...) Na verdade, sabemos que se ele tivesse sido tirado do berço e levado para...plagas exóticas, não teria crescido como o típico rapaz americano...algo mais que ligeiramente sentimental...e se teria transformado num lúbrico polígamo na Arábia ou num tranquilo marido entre maridos no Tibet. Ou seja, ele está enganando a si mesmo (ou, mais exatamente, está sendo enganado

pela sociedade) quando encara seu rumo de ação nessa questão como inevitável (*op.cit.*, p. 101; 103-104).

Naturalmente, há alguma simplificação no contraste nítido que a passagem traça entre o animal e o humano, contraste que pode ser parcialmente debitado às necessidades de exposição didática, mas que também precisaria ser complexificado por um entendimento mais recente e sofisticado tanto do peso de fatores inatos sobre o comportamento humano quanto de níveis surpreendentes de plasticidade fenotípica exibida por diversos organismos não humanos (WAHLSTEN e GOTTLIEB, 1997; SHENK, 2010). No presente contexto, entretanto, o mais importante é sublinhar as implicações “existencialistas” que Berger extrai do fenômeno humano, demasiado humano, no qual formas de ação e experiência socialmente contingentes e situadas são vividas como naturais, necessárias e inevitáveis. O núcleo do seu argumento consiste na ideia de uma diferença ontológica qualitativa entre a determinação instintual do comportamento do gato, de um lado, e a “determinação” institucional da conduta do futuro marido, de outro:

O animal, se refletisse sobre a questão de seguir seus instintos, diria: “Não tenho escolha”. Os homens, ao explicarem por que obedecem aos imperativos institucionais, dizem o mesmo. A diferença está em que o animal estaria dizendo a verdade, os homens estão se iludindo. Por quê? Porque, na verdade, eles *podem* dizer “não” à sociedade, o que já ocorreu muitas vezes. Poderá haver consequências desagradáveis se decidirem por esse rumo. É possível que nem sequer cogitem dessa possibilidade, uma vez que tomam como natural sua própria obediência..., e a alternativa poderá parecer salto para a loucura. Isto não altera o fato de que a declaração “tenho de fazer” é ilusória em quase toda situação social. (...) Todo homem que diz “Não tenho alternativa”, referindo-se àquilo que seu papel social exige dele, age de “má fé”. Ora, podemos imaginar facilmente circunstâncias em que tal confissão será verdadeira na medida em que não há alternativa *dentro daquele determinado papel*. Entretanto, o indivíduo tem a alternativa de deixar o papel. Realmente, em certas circunstâncias o homem de negócios “não tem alternativa” senão destruir brutalmente um competidor, a menos que se conforme em falir ele próprio, mas é ele quem prefere a brutalidade à falência. (...) É verdade que, em certos casos, um juiz “não tem alternativa” senão condenar um homem à morte, mas, ao fazê-lo, ele escolhe continuar como juiz, uma ocupação que escolheu sabendo que poderia levar a isto, e prefere não se demitir ao enfrentar a ocasião desse dever (*op.cit.*, p. 158-160).

A aceção em que o autor mobiliza a noção existencialista de má-fé abarca, portanto, uma miríade de casos distintos no tocante aos graus de consciência que os atores possuem quanto ao elemento de escolha livre embutido nas suas condutas socialmente tipificadas. Em certos cenários, a má-fé estaria objetivamente encarnada, por assim dizer, no comportamento de um indivíduo cuja interiorização de imperativos institucionais foi tão intensa que tornou modelos alternativos de conduta literalmente inimagináveis à sua subjetividade. Trata-se do sujeito que, como o aspirante a marido mencionado por Berger, não tanto engana a si próprio

quanto é “enganado pela sociedade”³⁹ (*op.cit.*, p. 104). Os exemplos do negociante e do juiz expõem, no entanto, situações em que um elemento mais forte de autoengano já se soma ao fato de se haver sido “enganado” pela socialização. Isto porque tais ilustrações mostram que o sabor naturalista da justificação segundo a qual “não há alternativa” a certo curso de conduta já pressupõe um compromisso volitivo prévio com um desiderato de tal modo inegociável que é mistificadamente vivido como inevitabilidade ontológica: “não tenho alternativa...já que *meu desejo* de permanecer ativo no mercado (ou na posição profissional de juiz) se sobrepõe à minha sensibilidade moral quanto ao destino de competidores falidos (ou réus sacrificados)”.

Escrevendo nitidamente sob o impacto das atrocidades nazistas cometidas em nome da obediência a ordens legais, Berger atenta para a má-fé implicada nas identificações com o papel profissional que levaram tantos indivíduos “comuns” – isto é, sem inclinações patologicamente sádicas (ARENDDT, 1999; BAUMAN, 1998a) – a participar de um empreendimento genocida como a chamada solução final”. A organização burocrática da empreitada assassina no regime de Hitler pressupunha que as ações de cada indivíduo empírico nela envolvido derivavam de sua condição normativamente regulada de *funcionário* (segundo o mecanismo classicamente teorizado por Max Weber [2000, cap.3]). Se, por um lado, tal modo de enquadramento social do trabalho pode ser lido como uma separação entre o indivíduo concreto e a sua função profissional, aquela separação provê ao sujeito empírico a justificativa sociopsíquica para, uma vez “fardado”, *atuar como se estivesse completamente identificado ao seu papel social* – o que inclui, por exemplo, submeter a uma *epoché* os

³⁹ A aplicação de uma noção carregada de ressonâncias morais, como é a de má-fé, para casos como estes foi questionada por Arthur C. Danto em seu pequeno, porém notável, estudo sobre a ontologia fenomenológica de Sartre (1975) – incidentalmente, uma obra ilustrativa dos benefícios intelectuais que emergem quando o compromisso de filósofos analíticos com o rigor e a clareza soma-se à preocupação, típica dos filósofos “continentais”, com as questões mais candentes da condição humana. Nesse livro, o intérprete do pensamento sartriano julga relevante distinguir entre uma consciência pré-reflexiva e uma consciência reflexivamente articulada de nossa contingência e liberdade, do fato inerentemente angustiante de que seríamos a fonte livre e ultimamente responsável de nossas condutas e dos significados que atribuímos ao mundo. Contra a aplicabilidade ampliada que Sartre pretendeu emprestar à sua noção de *mauvaise foi*, Danto sustenta que só poderia haver propriamente autoengano e má-fé nos casos excepcionais em que a liberdade do para-si, em vez de apenas pré-reflexivamente sentida, seria explicitamente reconhecida: “*a Má Fé não possui a força polêmica, ou toda força polêmica, que Sartre lhe atribui. (...) Um garçom procura ser garçom como se exercer tal ofício fosse sua própria essência... (...) É, pois, uma tentativa, presumivelmente condenada ao malogro, de reduzir-se a uma espécie de coisa e de disfarçar o fato de que ser garçom, e continuar a sê-lo, é uma escolha que se faz, uma escolha que deve ser reafirmada a cada momento, através da ação da pessoa e das situações que sua escolha gera. Isto, a meu juízo, pode ser um caso de autoengano. Mas só o é se o garçom já tiver interiorizado a filosofia de Jean-Paul Sartre. (...) [Caso contrário], ele está enganado, mas não autoenganado. (...)...esta deficiência infecta a maioria dos exemplos pelos quais Sartre busca ilustrar a Má Fé. Em todos eles, as pessoas são enganadas sobre si próprias, sem necessariamente serem autoenganadas*” (DANTO, 1975, p. 63).

atributos de sensibilidade humanitária diante de crianças que ele exprime em outros momentos e cenários da sua vida. Nesse sentido, longe de levar a uma reflexão sobre a precariedade ontológica dos papéis sociais, as identificações plenas, *em situação*, com diferentes performances de papel são o que tornam sociologicamente possível a figura assustadora do guarda do campo de concentração que, ao chegar em casa, revela-se marido atencioso e pai repleto de sensibilidade e afeto (*op.cit.*, p. 122; SONTAG, 2003).

3 AMEAÇAS MARGINAIS À SEGURANÇA ONTOLÓGICA: SONHO, IMAGINAÇÃO, PSICOSE, MORTE

3.1 Desfiliações e desajustes

O ajuste nômico entre a interioridade subjetiva do indivíduo socializado e a exterioridade objetiva de seu meio social não é 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 em que 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 singular (GIDDENS, 1979, p. 128). 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 algum grau de “reciprocidade de perspectivas”, no léxico schutziano), não de um engolfamento completo das primeiras pela segunda.

Ao mesmo tempo, tanto um como o 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 pletora 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.

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 Robert Castel [2000]) do indivíduo em face de seu *milieu* societário não implica apenas (*sic*) o sofrimento psíquico oriundo da falta de laços socioafetivos (HONNETH, 1992; BOURDIEU, 2001a, cap.6; WACQUANT, 2004, p. 11; PETERS, 2012) 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 real (BERGER, 2003, p. 34; GIDDENS, 2002, p. 40).

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 em face 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 (ver mais 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” (*op.cit.*, p. 35).

Nesse sentido, a subjetividade do recém-chegado e a objetividade sócio-histórica que circunda sua vinda à cena procuram, por assim dizer, uma à outra. Os instrumentos cognitivos fundamentais através dos quais aquele anseio por ordem, inteligibilidade e sentido será aplacado em alguma medida constituem o legado histórico que gerações de antepassados deixaram ao seu contexto social presente, legado do qual o indivíduo se apropriará por meio do aprendizado socializador. Mas nenhum aprendizado seria possível se o indivíduo não trouxesse consigo uma propensão a extrair determinadas informações dos influxos que o seu ambiente lhe oferece. A abertura mesma a uma multiplicidade de individuações socioculturais possíveis, a extraordinária variedade de personalidades que cada organismo biológico humano pode se tornar devido ao seu cenário sócio-histórico, tudo isso *pressupõe* uma disposição

inata ao aprendizado cultural. É claro que uma propensão ao aprendizado também pode ser inculcada como parte da socialização, mas esse processo mesmo de inculcação depende de uma inclinação prévia que o tornou possível – o primeiro motor inato, por assim dizer. Só se pode “aprender a aprender (a aprender a aprender...)” se se pode, em primeiro lugar, aprender⁴⁰ (PINKER, 2002).

Boa parte do aprendizado humano a respeito de contextos naturais e sociais circundantes é movido pelo que o psicólogo estadunidense Michael Shermer (2012, p. 75) denominou *padronicidade*, a propensão cognitiva a procurar e registrar padrões fenomênicos em seus ambientes de experiência⁴¹. Naturalmente, a distinção entre padrões naturais -

⁴⁰À *la limite*, o conceito do *anthropos* como uma tabula rasa completamente preenchida pela aculturação consiste em uma contradição em termos. Mesmo perspectivas que se debruçam sobre o processo de socialização para demonstrar a profunda influência do contexto sócio-histórico e cultural sobre as faculdades subjetivas de qualquer indivíduo são levadas a admitir que a absorção de disposições práticas e capacidades cognitivas é um processo *ativo* e mesmo criativo levado a cabo pela criança (e.g., GIDDENS, 1979, p. 129; BERGER, 2003, p. 31). A aquisição de capacidades supõe capacidades de aquisição (inatas), embora qualquer fronteira precisa entre inato e adquirido seja explodida diante do fato de que as influências ambientais sobre o modo de expressão do material genético operam desde cedo (SHENK, 2010), antes mesmo do nascimento, assim como do caráter cumulativo e estratificado das habilidades aprendidas via socialização, construídas, por assim dizer, umas sobre as outras. Levar a sério estas circunstâncias implica defender uma psicologia do desenvolvimento e uma teoria da socialização focadas sobre os efeitos *emergentes* da *interação* dinâmica entre as propriedades constitucionais de um organismo e as influências causais sobre ele exercidas pelo seu ambiente - a posição que Sawyer qualifica de *emergentista* (2003, p. 17). O emergentismo, na psicologia do desenvolvimento de traços fenotípicos, pode ser situado a meio caminho entre uma visão preformacionista e uma visão empiricista do fenômeno. A primeira tese, nomeada a partir de um termo técnico oriundo da biologia evolucionária, postula que a explicação do estado final do organismo é predeterminada por seu estado inicial. Tal perspectiva aparece contemporaneamente nas versões mais simplistas de inatismo que se deixam levar longe demais por metáforas como a do “gene como *blueprint*” que especifica, de antemão, a configuração fenotípica fundamental do indivíduo no futuro. Por outro lado, o modelo empiricista de explicação do fenótipo não corresponde, aqui, é claro, à defesa epistêmica do teste empírico como mecanismo de validação de nossas proposições acerca do mundo, mas à visão psicológica da mente como uma tábula rasa cujos conteúdos são completamente preenchidos pela experiência, visão popularizada por autores como Hume e Locke e avançada, no século XX, pela psicologia behaviorista (WATSON, 1930, p. 82). Contra a primeira posição, o emergentismo sustenta que é a *interação* entre iniciativas e respostas do organismo, de um lado, e injunções e respostas do ambiente, de outro, o que explica a passagem do indivíduo por diferentes estágios de desenvolvimento, cada um dos quais emergindo de atividades, processos, tensões e contradições inerentes ao estágio anterior, em uma trajetória submetida a padrões, mas dotada de uma contingência tal que o estado final do organismo não pode ser tido como já presente, *in potentia*, no seu estado inicial. Ao mesmo tempo, para a posição emergentista, o determinismo ambiental unilateral advogado pela perspectiva empiricista negligencia o caráter ativo e construtivo da inserção do indivíduo em seu ambiente, que não se impõe diretamente sobre uma matéria passiva, mas sobre uma entidade com poderes e capacidades potenciais que possibilitam a própria “interiorização” de recursos cognitivos, práticos e expressivos previamente presentes em seus contextos externos de ação.

⁴¹O ponto foi acentuado também pelo famoso psicólogo da educação Jerome Bruner, que resume assim uma série de pesquisas sobre o desenvolvimento cognitivo que precede não apenas a escolarização formal, mas a própria aquisição da linguagem verbal: “*Os bebês, como se constatou, eram muito mais inteligentes, mais dotados de iniciativa do que reativos em termos de cognição, e mais atentos ao mundo social imediato ao seu*

imanescentes ao mundo e independentes do ser humano - e padrões sociais – historicamente instituídos e “artificialmente” mantidos pelos seres humanos – não existe na cabeça da criança socializada, que *ab initio* naturaliza, digamos, a “constância do objeto” (Piaget) tanto quanto as rotinas interativas de seu meio social (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 85).

3.2 O *Trema* e o “sonho” do esquizofrênico

O caso ideal-típico de “cumplicidade ontológica” entre as intenções e competências subjetivas do indivíduo, de um lado, e os requisitos objetivos de seus contextos de atuação, de outro, corresponderia às situações em que ele se sente “em casa” no máximo grau, habitando fluentemente um cenário sócio-histórico - precisamente, acrescentaria um teórico da “interiorização da exterioridade” como Bourdieu (1983, p. 47), porque tal cenário o habita graças à sua história de socialização. Ainda segundo tal raciocínio calcado em tipos ideais, o caso antípoda referir-se-ia a um estado de máxima desorientação cognitiva e prática frente às entidades e processos com os quais o agente depararia em tal ou qual contexto, entidades e processos cuja inteligibilidade lhe escaparia e em relação aos quais ele não saberia como se portar. Entre um e outro polo, podemos postular a existência de um *continuum* de situações empíricas de experiência social que conjugam graus diversos de familiaridade e estranheza, compreensão e incompreensão, competência e incompetência práticas etc. Tais combinações variadas resultam, é desnecessário dizer, de fatores sócio-históricos como o grau de diferenciação interna do conjunto social – que, quando alto, força os atores a circular em uma multiplicidade de cenários sociais para os quais suas disposições de conduta podem não estar tão bem ajustadas (LAHIRE, 2002) - ou o ritmo de mudança estrutural nos seus contextos de ação - que, ao romper com uma prolongada “continuidade contextual” (ARCHER, 2007, p. 46), impõe aos agentes a necessidade de contínuas readaptações reflexivas a novos desafios.

A evocação desses estados subjetivos de familiaridade e estranheza diante de um universo social de práticas e experiências deveria patentear o fato de que os saberes explícitos e implícitos que os atores possuem quanto aos seus cenários de atuação não operam como

redor do que se suspeitara anteriormente. Decididamente,...pareciam estar à procura de estabilidade preditiva desde o início” (apud GEERTZ, 2001, p. 169).

processadores afetivamente neutros de informação, mas sim banhados em uma vivência global e difusa que engaja a subjetividade inteira do agente. Falar de um *sensu* de segurança ontológica implica reportar-se a esse entroncamento entre o cognitivo e o afetivo, bem como entre o mental e o corpóreo; em outras palavras, capturar uma postura existencial e um estado de espírito mais amplo que acompanham o conhecimento que o indivíduo mantém quanto 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 base no qual o mesmo indivíduo distingue entre o que é mais e o que é menos real (SCHUTZ, 1967, p. 231; GIDDENS, 2002, p. 45). 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 a domínios fronteirços à vivência prática do universo social ordinário, isto é, a 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 aos 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 ao 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 (1972, p. 164-165; 2003, p. 35-36), 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 realidade. Por exemplo, filósofos céticos 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. Ainda que a maior parte das pessoas não dispenda tempo avaliando as implicações filosóficas da experiência perturbadora de passagem do sonho à vigília, mergulhando imediatamente nas tarefas práticas da vida real diária, uma fenomenóloga pode lembrar a uma psicanalista que a turbulência interior provocada pela transição não deriva apenas do impacto recente de conteúdos oníricos mais ou menos eróticos, violentos ou simplesmente sem sentido (*aparentemente* sem sentido, corrige a psicanalista), mas também da confusão experimentada no traslado de um universo de experiência a outro. Nessa passagem, o que Merleau-Ponty denominou nossa “fé perceptual” - isto é, a aposta tácita de que “vemos as coisas mesmas”, de que “o mundo é que vemos” (1971, p. 15) -, a qual antes sustentava a crença no sonho, tem de ser, com maior ou menor dificuldade, experiencialmente transferida para a realidade da vigília. A pergunta que os céticos extraem dessa transição, largamente explorada em filmes de ficção científica como *A origem (Inception)*, é: se fomos capazes de adquirir consciência de que estávamos imersos em uma fantasia onírica apenas *a posteriori*, o que nos garante que não continuamos sonhando agora, nesse exato momento? (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 18; MORLEY, 2003, p. 96). Há uma diferença crucial entre acalentar tais dúvidas céticas em um plano estritamente intelectual e *vivê-las efetivamente* na nossa experiência do mundo (GIDDENS, 2002, p. 41). Esta pode ser a diferença mesma que separa o filósofo cético do indivíduo com esquizofrenia.

Na maior parte do tempo, durante o período em que “somos empíricos” (Leibniz), a “fé perceptual” ou confiança existencial na solidez da realidade suprema não é explicitamente tematizada em seus fundamentos, mas simplesmente pressuposta como uma das condições cognitivas, práticas e afetivas de possibilidade de nosso engajamento com o mundo. Antes e depois de Merleau-Ponty, diversos autores reconheceram que as exigências pragmáticas de nossa interação com o mundo e com os outros exige necessariamente a postura epistemologicamente leviana da “atitude natural” (Husserl), em que quaisquer dúvidas mais radicais a respeito da fidedignidade de nossos instrumentos de percepção e representação da realidade têm de ser banidas ou, ao menos, colocadas entre parênteses – no que Schutz, para

destacar a relação invertida entre a redução fenomenológica e a inclinação cognitiva que rege nossa inserção no mundo da vida, chamou de “a *epoché* da atitude natural” (1967, p. 229).

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” (*op.cit.*, p. 39) 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 entrarem 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 infáveis quanto 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 quadros esquizofrênicos (MINKOWSKI, 1958, p. 137; FUCHS, 2005; JASPERS, 1979; SASS, 1992; 2004), 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 inescapável. O próprio Jaspers, lastreado em argumentos e exemplos de autores que lhe são coetâneos, apresenta um exemplo desse mecanismo psicológico:

Nos doentes surgem primariamente sensações, sentimentos sobre a vida, disposições, cognições: “Há alguma coisa, diga-me o que há”, assim se dirigia ao seu marido uma doente de Sandberg [o psiquiatra que relatou o caso]. À pergunta sobre o que devia haver, respondeu a doente: “Eu não sei, mas há alguma coisa”. Os doentes sentem algo estranho, há alguma coisa que pressentem. Tudo tem nova significação. O ambiente está diferente, não de maneira sensivelmente grosseira – as percepções, em seu aspecto sensível, não se modificaram – o que há é uma modificação sutil, que tudo atinge e envolve em uma iluminação estranha, incerta. Uma atmosfera indefinível domina então uma casa que antes era indiferente ou amável. Há algo no ar, de que o doente não se pode dar conta, uma tensão suspeita, desagradável, estranha o domina (SANDBERG). (...) Na “disposição delirante”,...há sempre “algo” presente, embora totalmente impreciso, o germe de valor e significação objetivos. Esta disposição delirante geral, sem conteúdo determinado, deve ser insuportável. Os doentes sofrem horrivelmente; e conseguir uma ideia determinada já é como um alívio. Nasce no doente “uma sensação de falta de apoio e insegurança que o impele instintivamente a procurar um ponto firme onde possa segurar e agarrar. Este complemento, este fortalecimento e consolo só encontra numa ideia, exatamente como nas pessoas normais em circunstâncias análogas. Em todas as situações de vida em que nos sentimos angustiados, oprimidos e sem conselho, a tomada de consciência repentina de um conhecimento claro, seja este na realidade verdadeiro ou falso, possui já em si uma ação tranquilizadora e, muitas vezes, a sensação em nós provocada por aquela situação perde, *ceteris paribus*, muito de sua força, já pelo fato de seu juízo ganhar em clareza; como, por outro lado, nenhum terror é maior do que o terror diante de um perigo indeterminado” (HAGEN). Nascem então convicções de determinadas perseguições, crimes, incriminações ou na direção delirante oposta, convicções de idade de ouro, de elevação divina, santificação etc. (JASPERS, 1979, p. 121).

As orientações práticas e 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 (FREEMAN; GARETY, 2004, p. 16). 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 com base em uns poucos enunciados ouvidos etc. Como bem viu Schutz (1979, p. 80-81; 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. Se pudéssemos, pelo menos desta vez, avançar uma generalização antropológico-filosófica sem atrelá-la a todas as qualificações necessárias, diríamos que o ser humano é um animal à procura de padrões fenomênicos, particularmente

propenso àqueles padrões fundados sobre intencionalidades (humanas, infra-humanas ou sobre-humanas) e também imbuído de uma enorme ansiedade em face da incerteza – ansiedade para a qual, grosso modo, quase qualquer explicação tende a ser melhor do que explicação nenhuma (KAHNEMAN, 2012; SHERMER, 2012).

Como vimos, 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 justificção 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 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 e assim por diante...

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, psicose⁴².

⁴² Deve-se caminhar com cuidado nesse terreno, bancando-se o advogado dos psiquiatras entre os sociólogos e dos sociólogos entre os psiquiatras. É perfeitamente possível sustentar, por um lado, que a psiquiatria tradicionalmente formulou seus juízos sobre o desligamento psicótico quanto à realidade com “demasiado açodamento, justamente por estar firmemente arraigada nas definições cotidianas, ‘oficiais’, sociais da realidade” (BERGER, 2003, p. 36). Seja como for, operando em sociedades crescentemente multiétnicas, a psiquiatria tem se tornado mais sensível a especificidades socioculturais na formulação de seus diagnósticos, a julgar pelo recurso à consultoria de antropólogos (BARRET; JENKINS, 2004, p. 3) na quarta e na quinta edições da atual bíblia da nosologia psiquiátrica, o *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM) da Associação Psiquiátrica Americana (2000). Em um pequenino manual acerca da esquizofrenia, escrito por dois psiquiatras sem rebuços quanto à orientação predominantemente biologizante que pretendem conferir à explicação e à prática da psiquiatria, a base social do que conta como ilusão psicopatológica e o que deve ser, por exemplo, tido por crença religiosa legítima é candidamente afirmada: “*O traço mais importante da realidade é o fato de que ela é a mesma para todos nós. (...) O melhor modo de checar a realidade de nossas percepções é confirmar que elas correspondem às experiências de todos os demais. Esta checagem mútua se aplica não apenas ao que podemos experimentar com nossos sentidos, mas também àquelas coisas que acreditamos a respeito do mundo que não são diretamente baseadas em nossos sentidos. Nossa visão da realidade pode ser vista como uma ilusão de massa; há 500 anos, ‘sabíamos’ que a Terra era plana, agora sabemos que ela é redonda. (...) Dado que muitas de nossas crenças dependem da cultura que partilhamos com outros, diagnosticar pacientes de outras culturas levanta muitos problemas. Se ouvir vozes falando com você é uma experiência amplamente partilhada em uma cultura, então esta experiência não pode ser tratada como um sinal de esquizofrenia. Por outro lado, pessoas da mesma cultura podem facilmente reconhecer os tipos de experiências que poderiam ser considerados sinais de loucura. (...) No hospital Northwick Park, havia muitos pacientes adeptos de religiões com as quais os funcionários não estavam familiarizados... Não podíamos estar certos de que era razoável que um hindu devoto interpretasse indivíduos e animais no cenário local como manifestações de Krishna reencarnado. Ler os relatos das crenças dos adeptos dessas seitas não nos ajudou, mas os líderes espirituais relevantes, com base em apenas alguns momentos de conversação, podiam afirmar com confiança que aquelas ideias eram devidas à doença*” (FRITH; JOHNSTONE, 2003, p. 151-153). Uma piada frequente entre os próprios esquizofrênicos (JENKINS, 2004, p. 47) pode servir de lembrete do quanto a fronteira entre crenças aceitáveis e crenças absurdas depende, muitas vezes, menos de sua “plausibilidade intrínseca” do que do assentimento social: “Se você fala com Deus, você é religioso. Se você ouve Deus falando com você, você é esquizofrênico”. Como é sabido, a aproximação entre os domínios da crença religiosa e do delírio psicopatológico já foi feita tanto em favor da relativização histórico-cultural e mesmo interindividual de nossos juízos críticos quanto ao suposto absurdo das visões sustentadas pelo “doente mental” quanto, em sentido inverso, em prol de críticas racionalistas à religião. Com a ressalva que fizemos à crescente sensibilização da psiquiatria à variedade etnológica de visões de mundo, podemos concordar com o juízo supracitado de Peter Berger quanto à rapidez e à falta de reflexividade sociocultural com que a prática psiquiátrica tradicionalmente formulou seus julgamentos a respeito do caráter ilusório de determinadas crenças psicóticas. Não é preciso sequer abraçar um ânimo arreligioso, creio eu, para se notar que há, no mínimo, *incoerência* irrefletida e autoindulgente na conduta do psiquiatra que manda internar um paciente que ouve vozes do além, enquanto participa, todos os domingos, de um ritual que celebra sua crença em uma virgem que deu à luz um homem que viria a ressuscitar dentre os mortos – o próprio Berger, assim como outros bons cristãos, sublinhou a discrepância. Por outro lado, tais considerações críticas não devem deslizar para a tese romanticamente relativista e intelectualmente preguiçosa de que aqueles juízos psiquiátricos não passam de repressão injusta que uma “maioria epistemológica” dotada de força institucional exerce sobre visões singulares do mundo. Assim como o filósofo abandona o ceticismo epistemológico quando se trata de entrar em um aposento pela porta em vez de buscar atravessar a parede, mesmo ciente de que ele não possui uma garantia absoluta da existência desta, também seria grotesco apelar para tais considerações céticas diante, digamos, de uma pessoa que quer enfiar uma faca no próprio pulso para retirar os fios ali implantados pela KGB ou de outra que se dispõe a provar, *na prática*, que é capaz de parar trens com a força do seu pensamento.

3.3 O doente imaginário

Se, como veremos adiante em mais detalhe, os mestres da teoria social praxiológica têm razão em apontar o quanto mente, corpo e o cenário interpessoal e objetual formam uma unidade complexa nos mais variados âmbitos das práticas humanas (RECKWITZ, 2002), não se deve deixar de reconhecer que o *anthropos* tem também como um de seus traços mais distintivos a capacidade de desligar-se relativamente, em pensamento e experiência, dos seus estímulos ambientais imediatos e refugiar-se em um domínio de *imaginação* acessível apenas à “primeira pessoa” (ARCHER, 2003, p. 40) – ainda que tal domínio seja todo ele marcado por influências sociais (os diálogos imaginados ocorrem nas línguas aprendidas, a fantasia sexual inspira-se em celebridades, a história de aventura inventada pauta-se tacitamente em convenções de narrativas cinematográficas etc.).

Como vimos anteriormente, a própria proficiência adquirida no desempenho de práticas habituais e rotineiras “libera” espaço mental para essas cogitações mais desligadas dos estímulos socioambientais imediatos – posso ensaiar reflexivamente alguns projetos de vida enquanto faço exercício ou simplesmente devanear a esmo enquanto pego o metrô a caminho do trabalho⁴³. A diferença entre uma e outra experiência marca o grau variável de enraizamento das cogitações imaginativas em problemas e desafios pragmáticos reais. É particularmente importante não reduzir a imaginação, com efeito, a um simples recurso mental de evasão fantasiosa às exigências e frustrações, problemas e desafios da realidade, pois ela também constitui uma habilidade crucialíssima ao próprio trato eficaz com as demandas do mundo real.

⁴³Questionando severamente a ideia de que o caráter repetitivo e automatizado dos gestos corpóreos exigidos do operário no trabalho industrial levava a um embotamento de suas capacidades intelectuais, Gramsci viu neste trabalho um exemplo extremo de tal disjunção entre mente e corpo: “Quando o processo de adaptação ocorre, se verifica na realidade que o cérebro do operário, em vez de se mumificar, alcança um estado de completa liberdade. Foi mecanizado completamente só o gesto físico; a memória do ofício, reduzido a gestos simples repetidos com ritmo intenso, se aninhou nos feixes de músculos e nervos, o que deixou o cérebro livre e solto para outras ocupações. Como se caminha sem que seja preciso refletir sobre todos os movimentos necessários para mover sincronicamente todas as partes do corpo, naquele determinado modo que é necessário para caminhar, assim ocorreu e continuará a ocorrer na indústria para os gestos fundamentais do ofício. Caminha-se automaticamente e ao mesmo tempo se pensa no que quiser. Os industriais americanos compreenderam muito bem essa dialética inserida nos novos métodos industriais. Entenderam que gorila amestrado é apenas uma expressão, que o operário permanece infelizmente homem e que ele, durante o trabalho, pensa bastante, ou pelo menos tem muito mais possibilidades de pensar, ao menos depois de ter superado a crise de adaptação e não ter sido eliminado” (GRAMSCI, 2008, p. 77-78).

De modo similar ao que Joas (1996) fez com a noção de criatividade, a ideia de *imaginação* não deve ser tida, nesse sentido, como referente a uma capacidade ou atividade exclusiva aos domínios artístico ou científico, mas sim como um atributo inerente ao modo caracteristicamente humano de ser-no-mundo. Como mostraram Schutz (1967, p. 67-96; 1979, p. 125-126) e Dewey (1980), por exemplo, a escolha reflexiva entre alternativas de ação só é possível caso o agente seja capaz de “ensaiá-las” na imaginação, inclusive antecipando suas potenciais consequências práticas desejáveis ou indesejáveis. O “ensaio imaginativo” (DEWEY, 1980, p. 290) de diferentes linhas de conduta faz uso de um estoque experiencialmente acumulado de conhecimento a respeito de como as propriedades e processos do mundo externo respondem às nossas intervenções comportamentais. Tal ensaio provê ao agente a chance de desempenhar “mentalmente” o arriscado processo de aprendizado através de tentativa e erro que caracteriza parte substancial da aquisição, refinamento e transformação de competências adaptativas em nossos nichos naturais ou sociais.

Uma aprendizagem via tentativa e erro que se desenrola na relação direta entre o agente e o mundo exterior, com o primeiro realizando intervenções práticas e se expondo aos seus resultados, implica riscos de diferentes tipos e gravidades, além de um alto dispêndio de tempo e energia. A sofisticação do aparato cognitivo dos seres humanos certamente não chega a eximi-los dessa modalidade mais custosa e arriscada de aprendizado, mas aumenta significativamente sua eficiência ao possibilitar que os indivíduos acumulem *representações internas* do mundo e de seus traços essenciais (ou pragmaticamente mais relevantes) e submetam certas alternativas de ação a um teste puramente imaginativo, embora calcado no saber infuso naquelas representações. Além das funções de proteção à exposição direta e de economia temporal, os testes de consequências possibilitados pelo ensaio imaginativo também conferem ao processo uma flexibilidade exploratória que incrementa as chances de uma escolha de ação bem-sucedida. Como afirma Dewey:

Cedemos, *em nossa mente*, a certo impulso; tentamos, *em nossa mente*, traçar certo plano. Seguindo sua carreira através de várias fases, encontramos-nos, na imaginação, na presença das consequências que sobreviriam: e como nós, então, gostamos e aprovamos, ou detestamos e reprovamos, essas consequências, achamos o impulso ou plano original bom ou mau. A deliberação é dramática e ativa, não é matemática e impessoal...(...) A vantagem de uma experiência mental, antes da experiência real..., é que se pode remediá-la, ao passo que as consequências manifestas permanecem. Estas não podem ser recuperadas. Além disso, muitas experiências podem ser feitas mentalmente em curto tempo. Imaginar vários planos executados fornece oportunidade para serem executados muitos outros que, a princípio, não se acham em evidência. Ocorrem, então, muitas percepções e apreciações variadas. Quando muitas tendências são trazidas à tona, há,

evidentemente, muito maior probabilidade de que a capacidade do “eu”...[que for]...realmente...apropriada...será trazida para agir (DEWEY, 1980, p. 290-291, grifos do autor; ver também SIMONTON, 1999, p. 71).

A operação cotidiana de nossa psicologia situada é, portanto, palco de entrelaçamentos complexos entre percepção sensorial, memória e imaginação (PHILIPS; MORLEY, 2003). Imagine um carteiro tendo de decidir, diante de uma dada residência, se deve chamar o morador batendo palmas ou tocando a campainha, que se encontra perigosamente próxima do alcance de um cachorro bravo do outro lado do portão. O registro perceptual da situação é, todo ele, pragmaticamente enquadrado nas preocupações correntes do carteiro, que envolvem, sobretudo, o interesse em realizar uma entrega direta ao morador da casa sem se expor a um risco desnecessário. Considerada desde o ponto de vista fenomenológico, é claro que a experiência do carteiro diante do portão, da campainha e do cachorro não se identifica a uma rapidíssima ópera em dois atos, com os estímulos exteriores sendo primeiramente registrados pelos sentidos e depois convertidos mentalmente em informações decodificadas pelo saber interiorizado. Na sua experiência, a percepção sensorial é *imediatamente* tornada inteligível por seu enquadramento cognitivo em uma categoria acessível à memória (no caso, “cachorro” ou, mais especificamente, “um cachorro daqueles perigosos”). Seu ensaio imaginativo de condutas possíveis, motivado pela intenção de realizar corretamente sua função profissional e pelo temor concomitante de levar uma mordida, recorre tanto à memória *semântica*, um repertório de saberes mais abstratos e cognitivamente já desligados de quaisquer eventos particulares (“cachorros, definidos por tais e quais traços, podem fazer estragos com suas mordidas”), quanto à chamada memória *episódica*, capaz de reconstruir imaginativamente eventos particulares (o carteiro pode rememorar uma situação parecida em que arriscou tocar a campainha e acabou mordido)⁴⁴.

Se a imaginação for definida, em sentido lato, como uma representação interna de eventos desligada de uma percepção sensorial imediata, embora fazendo uso de conteúdos mentais que remontam a experiências sensorialmente mediadas vividas anteriormente, a memória episódica poderia ser lida também como uma de suas manifestações. Na verdade, a utilização de nossas capacidades imaginativas pode ocupar diferentes pontos em um imenso *continuum* cuja ligação reguladora com eventos reais exteriores, acessados via memória ou percepção, é mais ou menos distante. Quanto maior a necessidade de se fazer uso de

⁴⁴Sobre a distinção entre os dois tipos de memória, ver Tulving (2001).

faculdades imaginativas para construir um retrato tão acurado quanto possível do real, menos maleável e irrestrito será aquele uso do labor imaginativo. As mobilizações da imaginação estritamente reguladas pelo compromisso com a fidedignidade realista estão presentes, por exemplo, nas situações perceptuais cotidianas em que visualizamos parcialmente um determinado objeto (e.g., uma cadeira vista de frente, portanto parcialmente oculta de nossa vista), mas imediatamente o representamos internamente na sua completude, “preenchendo” imaginativamente as partes que lhe faltam na nossa percepção – um procedimento correspondente ao que Husserl chamou de “síntese passiva” (1973, p. 177).

A rememoração de episódios reais do passado também está submetida aos constrangimentos de máxima correspondência alcançável com o que teria efetivamente acontecido, a não ser, é claro, que mecanismos psicológicos pressionem pela sua distorção (por exemplo, uma necessidade emocional de manutenção de autoestima pode minimizar erros e amplificar acertos cometidos em ações do passado etc. [ELSTER, 1999, p. 20]). Tais constrangimentos podem ser, por outro lado, substancialmente relaxados no caso de fantasias mais livres, muitas vezes movidas precisamente pelo desejo de experimentar mentalmente uma esfera despida de várias das restrições e frustrações do mundo real. Embora não haja aqui aquela identidade entre memória e imaginação que caracteriza a rememoração episódica como uma forma de imaginação “reprodutiva”, não há dúvida de que uma articulação entre as duas faculdades da mente continua a operar, uma vez que a imaginação “produtiva” se vale dos conteúdos estocados na memória para construir as entidades e eventos que povoam seu teatro interior. Não obstante, o que confere um aspecto de novidade à imaginação produtiva é precisamente o fato de que aqueles conteúdos podem ser reformulados ou rearranjados de modos tais que resultem em produtos novos e irreduzíveis aos componentes que participaram da sua composição.

Finalmente, vale dizer que a capacidade imaginativa dos seres humanos também foi espetacularmente ampliada graças ao recurso às objetivações permitidas pela *linguagem*. Com efeito, aqui podemos arriscar uma conciliação entre as heurísticas da compreensão empática (e.g., Dilthey, um certo Weber) e as heurísticas da compreensão linguística (e.g., Gadamer, Winch). Se ser capaz de identificar linguisticamente uma experiência humana já é, como quer Giddens (1998, p. 289), compreendê-la significativamente, o reverso da moeda implica que compreender efetivamente o significado dessa atribuição linguística envolve, pelo menos em alguma medida, “vivê-la” na imaginação, reconstruí-la “a partir de dentro”. A união entre capacidade imaginativa e objetivação linguística torna possível o milagre da experiência *vicária*. Objetivada na linguagem, uma experiência diretamente vivida apenas por um

punhado de indivíduos pode ser abstraída de suas ocorrências reais particulares e tornar-se “disponível” a uma multiplicidade de outros atores que jamais a viveram e jamais a viverão em carne e osso:

Por exemplo, só alguns membros de uma sociedade de caçadores têm a experiência de perder suas armas, sendo obrigados a combater um animal selvagem unicamente com as mãos. (...) Sendo, porém, esta experiência designada e transmitida linguisticamente, torna-se acessível e talvez fortemente significativa para indivíduos que nunca passaram por ela. A designação linguística (que, numa sociedade de caçadores, podemos imaginar ser muito precisa e completa...) abstrai a experiência de suas ocorrências individuais biográficas (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 96-97).

Como demonstrou a sensibílissima leitura de James Morley (2003), o Merleau-Ponty maduro (1971) revelou-se um arguto analista do inevitável, embora variável, entrelaçamento entre aspectos reais e imaginários na experiência cotidiana do mundo da vida. Para se entender como o filósofo celebrado por sua ênfase sobre o primado da percepção, mediada pelo corpo vivido, não desembocou em uma visão da imaginação como “negação” do real, à maneira de Sartre, é necessário relembrar que a primazia da experiência perceptual em Merleau-Ponty não pretende tomar partido no confronto entre aqueles que privilegiam a construção representacional do mundo no espaço interior do *self* e aqueles que privilegiam as impressões que os eventos objetivos do mundo físico exterior produziram sobre uma subjetividade passiva, mas precisamente sublinhar como primordial a *relação* entre o agente perceptivo e o mundo percebido (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 579; mais sobre isso no próximo capítulo).

O influxo gestaltista na análise merleau-pontyana da percepção também o leva a rechaçar quaisquer teses atomistas segundo as quais o processo perceptivo consiste no registro sensorial de dados atômicos seguido de uma organização *a posteriori* de tais dados em todos ordenados pela cognição (*op.cit.*, p. 95). Ao contrário, o sentido sensório é, desde sempre, inseparável do sentido significante e, *ipso facto*, ordenador. A ativação de nossos sentidos propiciada pelo entrelaçamento de nossos corpos com o mundo é imediatamente imiscuída dos instrumentos cognitivos que possibilitam imbuir esse mundo de significado, ordem e inteligibilidade. Dentre esses instrumentos cognitivos, encontramos todo um repertório de imagens e ideias que estão ausentes de nossos contextos imediatos de atuação, mas que condicionam e colorem nossas ações e vivências em tais contextos:

A distinção entre o real e o onírico não pode ser idêntica à simples distinção entre a consciência preenchida de significado e a consciência abandonada ao seu próprio

vazio. As duas modalidades impingem uma à outra. Nossas relações de vigília com os objetos e com os outros estão presentes para nós do mesmo modo como os sonhos estão, do mesmo modo como mitos estão, e isto é suficiente para se questionar a clivagem entre o real e o imaginário (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 116).

O elemento imaginário ou “onírico” coloriria mesmo as nossas experiências mais corriqueiras de contato com os outros, experiências que partem da percepção do comportamento externamente observável como sua base material para produzir inferências a respeito de seus conteúdos mentais, hermeticamente inacessíveis à nossa observação direta⁴⁵. Aqui, o cerne do argumento de Merleau-Ponty não é a defesa de qualquer ceticismo radical quanto ao problema filosófico clássico das “outras mentes”, mas a tese de que o entrelaçamento tácito e espontâneo entre percepção material e “imputação de sentido subjetivo” (em linguagem weberiana) na maneira como vivenciamos o encontro com outros indivíduos dá testemunho da mistura entre real e imaginário que caracteriza nossa experiência.

A vivência dessa mistura como não problemática depende de uma propensão existencial (isto é, inseparavelmente cognitiva e afetiva, mental e corpórea) de *confiança* ou *fé* na facticidade das coisas e pessoas. A fé perceptiva da atitude natural é simplesmente a crença na realidade do mundo tal como o percebemos. O hiato entre o inquérito filosófico e a atitude natural avulta do fato de que as interações cognitivas e práticas com o ambiente mundano que transcorrem sob o signo da evidência na experiência ordinária tornam-se insuportavelmente complexas quando transformadas em objeto de indagação:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos: fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de “opiniões” mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isso de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este nós, o que é este ver e o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 15)

⁴⁵ Descartes, na sua segunda meditação, já salientava a impossibilidade de se saber se os humanos cujo comportamento observamos são dotados de vida mental consciente, ao invés de autômatos, através de meios puramente perceptivos: “*se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que vejo [um objeto inanimado como] a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos*” (DESCARTES, 1996a, p. 273).

Verificamos anteriormente que Maurice utilizou o termo “onírico” para se referir aos aspectos que, embora não sejam diretamente percebidos, estão constitutivamente imiscuídos em nossos processos ordinários de percepção. O uso é sugestivo da sua tentativa de estabelecer uma aproximação entre os polos clássicos da *realidade material* experimentada no período de vigília e do *sonho* como universo à parte, fabulação desligada das ancoragens que nos mantêm atados ao mundo real enquanto estamos acordados. Já vimos que nada é tão dignamente filosófico quanto perturbar a ingênua confiança de senso comum no caráter rigidamente demarcado da fronteira que separa o mundo onírico do mundo real. Como havia notado Descartes na sua primeira meditação (1996a), no mais das vezes, a experiência dos sonhos envolve a ausência de qualquer consciência quanto ao seu caráter irreal, a vivência dos episódios oníricos como tão inegavelmente existentes quanto aqueles que experimentamos nas horas de vigília. Se somos suscetíveis a tomar erroneamente o mundo do sonho pelo mundo da percepção, não temos como recorrer à nossa mera sensação mental de certeza para asseverar que, ao acordar, estamos em um mundo cuja fabricação é inteiramente diferente daquela de nossos sonhos:

...se podemos perder nossos pontos de referência sem o sabermos, nunca estamos seguros de tê-los quando acreditamos possuí-los; se podemos, ainda que o ignoremos, retirar-nos do mundo da percepção, nada nos prova que nele estivemos alguma vez, nem que o observável o seja inteiramente, nem ainda que seja feito de tecido inteiramente diferente do sonho; uma vez que a diferença entre eles não é absoluta, podemos colocá-los juntos com “nossas experiências”, e é acima da própria percepção que precisamos procurar a garantia e o sentido de sua função ontológica⁴⁶(MERLEAU-PONTY, 1971, p. 18).

⁴⁶ Embora recorra à ausência de provas de que o domínio do observável seja composto de material inteiramente diferente daquele que povoam nossos sonhos, de modo a sustentar assim que a percepção obtém “a garantia e o sentido de sua função ontológica” de um ato metaperceptivo de fé, Merleau-Ponty se esforça em distinguir seu argumento das preocupações clássicas do ceticismo epistemológico (ou “pirronismo”, como ele o chama) quanto à veracidade incerta das representações que o sujeito perceptual faz dos objetos percebidos. Em vez de partir de concepções prévias quanto a um ser em si exterior a qualquer subjetividade, de um lado, e um ser de consciência dotado de representações, de outro, a empresa de Merleau-Ponty inicia suas interrogações ontológicas no ponto mesmo de contato entre sujeito e objeto, isto é, no “problema do mundo”: “*Entre o ser em si e a ‘vida interior’, [o pirronismo] nem mesmo entrevê o problema do mundo. Nós, ao contrário, é em direção a esse problema que caminhamos. O que nos interessa não são as razões que se podem ter para tomar como ‘incerta’ a existência do mundo – como se já soubéssemos o que é existir e como se toda a questão fosse aplicar corretamente esse conceito. O que nos importa é precisamente saber o sentido de ser do mundo; a esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo*” (1971, p. 18). A passagem revela que, embora estivesse mais preocupado em tematizar a mistura experiencial entre o perceptual e o imaginário, o Merleau-Ponty tardio de *O visível e o invisível* não abandona a crítica ao dualismo da “epistemologia mediacional” (Taylor, 2005, p. 26), legada por Descartes e Kant, que havia sido tão vigorosamente avançada nas páginas de *A fenomenologia da percepção* e contraposta à sua própria tese de que

É porque a percepção e a imaginação não podem ser completamente separadas uma da outra no fluxo da nossa experiência que Merleau-Ponty se sente obrigado a postular a existência de uma fé perceptiva, uma propensão simultaneamente cognitiva e afetiva que sustenta continuamente a “função ontológica” que conferimos à nossa percepção. O propósito do postulado avançado pelo autor não é o de pintar o mundo experimentado como real como um mero sonho, mas simplesmente reconhecer que a capacidade de sustentar os entrelaçamentos ambíguos entre o perceptual e o onírico em nossa experiência com certa dose de fluência e relaxamento depende precisamente de uma *aposta* na correspondência entre o que percebemos e o que efetivamente existe lá fora.

Se é tal fé perceptual que preenche o *hiato* entre as limitações de nossa percepção e as propriedades do mundo exterior, compreende-se por que o abalo significativo dessa fé pelo estranhamento radical do mundo que caracteriza o *Trema* pode gerar uma sensação tal de “insegurança ontológica” (LAING, 1974, p. 39) que empurra o sujeito na direção de projetos patológicos de reconquista de um senso de compreensão do ambiente ao seu redor – projetos que, ao menos para uma visão externa, representam uma saída do universo intersubjetivamente partilhado da realidade suprema pelo mergulho em um idiossincrático plano imaginário de existência. Como apontam críticos fenomenológicos de certas interpretações hipercognitivistas da psicose (SASS, 1999, p. 260; MORGAN, 2010, p. 188), a atenção à experiência vivida de diversos indivíduos com esquizofrenia revela que, em muitos casos, não são os erros cognitivos de juízo que levam à construção de uma visão delirante da realidade; ao contrário, é a dissolução prévia do senso existencial difuso quanto à realidade das próprias impressões que engendra uma ansiedade que só vem a ser aplacada quando uma engenhosa visão psicótica reintroduz alguma ordem e sentido na experiência que o sujeito tem do real. Se não há mais “fé perceptiva” a sustentar nossa confiança nas misturas ambíguas e incertas entre os aspectos perceptuais (e.g., o comportamento observável de outras pessoas) e imaginários (e.g., suas intenções subjetivas) de nossas vivências, a reconstrução psicótico-

o conhecimento é, desde sempre, embebido no mundo: “*Se cada percepção sempre pode ser ‘barrada’ e passar para o rol das ilusões, ela só desaparece para dar lugar a uma outra percepção que a corrige. Cada coisa pode depois parecer incerta, mas pelo menos para nós é certo que existem coisas, quer dizer, um mundo. Perguntar-se se o mundo é real é não entender o que se diz, já que o mundo é justamente não uma soma de coisas que sempre se poderia colocar em dúvida, mas o reservatório inesgotável de onde as coisas são tiradas*” (2002, p. 460). É precisamente porque não se sai da percepção que “a garantia e o sentido de sua função ontológica” tem de ser encontrados fora (ou “antes”, no sentido epistêmico) dela.

imaginativa do próprio mundo experiencial avulta como uma reação existencial inteligível - assim, por exemplo, as ilusões persecutórias que caracterizam um retrato paranoico que o indivíduo faz de sua posição no mundo social, apesar de todos os seus custos psíquicos, parecem “preferíveis” à incerteza radicalmente ansiosa quanto aos pensamentos e sentimentos que correm nas mentes de outras pessoas⁴⁷.

3.4 A imaginação da finitude

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. - Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele (NIETZSCHE, 1999, p. 53).

Uma vista de pássaro na história das reflexões filosóficas sobre a existência humana revela que praticamente nenhuma questão foi tão espinhosa para estas cogitações quanto o problema da duplicidade constitutiva do *anthropos* (VANDENBERGHE, 2009, p. 298). Parte anjo, parte fera, “síntese do físico e do espiritual” (Kierkegaard), o ser humano é uma criatura

⁴⁷James Morley (2003, p. 103) não se restringe a uma discussão da psicose, mas busca interpretar também outras psicopatologias como perturbações no equilíbrio flexível entre as dimensões perceptual e imaginária de nossa inserção experiencial na realidade, perturbações oriundas sobretudo de dificuldades em tolerar a *incerteza* quanto à fidedignidade de nossas impressões subjetivas sobre o mundo externo. Assim, por exemplo, os rituais supersticiosos que consomem o paciente obsessivo-compulsivo aparecem como formas imaginárias de obtenção de controle sobre desenlaces incertos que ele não controla na realidade. A expansão maníaca revelaria uma inflação de fantasias imaginárias de poder e realização que sobrepuja a consciência dos limites e fronteiras implicados pela inevitável ancoragem no mundo real, em um desequilíbrio que pode manifestar-se, digamos, na negligência quanto aos riscos de tal ou qual comportamento. Entrementes, o predicamento do depressivo concretizaria, por sua vez, um desequilíbrio inverso: o elemento de confiança ou otimismo embutido em todas as projeções imaginárias que fazemos de nós mesmos no futuro, indispensável ao nosso engajamento em quaisquer projetos práticos na realidade, sofre um colapso diante da sensação opressiva de um real visto apenas como fonte de limites e frustrações. Ao invés da perda da ancoragem no real, o indivíduo em depressão é paralisado por sua incapacidade ou indisposição em permitir que o imaginário anime sua inserção na realidade.

mortal de carne e vísceras que, no entanto, possui faculdades simbólicas e imaginativas que lhe permitem experimentar “realidades virtuais” para além das limitações espaço-temporais do seu corpo. Da devoção religiosa a uma entidade simbolizável, mas não diretamente visível, até o mergulho em uma narrativa histórica ou ficcional, “do mais caprichoso e rarefeito devaneio juvenil à mais austera dedução matemática” (GIANETTI, 2005, p. 83), essa expansão experiencial humana na direção de esferas ontológicas virtuais assume as mais diversas formas, bem como os mais distintos graus de distanciamento (inter)subjetivo em relação aos constrangimentos corpóreos e materiais do aqui e agora.

Foi a partir desse universo culturalmente constituído de símbolos e sonhos que o ser humano pôde definir para si não apenas sua própria singularidade em meio aos demais frutos da criação, mas também sua reivindicação narcísica de superioridade ontológica, cujo pináculo encontra-se nas crenças pelas quais ele se identifica como realização máxima do edifício cósmico, moldado à imagem e semelhança do Criador, enquanto a transcendência simbólica e experiencial em relação ao mundo da carne, dos sentidos, da temporalidade e da finitude é substantivada como imortalidade da sua alma. A citação de Nietzsche que figura como epígrafe desta seção do trabalho busca, é claro, desancar tal arrogância, enfatizando que a criatura que constrói imaginativamente mundos “virtuais” para si e se deixa encantar tanto por eles que passa a concebê-los como “a verdadeira realidade” (em face da qual o ambiente materialmente experimentado seria reduzido a âmbito das aparências ou estágio probatório) ainda terá, no fim das contas, e como qualquer outro animal, que morrer e desaparecer em um universo que lhe é largamente indiferente.

A passagem do pensador alemão pretende patentear o quão *anômala* parece ser tal circunstância não apenas em comparação com a existência sensorialista e presentista dos demais animais, mas também à luz de uma visão radicalmente distanciada e objetiva do universo que engloba o minúsculo ser humano. À maneira do exercício estoico da “visão do alto”⁴⁸ (AURÉLIO, 1973, p. 328; HADOT, 1995, p. 98-99; 2004, p. 295-297), a irônica

⁴⁸Tal exercício convida o indivíduo perturbado por aflições, tais como arrependimentos quanto ao passado ou ansiedade quanto ao futuro, a sair imaginativamente de si próprio, lançando-se ao alto - bem no meio da via láctea, segundo o sonho de Cipião narrado por Cícero em *Da República* - para, de lá, observar a pequenez dos assuntos humanos. Desde aquele ponto de vista, as intrigas, guerras, rituais, disputas materiais, jogos de prestígio e todas as demais atividades nas quais os seres humanos despendem tanto tempo e energia adquirem, subitamente, um sabor ridículo. Para alguém cujas aflições derivam da atribuição de uma magna importância a tais atividades, o exercício é emocionalmente libertador, revelando o que até então pareciam dramas da maior significação como cosmicamente insignificantes e, portanto, indignos de uma dor de cabeça. Esse exercício espiritual aparece quase no fecho de *Meditações*: “se, elevado de repente às alturas, observares a vida dos

mirada nietzschiana sobre a vaidade das nossas aspirações parece despertar mais desprezo e ridículo do que piedade pela *conditio humana*. Entre os estoicos, com efeito, a visão do alto constituía um “exercício espiritual” que serenava os ânimos de indivíduos excessivamente apegados aos bens mundanos, como posses materiais ou prestígio social, ao mostrá-los na insignificância que possuíam no grande esquema das coisas. Mas é claro que, a depender da doença, o que é remédio pode ser veneno e vice-versa. Enquanto alguns sofrem por emprestar demasiada significância a questões mundanas, demasiado mundanas, precisando, portanto, ser lembrados da sua pequenez, outros padecem precisamente do hiato entre a intuição da própria pequenez e seus anseios por significância cósmica. Assim, por exemplo, ao levá-lo a vislumbrar as imensidões não povoadas do universo, a visão do alto era nada menos do que um exercício aterrorizante para Pascal:

Quando considero a pequena duração de minha existência, absorvida pela eternidade que a precede e pela eternidade que a segue, o pequeno espaço que preencho e o mesmo que os meus olhos abrangem, mergulhando na infinita imensidade dos espaços que ignoro e que me ignoram, espanto-me e aterrorizo-me...(...) O eterno silêncio desses espaços infinitos me apavora (PASCAL, 2003, p. 126-127).

Um dos modos de nos aproximarmos dessa peculiar obra que é *A negação da morte* (2010), do cientista social polivalente Ernest Becker, consiste em vê-la como um esforço em tomar este terror pascaliano, bem como as mais diversas e engenhosas tentativas de reprimi-lo ou contorná-lo, como uma vivência generalizada que fornece, por isso, uma chave interpretativa para a compreensão da condição humana⁴⁹:

O homem tem uma identidade simbólica que o destaca nitidamente da natureza. (...) É um criador com uma mente que voa alto para especular sobre o átomo e o infinito,

homens e sua diversidade, tu os desprezarás, ao veres, ao mesmo tempo, em torno, a imensidade, mundo dos seres que habitam o ar e o éter; e, ainda, quantas vezes te elevasses, verias as mesmas coisas, sua uniformidade, sua curta duração. E disso se nutre o orgulho!” (AURÉLIO, 1973, p. 328).

⁴⁹O livro coroa uma trajetória intelectual marcada pela empresa de integração de teses e conceitos oriundos das mais diversas disciplinas – da antropologia cultural à psiquiatria – e escolas de pensamento – do pragmatismo deweyano à psicanálise pós-freudiana, passando pela teologia de inspiração kierkegaardiana. Tal esforço foi animado por uma singular sensibilidade ao sofrimento humano e vazado, ademais, em uma prosa sociocientífica de elegância rara (ver, por exemplo, BECKER, 1962; 1964). Ainda assim, embora *A negação da morte* tenha recebido o Prêmio Pulitzer de 1974, anunciado apenas dois meses após a morte do seu autor (que sequer completara cinquenta anos), a contribuição de Becker para a teoria social não me parece ser suficientemente apreciada. Conquanto Giddens o mencione *en passant* (2003, p. 124), é Zygmunt Bauman, dentre os personagens mais influentes na sociologia contemporânea, quem revela possuir maior intimidade intelectual com o pensamento de Ernest Becker, a julgar tanto por referências explícitas quanto pelo que soam, a mim ao menos, como alusões oblíquas a problemáticas beckerianas (ver, sobretudo, BAUMAN [1992]).

que com imaginação pode colocar-se em um ponto no espaço e, extasiado, contemplar o seu próprio planeta. Essa imensa expansão, essa sagacidade, essa capacidade de abstração, essa consciência de si mesmo dão literalmente ao homem a posição de um pequeno deus na natureza...(…) No entanto, ao mesmo tempo,...o homem é um verme e um alimento para os vermes. Este é o paradoxo; ele está fora da natureza e inevitavelmente nela; ele é dual, está lá nas estrelas e, no entanto, acha-se alojado num corpo...que...é um invólucro de carne, que lhe é estranho sob muitos aspectos – o mais estranho e mais repugnante deles é o fato de que ele sente dor, sangra e um dia irá definhando e morrer (BECKER, 2010, p. 48).

Muito longe de ser um apologista do retorno a uma existência mais animalesca e irreflexiva, Becker reconhece obviamente que as capacidades simbólicas e imaginativas do ser humano, ao permitirem que ele se projetasse experiencialmente nos horizontes espaço-temporais mais distantes ou pudesse pensar e representar “realidades inexistentes”, não o levaram apenas a um “distanciamento” de seu mundo material sensorialmente experimentável e discernível, mas também a um incremento efetivo nos seus níveis de acesso cognitivo e domínio prático sobre essa mesma realidade. Pelo menos nos milhares de anos mais recentes da caminhada evolutiva do *homo sapiens*, isso significou que seus poderes de construção simbólica e imaginativa não serviram apenas à produção de fantasias de narcisismo cósmico, mas acarretaram transformações substantivas em suas condições materiais de vida, as quais ele passou a ler como índices empíricos de sua situação superiormente ímpar na natureza. Não obstante, seja pela neutralização de ameaças naturais às suas vulnerabilidades físicas, seja pelo mergulho experiencial em domínios cuja existência é essencialmente simbólica e éterea, é apenas parcialmente que o ser humano pode transcender sua animalidade, a qual teimará em afirmar os seus direitos mais cedo ou mais tarde: o matemático imerso em deduções será assaltado por uma dor de barriga, o jovem que fantasia em ser um profissional de sucesso tropeçará numa pedra, o rei cuja vestimenta e trono ostentam todos os símbolos da sua grandeza permanece ainda sim, como disse Montaigne, sentado sobre o próprio traseiro (MONTAIGNE, 1987, p. 388) e cada um deles, irrevogavelmente, morrerá.

Embora a morte seja o inevitável destino que o ser humano compartilha com os animais e todas as demais formas de vida, é nesse âmbito que suas faculdades de conhecimento reflexivo e conceitual o expõem a uma forma biologicamente nova de angústia. A orientação maciçamente “presentista” e “localista” da subjetividade animal a poupa obviamente da consciência mesma que dá ensejo a uma sensação como o terror pascaliano diante das imensidões não povoadas do espaço ou o espanto de Schopenhauer diante da sua vida como um intervalo ínfimo entre duas eternidades em que ele não existe. É claro que experiências de pânico, agonia e desespero diante de ameaças antecipadas de ferimento físico

e morte são intensamente sentidas pelos animais como respostas instintivas ao que acontece em seus ambientes presentes. A novidade biológica que a espécie humana traz ao mundo, no entanto, é a possibilidade de que um animal passe toda uma vida, mesmo na ausência de quaisquer ameaças presentes, com a consciência de que a morte é seu destino último, como a caveira que abre seu sorriso sinistro nos dias mais felizes e ensolarados para envenenar suas pretensões de alegria e expansão (JAMES, 2008, p. 109). Veremos, todavia, que os atores humanos tecem complexos arranjos socioculturais e práticos seja para ocultar as aparições dessa caveira, seja para aplacar o impacto existencial dos momentos em que ela se mostra.

3.5 Ocupar-se antes de morrer

O fato de que Bourdieu tenha apresentado a si próprio como pascaliano nos autoriza a traçar uma conexão entre seu recurso heurístico à metáfora do jogo para caracterizar o mundo social (CALHOUN, 2003) e as célebres reflexões de Pascal sobre 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 inanidade, 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; 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. Como Pascal e Heidegger, Bourdieu também veio a sustentar que “fazemos tudo” para suprimir a consciência de nossa finitude, “atirando-nos ao divertimento ou buscando refúgio na sociedade” para sufocar nossa intuição do fato de que “a única coisa certa na vida” é que “morreremos sozinhos” (BOURDIEU, 2001, p. 239).

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 Viktor Frankl chamou de “pressão da finitude” (FRANKL, 1967). 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 tocando:

...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).

Para Bourdieu, a *illusio* que anima as intervenções práticas sobre o mundo social é o que infunde a existência com uma *raison d'être* socialmente 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 morte:

...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).

No entanto, como destacou o supradito Pascal, o desempenho cotidiano de papéis sociais não responde apenas a um anseio por tornar a própria existência justificada, mas também opera como um mecanismo sociopsicológico de distração confortadora ou neutralização da angústia diante da morte. À sua maneira, e segundo seu vocabulário

peçoalíssimo, 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 insubstituívelmente 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)⁵⁰.

A aparente contradição entre as considerações de Schutz (“a consciência da morte motiva os indivíduos a agir”) e 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, individual e

⁵⁰De modo análogo ao que acontece com os motivos filosóficos sartrianos na sua antropologia filosófica, o influxo heideggeriano sobre o pensamento de Bourdieu é criticamente filtrado por uma série de ressalvas sociológicas. Assim como atacou os pressupostos normativos da crítica sartriana da má-fé como preconceitos escolásticos ignorantes quanto às suas particularíssimas condições sociais de possibilidade, Bourdieu também não endossou “a exaltação existencial do ‘*Sein-zum-Tode*’” (BOURDIEU, 2001c, p. 293) - “a coragem de se assumir a angústia com a morte” (HEIDEGGER, 2006, p. 330) - oferecida por Heidegger, exaltação cuja contraparte é a denúncia da impessoalidade (e da “tagarelice” ou “falação”) cotidiana como “fuga decadente” àquela angústia corajosa. Tal denúncia também estaria alicerçada em uma espécie de universalização normativa da postura intelectualista diante do mundo que é típica da *skholè* (*op.cit.*, p. 9), isto é, da substancial liberdade quanto a urgências e necessidades práticas que dá ensejo ao cultivo de uma atitude hiper-reflexiva em face da qual as condutas dos atores leigos, dependentes que são das decisões e intervenções rápidas de um “senso prático” inculcado segundo os padrões partilhados de conduta em uma coletividade, só podem aparecer como pouco livres ou “inautênticas”: “*Uma das virtudes do subjetivismo e do ‘moralismo da consciência’...que ele frequentemente disfarça é o fato de que, nas análises que condenam ações sujeitas às pressões do mundo como inautênticas (cf. Heidegger sobre a existência cotidiana e ‘das Man’ ou Sartre sobre a ‘mentalidade séria’), ele mostra, per absurdum, a impossibilidade de uma existência ‘autêntica’ que absorveria todos os significados pré-dados e determinações objetivas em um projeto de liberdade. A busca puramente ética da ‘autenticidade’ é o privilégio daqueles que têm o ócio para pensar e podem se dar ao luxo de dispensar a economia de pensamento que a conduta ‘inautêntica’ permite*” (BOURDIEU, 1990a, p. 291).

sobretudo coletivamente, 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. Por um lado, vasculhando os “sistemas de relevância” que nos motivam a atuar no mundo em tal ou qual direção, a *ocuparmos* nosso tempo com tais ou quais atividades, Schutz revelou que eles tinham como pano de fundo uma vagamente sentida “ansiedade fundamental”, que ele identificou ao medo da morte. Por outro lado, de modo paradoxal, é *precisamente* porque tal ansiedade 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 da maior 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 vida⁵¹.

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*) corrente (PLATÃO, 2003, p. 28). 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” (*op.cit.*, p. 25). Ora, do ponto de

⁵¹Para um desenvolvimento sistemático deste tema, ver o já citado *A negação da morte*, de Ernest Becker (2010), 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 coletivos 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.

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 e habilidades, o mundo social não apenas oferece a tais atores um senso de que sua existência é *justificada* (BOURDIEU, 1988a, p. 56-58) como neutraliza, pelo menos parcialmente, a consciência da aniquilação que inevitavelmente os espera⁵².

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. O que dissemos acima, quanto às dúvidas céticas acerca da realidade, vale também

⁵²Como já foi salientado neste trabalho, a teoria da estruturação de Giddens empresta uma grande importância à conexão entre o caráter discernivelmente *rotinizado* da vida social nos mais diversos cenários histórico-culturais, de um lado, e o anseio existencial por segurança ontológica que constitui um atributo universal do agente humano, de outro. Um dos mecanismos pelos quais tal conexão pode ser estabelecida consiste na estruturação das atividades rotineiras segundo um “tempo reversível” (Lévi-Strauss), uma organização temporal em ciclos que coexiste com a temporalidade linear que marca a existência finita do “ser-para-a-morte” (Heidegger): “...os eventos e rotinas da vida cotidiana não possuem um fluxo de mão única. As expressões ‘reprodução social’, ‘recursividade’ etc. indicam o caráter repetitivo da vida cotidiana, cujas rotinas são formadas em termos da interseção de dias e estações passageiros (mas continuamente retornando). A vida cotidiana tem uma duração, um fluxo, mas não leva a parte nenhuma; o próprio adjetivo ‘cotidiano’ e seus sinônimos indicam que o tempo, neste caso, é constituído apenas em repetição. A vida do indivíduo, em contraste, é não só finita, mas irreversível” (GIDDENS, 2003, p. 41). Embora o progenitor da teoria da estruturação não enverede pela via de interpretação esposada por Pascal, Heidegger e Bourdieu, isto é, a via que concebe o mergulho nas atividades e jogos da vida cotidiana como estratégia de neutralização das ansiedades oriundas da finitude, poder-se-ia, a partir da passagem citada, arriscar a hipótese que a qualificação da trajetória irreversível de qualquer vida individual pelos referenciais *cíclicos* e *reversíveis* do calendário rotineiro faz parte de tal mecanismo, com o retorno do “mesmo” aliviando psicologicamente a intuição da irreversibilidade do tempo.

para a consciência que o indivíduo tem acerca da inevitabilidade da sua morte: há uma diferença entre saber-se mortal intelectualmente, de um lado, e efetivamente *sentir* a própria e absolutamente irrevogável mortalidade, de outro (LICKERMAN, 2012, p. 240). 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. A esse respeito, espero ser perdoado se citar novamente a contundente passagem de Peter Berger que serviu de epígrafe a esse trabalho:

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, 1972:164-165).

3.6 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 tenra infância na relação com as figuras parentais. As interações com os agentes primários de socialização dão início ao cultivo de um “sistema de segurança básica” (GIDDENS, 2003, p. 66), 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, James 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, de modo inextricável, da expectativa afetivamente carregada de que elas retornarão à sua esfera de experiência (GIDDENS, 2002, p. 42). 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 choro⁵³.

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 extremada 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 de 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 mundo. E, é claro, qualquer boa mãe fará exatamente isto. Ela pegará a criança, a embalará no gesto atemporal da Magna

⁵³Na perspectiva de Bourdieu, o anseio por reconhecimento social é visto não somente como um produto da socialização, na sua forma adulta de persecução de capital simbólico em determinados campos de disputa, mas como sua *condição mesma de possibilidade* no cenário primeiro da experiência humana de interação com outros: “a fim de...inculcar...a disposição durável para investir no jogo social como um dos pré-requisitos de qualquer aprendizagem, pode-se supor que o trabalho pedagógico em sua forma elementar se apoia num dos motores que estarão na raiz de todos os investimentos ulteriores: a busca do reconhecimento” (BOURDIEU, 2001, p. 201; grifo do autor). Aprendendo a conceber-se como “sujeito” através dos modos pelos quais a percebem seus outros significativos, a criança é, desde cedo, lançada na humaníssima condição de se estar “condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros” (*Op.cit.*: 202). Em uma linguagem digna da contenção britânica e, portanto, bem menos carregada de ênfase e *pathos* do que o idioma sociologicamente apaixonado de Bourdieu, Giddens diz algo bastante similar: “A confiança no fundamento existencial da realidade num sentido emocional, e de certa forma também no cognitivo, se funda na crença na confiabilidade das pessoas, adquirida nas primeiras experiências da criança. O que Erik Erikson, ecoando D.W. Winnicott, chama de ‘confiança básica’ constitui o nexo original de onde emerge uma orientação emotivo-cognitiva combinada em relação aos outros, ao mundo dos objetos e à auto-identidade. (...) Desenvolvida através da atenção amorosa das primeiras pessoas a cuidarem da criança, a confiança básica se liga de maneira decisiva a auto-identidade à apreciação dos outros” (GIDDENS, 2002, p. 41).

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 oferece 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’” (*op.cit.*, 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.

Mas Berger, como bom sociólogo *doublé* de teólogo, vai além: a concepção da realidade implicada no gesto protetor e carinhoso da mãe é válida? Segundo ele, tal concepção só não será ilusória ou mentirosa caso a existência natural revelada por nossa visão de mundo racional e científica não seja a única existência que existe (se me permitem a repetitividade heideggeriana da formulação). Caso contrário, a criança estará absolutamente certa em achar que a realidade irá destruí-la, não importa o quanto chore e esperneie:

Se a realidade for coextensiva à realidade “natural” que nossa razão empírica pode apreender, então a experiência é uma ilusão e o papel que a corporifica é uma mentira. Pois então é perfeitamente claro que tudo não está em ordem, não está certo. O mundo no qual se diz para a criança confiar é o mesmo mundo no qual ela eventualmente morrerá. Se não houver outro mundo, então a verdade última sobre este mundo é que eventualmente ele matará a criança bem como sua mãe. Isto, seguramente, não diminuiria a presença real do amor e seu consolo muito real; daria mesmo a este amor uma qualidade de trágico heroísmo. Todavia, a verdade final não seria amor, mas terror, não luz, mas trevas. O pesadelo do caos, não a segurança transitória da ordem, seria a realidade final da situação humana. Pois, no fim, todos temos de nos achar nas trevas, sozinhos com a noite que nos tragará. A face do amor confiante, dobrando-se sobre nosso terror, será então nada mais que uma imagem da ilusão misericordiosa. Neste caso, a última palavra sobre a religião é a palavra de Freud. A religião é a fantasia infantil de que nossos pais governam o universo para nosso bem...” (BERGER, 1973, p. 78-79).

O argumento de Berger acerca do caráter ilusório ou “mentiroso” das crenças implicadas nos atos protetores de mães e pais diante dos terrores infantis obviamente não se

identifica à denúncia moral, mas possui caráter metafísico. O autor, naturalmente, também não teve qualquer intenção de discutir “o direito dos ateus de serem pais” (idem), ainda que tenha julgado interessante sublinhar a existência de ateus que, em face de considerações similares, julgaram que ter filhos – ou “transmitir a uma criatura o legado da nossa miséria” (Machado de Assis) - seria imoral. Pais ateus poderiam replicar, de qualquer modo, que a concepção da realidade implicada no seu gesto carinhoso é menos abrangente do ponto de vista metafísico, pressupondo apenas um “Tudo está bem *agora*”, o qual permitirá que a criança avance na direção de uma fase adulta em que possa aceitar sua própria morte com uma dose maior de equanimidade de algum tipo: heroísmo trágico, resignação estóica, imortalidade vicária ou ocupação em tarefas que a distraiam do seu destino último.

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 mantém 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 (*op.cit.*, p. 76-80) 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 controla. O processo de socialização da personalidade segundo certas formas de agir, pensar, sentir e perceber o mundo pode ser lido, nessa chave, 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*” (Otto) 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 (MUSIL, 1989, p. 375).

3.7 Nomos e cosmos: uma breve conclusão

Uma ordem social que se preza tem de lidar com desafios intencionais ou não intencionais à sua hegemonia cognitiva e prática através de dispositivos de crença capazes de integrar conceitualmente tais desafios em sua cosmologia, bem como de estratégias que possam apaziguar esses mesmos desafios no domínio prático. Assim, por exemplo, os desvios individuais em relação às condutas socialmente prescritas podem ser explicados, digamos, em termos de possessão demoníaca, educação mal sucedida ou desequilíbrio neuroquímico, modos socioculturais de explicação do desvio aos quais correspondem distintas estratégias de enfrentamento, como o exorcismo, a internação socioeducativa e a terapia medicamentosa.

Diante de sonhos desorientadores, os indivíduos podem recorrer às interpretações de um representante autorizado do universo simbólico de sua coletividade, como um xamã ou um psicanalista, cada um dos quais assegurará ao sujeito que o significado do seu sonho pode ser compreendido à luz das categorias e crenças daquele universo simbólico – como, digamos, comunicação mediúnicamente para o xamã ou expressão de conflitos inconscientes para o psicanalista. As interpretações dessa irrupção perturbadora de uma esfera de experiência aparentemente alheia à realidade da vida cotidiana garantem a reintegração de tal experiência ao “mundo tal como o conhecemos”, e também podem reinstaurar, no sujeito, o senso seguro da fidedignidade de sua percepção do real. Com efeito, o paralelo entre o xamã e o psicanalista indica que o trabalho teórico e prático de integração de “situações marginais” à

realidade suprema da vida cotidiana pode se dar por meios religiosos ou seculares (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 138). Isto vale mesmo para a situação-limite entre as situações-limite, a mais radical em seu escape ao mundo da vida e, aliás, à vida mesma: tanto o fervoroso fiel empenhado em garantir a salvação de sua alma pelo bom comportamento neste mundo quanto o escritor ateu devotado à produção de uma obra literária que influencie gerações futuras de leitores buscam integrar, cognitivamente e normativamente, suas mortes individualíssimas em um retrato mais abrangente de uma existência partilhada com outros. Dessa forma, eles justificam seus esforços e ocupações em termos socialmente inteligíveis e, ademais, podem antecipar a própria aniquilação física com o mínimo possível de terror.

As funções de teodiceia da ordem societal perpassam, portanto, a distinção entre modos religiosos e modos seculares de legitimação de um estado de coisas sócio-histórico. Afirmamos anteriormente que os padrões de conduta e interpretação mais intimamente constitutivos da ordem social tendem, no mais das vezes, a ser experimentados não como contingentes construções humanas de proteção em face de ameaças externas de caos e aniquilação, mas como expressões ou reflexos da própria ordem do cosmos, como quer que esta seja entendida (a bem da verdade, como é sabido, a palavra grega *kosmos* significa precisamente “ordem”). O processo que denominamos anteriormente de “reificação”, oriundo de uma tradição marxista, poderia ser reaproximado agora a um vocábulo mais afeito à sociologia da religião, qual seja, a ideia de “cosmização” (ELIADE, 1992, p. 22). Embora, pelo menos a partir do ponto de vista do agnosticismo ou “ateísmo metodológico” (BERGER, 2003, p. 186) propugnado pela sociologia, a estabilidade histórica adquirida pelas ordens socioculturais de conduta e experiência apareça como produto único e exclusivo dos contínuos, precários e heroicos esforços humanos de ordenação, parte do que oferece aos indivíduos nelas imersos um senso subjetivo e intersubjetivo de estabilidade é precisamente a vivência tácita e/ou explícita de que seu *nomos* societário não é somente um artificial casulo protetor em face de um mundo indiferente e perigoso, mas algo coextensivo ao *nomos* do próprio cosmo.

Simplificando extraordinariamente a questão, poder-se-ia dizer que, durante a maior parte da história das sociedades humanas, essa percepção de coextensividade fundava-se sobre bases religiosas, isto é, sobre a premissa de que a ordem social corresponde de algum modo a uma ordem sagrada que transcende o *anthropos*, mas também abarca e justifica seus esforços de ordenação e atribuição de sentido a si e ao mundo. A formulação abstrata, inspirada nas empresas de generalização historicamente informada de autores como Rudolf Otto e Mircea Eliade, obviamente inclui uma desconcertante variedade de perspectivas

religiosas espalhadas pelos mais diversos contextos sócio-históricos (ELIADE, 1992; BERGER, 2003; OTTO, 2007).

Quando perguntado a respeito de qual seria a mais importante interrogação que um ser humano deveria fazer, Albert Einstein respondeu com uma *sagesse* digna de sua reputação de gênio: “o universo é amigável?”. Como “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 2003, p. 41), a religião forceja por situar a existência humana como um ingrediente da ordem cósmica, em vez de um acidente ao qual o mundo em si seria indiferente ou hostil. Sem que seja preciso superestimar as semelhanças funcionais entre religião e ciência, caberia afirmar que a substituição moderna de uma cosmologia religiosa pela crença nos poderes cognitivos e práticos propiciados pelo conhecimento científico consiste, ainda sim, em uma modalidade mitigada de satisfação de nossos impulsos nômicos. Pedindo a indulgência do leitor para um tratamento terrivelmente esquemático de uma questão das mais complexas, poder-se-ia dizer que a compensação secular pelo sacrifício de certas expectativas existenciais de carinho e proteção cósmicas outrora garantidos pela crença religiosa seria adquirida na moeda de um empoderamento intelectual e prático, um incremento nas capacidades humanas de tornar o mundo *inteligível, explicável* e aberto, tanto quanto possível, ao controle técnico segundo os interesses humanos. A empreitada tecnocientífica calcada em uma *Weltanschauung* secularizada pode ser lida, nesta chave interpretativa, como mais uma forma sócio-histórica assumida pelo impulso antropológico de universal de conexão entre o *nomos* e o *cosmos*.

No que respeita ao problema da finitude do sujeito, ainda segundo essa linha de compreensão, a conexão intensamente sentida entre a vida individual e uma entidade coletiva, tal como a nação ou o próprio gênero humano, surge, *inter alia*, como uma versão secularizada das aspirações humanas a uma existência “imortal”. Com efeito, em uma sagaz reflexão histórico-sociológica sobre a emergência do nacionalismo moderno, Anthony D. Smith nota que a crescente secularização das visões de mundo na modernidade, ao dissolver ou enfraquecer a crença na subsunção da ordem social empírica a um reino suprassensível que lhe serviria de apoio cósmico, deu ensejo a formas intramundanas de teodiceia em que a “imortalidade” individual deriva do enlace do indivíduo a uma história coletiva, como a vida de uma nação ou o progresso da humanidade *in toto*:

Com a diminuição da influência das imagens étnicas tradicionais de uma outra existência invisível por trás do mundo de cada dia, o problema do esquecimento do indivíduo...torna-se mais premente e menos fácil de ser respondido. [Isto]...leva um número cada vez maior de pessoas a descobrir novas formas de entendimento e de preservação da “identidade” em face do aniquilamento. Para muitos, a única garantia

da preservação de alguma forma de identidade é o apelo à “posteridade”, às gerações futuras, que são “nossas” porque raciocinam e sentem como “nós”, da mesma forma que nossos filhos sentem e pensam como cada um de nós, individualmente. Com a dissolução de todas as teodiceias tradicionais, somente o apelo à posteridade coletiva é que oferece a esperança da libertação do esquecimento (SMITH, 1999, p. 195).

Finalmente, causalmente entrelaçada à secularização do *modus cognoscendi* moderno está uma *pluralização* de visões de mundo e, por implicação, de “mundos da vida” que passam a coexistir nas formações sociais da modernidade. Nesse sentido, a consciência da multiplicidade de perspectivas distintas e, por vezes, incompatíveis sobre o real perturba os graus em que as representações do mundo são vividas pelos sujeitos modernos como contatos diretos com a realidade em si – tal consciência constitui, assim, uma ameaça contínua a uma experiência ontologicamente segura do mundo. Por outro lado, quando coexistem em uma paisagem sociocultural complexa e diversificada, os sistemas coletivos de crença através dos quais os indivíduos vivenciam o mundo como significativo respondem a tal ameaça ao incluírem, na sua interpretação mesma da realidade, uma explicação dos “erros” de sistemas alternativos, das fontes de tais erros e, por fim, dos modos pelos quais a verdade é deles protegida:

O catolicismo pode ter uma teoria sobre o comunismo, mas este devolve o cumprimento e apresenta uma teoria sobre o catolicismo. Para o pensador católico, o comunista vive num mundo sombrio de ilusão materialista com relação ao verdadeiro sentido da vida. Para o comunista, seu adversário católico está irremediavelmente preso na “falsa consciência” de uma mentalidade burguesa. Para o psicanalista, tanto o católico como o comunista podem estar simplesmente projetando, no nível intelectual, os impulsos inconscientes que realmente os dominam. E a psicanálise pode ser, para o católico, uma fuga da realidade do pecado e, para o comunista, uma alienação das realidades da sociedade. (...) Além disso, o sistema de significados...oferece [ao crente] instrumentos para combater suas próprias dúvidas. A confissão católica, a “autocrítica” comunista e as técnicas psicanalíticas para vencer a “resistência” atendem ao mesmo propósito de evitar a alternância para algum outro sistema de significados, permitindo ao indivíduo interpretar suas próprias dúvidas em termos derivados do próprio sistema, o que contribui para que o indivíduo não o abandone (Berger, 1972, p. 62-63).

Tais considerações sugerem uma linha de inquérito que situa a problemática da segurança ontológica e da “experiência esquizo” não tanto no domínio mais abstrato da teoria da ação, como estamos fazendo aqui, mas no plano analiticamente mais circunscrito de uma sociologia histórica da modernidade. Este eixo de investigação examinaria em que medida as propriedades estruturais e as tendências de desenvolvimento próprias à sociedade moderna impactam a experiência da (in)segurança ontológica e/ou favorecem formas mais ou menos “esquizoides” de consciência do mundo (nos diversos sentidos especificados adiante). Precisamente em função de seu caráter extraordinariamente complexo e multifacetado, a

exploração desse caminho de análise terá de ser prometida, entretanto, para um trabalho distinto.

4 PRINCÍPIOS BÁSICOS DE UMA TEORIA DA PRÁXIS

Tornou-se lugar comum, na teoria social contemporânea, reconhecer que o mundo societário não deve ser tido simplesmente como um dado que se impõe aos atores a partir do exterior, mas precisa, em vez disso, ser tomado na sua radical historicidade, isto é, como um resultado ontológico contínuo e contingente de condutas motivadas e habilidosas sendo levadas a cabo em uma multiplicidade de cenários. A versão mais influente de tal caracterização radicalmente historicizada do mundo social e de suas estruturas aparece nas correntes praxiológicas capitaneadas por autores como Anthony Giddens e Pierre Bourdieu, correntes cujas fundações remontam, no mínimo, à ontologia da práxis delineada pelo Marx das *Teses sobre Feuerbach* (2000). O acento sobre a contingência histórica da ordem social e seus suportes demanda de tais abordagens uma explicação de como os agentes situados mantêm em existência, através de suas práticas subjetivamente propelidas, as propriedades estruturais do mundo societário. A propulsão subjetiva das práticas humanas possui tanto um aspecto *motivacional* ou *volitivo*, referente às intenções ou finalidades mais ou menos conscientes que impulsionam os atores a intervir historicamente sobre seus cenários de experiência, quanto uma dimensão *recursiva* ou *procedimental*, relativa às habilidades cognitivas, práticas e expressivas que capacitam os agentes a realizar aquelas intervenções com maior ou menor eficácia.

Os heróis da guinada praxiológica na teoria social oferecem descrições bastante sofisticadas dos complexos motores subjetivos envolvidos na produção da agência que produz, reproduz ou transforma historicamente o mundo societário. Ao mesmo tempo, como representantes do “novo movimento teórico” (ALEXANDER, 1987a) que observaram a crítica ao objetivismo parsoniano chegar a extremos de subjetivismo, Giddens e Bourdieu se esmeraram em defender que a produção do social pelos agentes é apenas a face de uma mesma moeda que inclui, do outro lado, a produção dos agentes pelo social. Em outros termos, os dois autores sublinharam que as próprias motivações e capacidades que os atores investem cronicamente nas condutas que produzem e reproduzem o mundo social carregam necessariamente as marcas de sua socialização prévia nas estruturas desse mesmo mundo (BOURDIEU, 1983, p. 47; 1990a, p. 149-152; GIDDENS, 1993, p. 128-129; 2003, p. 29-33; PETERS, no prelo).

Através de tal manobra teórica, os artistas da síntese praxiológica buscavam incorporar as virtudes heurísticas das microssociologias interpretativas que haviam ganhado destaque

como reações críticas ao pendor objetivista do estrutural-funcionalismo parsoniano, mas sem deslizar, no entanto, para um polo oposto de subjetivismo desavergonhado (PARKER, 2000). Dentre tais microssociologias interpretativas que coloriram a cena intelectual posterior à derrocada da hegemonia de Parsons na teoria sociológica, Giddens e Bourdieu foram mais significativamente influenciados pela redescoberta da fenomenologia social de Alfred Schutz (a bem da verdade, um contemporâneo do “incurável teórico” da sociologia estadunidense), pela etnometodologia de Harold Garfinkel e pela pragmática da linguagem do segundo Wittgenstein. Nessa constelação de influências intelectuais, encontraremos uma série de postulados que permanecem até hoje hegemônicos na teoria social, a ponto de nos oferecerem a base reversa, por assim dizer, para um retrato das formas anômalas de ação e experiência que pretendemos descrever mais adiante. Quais postulados? Grosso modo, um conjunto de motivos anticartesianos extraídos não apenas dos três autores citados acima, mas também de figuras como Heidegger, Merleau-Ponty, Dewey e vários outros. Alguns elementos desse conjunto de teses (numeradas abaixo de acordo com a ordem de seções desta tese):

4.1) as operações da subjetividade só podem ser analisadas em seu entrelaçamento originário e inescapável com o mundo, considerado tanto em sua dimensão material quanto como teia de significados e símbolos intersubjetivamente partilhados que moldam a própria psique individual (HEIDEGGER, 2006, p. 109);

4.2) há uma espécie de “retro-alimentação” ou interdeterminação dialética (BOURDIEU, 1988a, p. 52) entre os instrumentos simbólicos através dos quais os agentes organizam, tácita e espontaneamente, a experiência de seus contextos mundanos, de um lado, e a própria organização exterior de práticas e relações nos quais os atores estão “lançados” (Heidegger), de outro;

4.3) tal relação de “cumplicidade ontológica” entre as estruturas sociais objetivas em que os agentes são socializados e circulam, de um lado, e as estruturas mentais de percepção e orientação prática que impulsionam e capacitam suas ações, de outro, faz com que suas experiências do mundo social sejam banhadas em uma aura de naturalidade e autoevidência imediatas;

4.4) a orientação subjetiva do agente em face de seu ambiente mundano, humano assim como objetual, é fundamentalmente *pragmática*, capacitada por “estoques de conhecimento”

(SCHUTZ, 1979, p. 74) cujo cultivo e operação derivam de sua atuação *interessada* na persecução de objetivos no mundo social. Tanto as intenções quanto as habilidades subjetivamente mobilizadas em tais condutas situadas não se situam completamente, ou mesmo predominantemente, no domínio de uma consciência explícita e discursivamente articulada, mas em um âmbito *tácito* e *infradiscursivo* (GIDDENS, 2003, p. 440);

4.5) o corpo dos agentes não é apenas, ou fundamentalmente, um *objeto* de representação ou o veículo passivo dos processos mentais, mas o *locus* primordial das intencionalidades e competências práticas que motivam seu engajamento cognitivo, prático e afetivo com o mundo social – em outras palavras, os agentes não apenas possuem corpos como *são* corpos expostos às injunções e condicionamentos da realidade (PLESSNER, 1970; BOURDIEU, 1990b, p. 73; CROSSLEY, 2001b);

4.6) as relações sociais produzidas e reproduzidas através de práticas motivadas e hábeis não se reduzem ao domínio intersubjetivo, mas envolvem complexas associações entre humanos e não humanos, incluindo-se aí os artefatos técnicos pelos quais os primeiros intervêm sobre seus ambientes materiais e são, ao mesmo tempo, transformados por eles (RECKWITZ, 2002);

4.7) como indicado em (b), a operação mesma da subjetividade individual é habilitada por meios simbólicos intersubjetivamente partilhados, nela inculcados pela experiência socializadora em um dado contexto sociocultural. Do ponto de vista metodológico, isto implica que o caminho heurístico mais adequado à teoria social não é o que principia pelas intenções e competências do ator individual com vistas à compreensão da intersubjetividade simbolicamente mediada, mas aquele que perfaz o sentido inverso (GIDDENS, 1998, cap.8);

4.8) as dimensões da agência humana e da vida social comumente diferenciadas na teoria sociológica para fins analíticos encontram-se entrelaçadas na existência concreta do mundo societário: movimentos do corpo e orientações da mente, interesses pragmáticos e operações cognitivas, relações intersubjetivas e intercorpóreas etc. A experiência individual do universo social, em consequência, não se reduz a uma representação cognitiva, mas constitui vivência

global e difusa de uma realidade que, como o tempo segundo a famosa frase de Santo Agostinho⁵⁴, é tão óbvia na sua facticidade quanto elusiva na sua descritibilidade;

Na medida em que não estamos lidando com uma perspectiva sistematicamente elaborada até o mínimo detalhe, mas com a realidade mais vaga de uma “atmosfera” intelectual que emergiu na teoria social a partir de uma multiplicidade de contribuições autorais, a discussão que se segue estará mais interessada em sublinhar as convergências socioteóricas entre os autores mencionados do que em explorar as diferenças inegavelmente existentes entre eles. Ao mesmo tempo, a metáfora atmosférica pretende evidenciar o quão *misturadas* estão essas teses em um retrato global da ação humana ordinária no mundo social, a ponto de poderem ser tidas como dimensões apenas analiticamente distinguíveis de uma mesma pintura fenomênica.

4.1 O agente no mundo

Nas suas quase testamentais *Meditações Pascalianas*, Bourdieu pôs no papel um enunciado enganosamente simples que condensa cada um daqueles postulados citados:

...a relação com o mundo é uma relação de presença no mundo, de estar no mundo, no sentido de pertencer ao mundo, de ser possuído por ele, na qual nem o agente nem o mundo são percebidos como tais (BOURDIEU, 2001, p. 172).

Desenredemos algumas das ideias embutidas nessa bela passagem, uma de tantas belas passagens saídas da pena do sociólogo do Béarn. Em primeiro lugar, temos a tese de que a conduta e a experiência do agente humano só podem ser devidamente compreendidas e explicadas se abandonarmos a ideia de que a relação primeira ou essencial entre a subjetividade e o mundo corresponde à pintura oriunda do que Charles Taylor chama de “epistemologia mediacional” (2005, p. 36) legada por Descartes e seus sucessores. A citação bourdieusiana poderia facilmente ter sido assinada pelo próprio Taylor, bem como por vários

⁵⁴“O que é...o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 2000, p. 322).

dos autores que este compartilha com Bourdieu no seu rol de influências fundamentais, como Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein (o segundo). O ensinamento crucial é o de que, sejam quais forem seus dividendos intelectuais no tocante à reflexão epistemológica sobre as fundações e limites do saber humano, o compromisso com a fidedignidade sociopsicológica exige que a visão dualista em que um sujeito puro se contrapõe a um universo exterior que ele só pode acessar através de representações no seu espaço interno dê lugar a uma perspectiva que acesse a subjetividade em termos de seu entrelaçamento constitutivo, primordial e inescapável com o mundo:

Ao dirigir-se para...e apreender, a presença [*Dasein*] não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto (HEIDEGGER, 2006, p. 109).

(...) o que se quer dizer quando se diz que não há mundo sem um ser no mundo? Não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 579).

O retrato dualista da relação sujeito/mundo que Heidegger, Merleau-Ponty e outros buscaram superar pode ser lido não apenas como uma transposição espúria de um modelo construído a partir de preocupações epistemológicas com a refutação do ceticismo para o âmbito distinto da teoria da ação, mas também, de modo mais geral, como uma ilustração do que Bourdieu denomina “falácia escolástica” (BOURDIEU e WACQUANT, 1992, p. 123). A própria preocupação filosófica com as bases primeiras do conhecimento humano do real exibida por Descartes e Kant pressupunha uma condição existencial socialmente rara de *skholè* (BOURDIEU, 2001c, p. 9), isto é, um distanciamento relativo de urgências materiais e imperativos práticos que possibilita uma postura intelectualista e contemplativa diante da ação ordinária. Pouco conscientes quanto à singularidade sócio-histórica de sua própria “determinação situacional” (a *Seinsgebundenheit* de Karl Mannheim [2013, p. 69]), diversos intérpretes da ação na filosofia e na ciência social terminam por projetar inadvertidamente o relacionamento desprendido com o mundo típico do sujeito cognoscente (*sujet connaisseur*) na visão que tecem sobre o sujeito atuante (*sujet agissant*). Assim, os modelos analíticos que lhes vêm à mente mais facilmente para conferir inteligibilidade às práticas sociais ordinárias, tais como a adequação de meios a fins pelo cálculo racional explícito ou a obediência a normas de conduta conscientemente formuladas, são erroneamente tomados como as causas reais, empiricamente efetivas, dessas mesmas práticas (BOURDIEU, 1990a, p. 21; 1990b, p. 17).

A descoberta de que a indagação epistemológica sobre os alicerces do conhecimento chega tarde demais, por assim dizer, já pressupondo uma pertença originária ao mundo, serviu para que Heidegger defendesse, contra Kant, o primado da ontologia existencial sobre a epistemologia. Se o *Dasein* é desvelado, no seu ser mais elementar, como ser-no-mundo – com o “*sum*” no “*cogito sum*” passando a ser entendido como “eu-sou-em-um-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 280-281) -, aquele projeto de prova epistemológica desponta como impossível, desnecessário e/ou sem sentido.

Kant chamou de “escândalo da filosofia e da razão humana em geral” o fato de ainda não se dispor de uma prova definitiva, capaz de eliminar todo ceticismo a respeito da “presença...das coisas fora de nós”. (...) O “escândalo da filosofia” não reside no fato dessa prova ainda inexistir e sim no fato de *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*⁵⁵ (HEIDEGGER, 2006, p. 271-272; 274; grifos do autor).

A dissolução da problemática epistemológica pela descoberta de que o ser humano encontra-se, por definição, em um mundo relaciona-se intimamente à tese de que o conhecimento não consiste na empresa contemplativa de “um sujeito desmundanizado” (*op.cit.*, p. 275), mas em um “modo ontológico do ser-no-mundo” (*op.cit.*, p. 107). A analítica da existência que descobre o agente na sua mundanidade constitutiva é a mesma que revela o mundo não como uma totalidade independente de objetos, mas como um domínio socialmente partilhado de ferramentas e práticas no qual o ser-aí se vê, desde sempre, pragmática e afetivamente embebido (DREYFUS, 1991, p. 61). Esposando uma perspectiva que se provaria aliciante, por motivos óbvios, para diversos teóricos sociais, Heidegger sustenta que quaisquer atos cognitivos, práticos e expressivos de um ser humano individual só fazem sentido se tomados contra o pano de fundo de sua inserção prévia em um mundo povoado por outros. A constatação de que, “de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem um mundo” desdobra-se na assertiva de que ele “também, de início, não é...um eu isolado sem os outros..., pois os outros já estão copresentes no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 172).

⁵⁵ Como é sabido, apenas alguns anos após a publicação de *Sein und Zeit* em 1927, o entrecruzamento entre a trajetória biográfica e político-filosófica de Heidegger, de um lado, e os eventos históricos do século XX, de outro, se encarregaria de levar a expressão “escândalo da filosofia” a um nível infinitamente mais sério.

4.2 A cultura como mediação da práxis e a práxis como mediação da cultura

Juntamente com a outra figura mais influente na filosofia do século XX, Ludwig Wittgenstein, Heidegger foi elencado por Reckwitz (2002) como um dos patronos da *praxiologia culturalista* na teoria social (PETERS, 2011c). Segundo seu argumento, uma visão culturalista da agência humana e da vida societária pensa o entrelaçamento entre essas duas instâncias a partir dos esquemas simbólico-cognitivos através dos quais os atores ordenam sua percepção da realidade e orientam suas intervenções práticas sobre seus contextos sócio-históricos. O acesso dos atores humanos à realidade empírica não é “imaculado” (Nietzsche), mas intrinsecamente mediado por instrumentos simbólicos experiencialmente adquiridos, instrumentos graças aos quais aquela realidade é imbuída de uma relativa ordem e inteligibilidade. Tais instrumentos simbólicos formam um “estoque de conhecimento à mão” (SCHUTZ, 1974, p. 110-111) subordinado, na sua estrutura e orientação, às intenções, finalidades e interesses que propõem o ator a intervir historicamente no mundo social e a produzir consequências no mesmo. O entrelaçamento entre orientação pragmática e aquisição de saber ajuda a dar sentido ao fato de que a cognoscitividade dos atores não envolve apenas crenças substantivas acerca das entidades e processos do mundo, mas também um conjunto de esquemas procedimentais ou “etnométodos” (GARFINKEL, 1967) que os ensinam a “saber prosseguir” (Wittgenstein) nos diversos contextos sociopráticos em que eles se inserem.

A lógica prática do “conhecer para agir” é parte do que explica, por sua vez, o fato de que aquele conhecimento substantivo e procedimental que capacita as intervenções humanas no mundo social não está situado apenas, ou mesmo primordialmente, no âmbito mental de uma “consciência discursiva”, mas também e fundamentalmente no domínio infradiscursivo de um *habitus* ou “consciência prática”⁵⁶(GIDDENS, 1979, p. 21). Esse postulado também

⁵⁶ Em compasso com a ênfase prometida sobre as semelhanças, mais do que sobre as dessemelhanças, entre os autores que situo na galáxia praxiológica, a presente discussão passa ao largo de um inventário mais sistemático e alongado das diferenças teórico-metodológicas entre os conceitos de *habitus* e consciência prática. Grosso modo, a principal discordância teórico-metodológica entre o conceito bourdieusiano e a noção giddensiana diz respeito à (im)permeabilidade da fronteira entre as disposições mentais e corporais do “senso prático”, de um lado, e a consciência discursiva do agente, de outro. Segundo Giddens, embora a consciência prática envolva todo um repertório de conhecimentos e crenças que os agentes podem não ser capazes de formular discursivamente, a fronteira entre ela e a consciência discursiva é vista como flutuante e permeável *em princípio*. Bourdieu, por outro lado, observa obstáculos bem mais severos à possibilidade de que o agente

alude à inflexão praxiológica que autores como Giddens e Bourdieu oferecem à preocupação culturalista com os esquemas simbólicos pelos quais a realidade social é cognitivamente organizada. Se, por um lado, os atores vivem em mundos experienciais coloridos pelos esquemas simbólicos de percepção intersubjetivamente partilhados, em maior ou menor medida, nos contextos sócio-históricos em que se acham, vale ressaltar que aqueles esquemas simbólicos não pairam acima dos rumos contingentes da práxis social pragmaticamente orientada. Qualificando criticamente as tendências estruturalistas à percepção de uma cisão nítida entre “códigos” e práticas (como na relação entre *langue* e *parole* em Saussure) pelo recurso à ontologia social mais dinâmica de Garfinkel e Wittgenstein, os praxiólogos mostraram que as estruturas simbólicas subjetivamente interiorizadas tanto capacitam as práticas situadas quanto são “colocadas em risco” (SAHLINS, 1999, p. 182) e transformadas pelas utilizações criativas que os agentes fazem delas em cenários particulares de ação. Os argumentos de Giddens acerca da “dualidade da estrutura” (GIDDENS, 1993, p. 128-129; 2003, p. 29-33) compõem uma entre outras versões dessa perspectiva em que a cultura desponta como mediação da práxis no mesmo passo em que a práxis desponta como mediação da cultura. Escapando à confluência entre o social e o simbólico que prejudica outras abordagens culturalistas (e.g., a redução inteira do social a um “texto” em certas paragens de inspiração pós-estruturalista), a escola praxiológica analisa, assim, o processo histórico em termos de uma dialética entre estruturas sociais e estruturas simbólicas. A dialética é mediada pelas práticas situadas levadas a cabo por atores motivados e competentes, enquanto as motivações e competências desses atores derivam largamente, por seu turno, de sua socialização naquelas estruturas.

leigo adquira um conhecimento explicitamente articulado dos próprios princípios de seu conhecimento prático. O *habitus* provê ao agente uma espécie de *docta ignorantia*, em que o funcionamento hábil e o talento improvisativo exibidos na operação cotidiana são combinados a uma espécie de auto-opacidade, como se os mecanismos infraconscientes que oferecem as condições mesmas de possibilidade do pensar e do nomear não pudessem, por isso mesmo, ser pensados e nomeados (BOURDIEU, 1979: 21; ver também PETERS, 2010; 2013b). Tal diferença entre Giddens e Bourdieu pode ser explicada, em parte, pelo fato de que o conceito de *habitus* é mais amplo e multidimensional, abarcando não apenas uma dimensão de saberes, mas também a esfera conativa ou volitiva dos interesses libidinais (*lato sensu*) que propõem os agentes a investir seus recursos, tempo e energia nos “jogos” do mundo social (PETERS, 2012). Assim, a lista de coações obstaculizadoras que impediriam o acesso reflexivo do agente ao seu próprio *habitus* envolveria, por exemplo, não apenas a “urgência da prática” que não permite que o ator se retire dos incessantes jogos sociais para analisá-los detidamente (1990a: 21), mas também *resistências* emocionais ao desvelo de motivações que os agentes tendem a dissimular para os outros e para si próprios – tais como, digamos, o caráter estratégico e autointeressado de sua participação em ciclos de dádiva (BOURDIEU, 1990b, cap.7) ou de suas tomadas de posição estética no campo artístico.

4.3 A naturalidade e a autoevidência do mundo da vida

Bourdieu sublinhou incansavelmente esse processo circular em que o mundo social constitui os atores que o reconstituem ao longo da história. Assim fazendo, ele buscou também 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 esse respeito, deparamos com outro contraste entre o retrato do jeito humano de conhecer oriundo da preocupação epistemológica com os métodos mais apropriados para a construção de um saber seguro, de um lado, e o retrato do jeito humano de conhecer derivado de uma análise sociopsicológica efetiva dos modos de operação da mente na vida cotidiana, de outro. No que toca a este contraste, mesmo os críticos empiristas do racionalismo cartesiano se mostraram admiráveis epígonos do mestre francês no que toca a um modo cognitivo de proceder que vai da análise à síntese, desmontando os problemas intelectuais em suas partes constitutivas, esmiuçando cada uma dessas partes em separado e, depois, reconstruindo-as em suas articulações⁵⁷.

Embora não haja dúvidas quanto aos benefícios cognitivos resultantes desse *modus cognoscendi*, a mistura algo confusa entre reflexões sobre validade epistemológica e psicologia empírica da cognição termina desembocando no que Charles Taylor, cunhando sua própria terminologia para batizar a “falácia escolástica”, chama de “ontologização do método” tido como apropriado para a condução do intelecto. A falácia consiste na percepção de que “o modo correto de lidar com quebra-cabeças e construir um corpo confiável de conhecimento” corresponderia à maneira “como a mente efetivamente trabalha ao lidar com o mundo” (TAYLOR, 2005, p. 43). Uma ilustração patente desse deslize ocorre quando a totalidade complexa de nossos atos cognitivos e perceptuais é manejada pela tentativa de esquadrihá-los em termos de uma sequência de etapas autônomas: um conjunto de impressões discretas invade nossos sentidos a partir de nossa inserção no ambiente, tais estímulos sensoriais atomísticos são devidamente categorizados em conceitos, os objetos percebidos e

⁵⁷ A análise consiste no preceito de “dividir cada uma das dificuldades...em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias...para melhor resolvê-las”, enquanto a síntese começa “pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos” (DESCARTES, 1996c, p. 78).

categorizados são reunidos em um retrato global da situação em que nos encontramos etc. De novo, tais procedimentos de abstração analítica da experiência são heurísticamente valiosos, mas enganosos se forem tomados como descrições da operação real de nossas faculdades cognitivas e perceptivas.

Como demonstraram os trabalhos psicológicos dos luminares da *Gestalttheorie*, os quais seriam tão importantes para a fenomenologia de Merleau-Ponty, o retorno a nossa experiência primordial das “coisas mesmas” revela a incapacidade da psicologia atomista e mecanicista em lidar com o fato de que o caráter globalmente estruturado, ordenado e imbuído de significado de nossa percepção do mundo não resulta da reunião *a posteriori* de sensações dispersas, mas constitui um componente *originário* da experiência perceptual (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 95). A realidade experimentada segundo a “atitude natural” não é um aglomerado confuso de sensações, mas uma constelação de objetos e pessoas que, graças aos nossos estoques de conhecimento e esquemas de tipificação, aparecem como dotados de qualidades definidas em uma pintura global. Tais qualidades são por nós consideradas não segundo uma atitude teórica desinteressada, mas em termos de sua “relevância” pragmática para os propósitos que perseguimos em nossas ações e interações (SCHUTZ, 1979, p. 72).

Aludindo ao que Max Scheler havia chamado de “visão natural-relativa (ou relativamente natural) de mundo” (*relativnatürliche Weltanschauung*), o mesmo Schutz reconheceu que uma “atitude natural” é uma atitude social, isto é, vige sempre em relação a tal ou qual mundo da vida sociocultural. Ela deriva, portanto, de um aprendizado experiencial prévio dos modos padronizados de pensar, sentir e agir que conferem àquele mundo uma fisionomia sócio-histórica particular. O relato que esse intelectual expatriado ofereceu quanto aos desafios colocados ao estrangeiro recém-chegado a um cenário social dotado de receitas de conduta e pressupostos compartilhados para os quais sua trajetória socioexperencial não o preparou (*op.cit.*, p. 80-81; 87-95) mostra bem que, apesar de privilegiar a descrição fenomenológica dos atos mentais através dos quais um indivíduo perfaz seu caminho no universo social, ele estava plenamente ciente de que a vivência do mundo societário como horizonte tácito, natural e imediatamente evidente da conduta individual possui específicas condições sócio-históricas ou sociogenéticas de possibilidade.

O argumento sobre tais condições seria avançado por Bourdieu em sua crítica não apenas à fenomenologia social como ao seu desdobramento original na etnometodologia de Harold Garfinkel (1967). Por um lado, Bourdieu certamente se considerava um credor do acento que tais abordagens colocavam sobre o fato de que as estruturas sociais tinham de ser

analisadas não como padrões formais estáticos ou entidades ontológicas autônomas, mas em termos dos modos como são historicamente produzidas, reproduzidas e transformadas através das práticas de agentes interessados e habilidosos (BOURDIEU e WACQUANT, 1992, p. 73). Ao mesmo tempo, o sociólogo francês sustentava que faltava às abordagens de inspiração fenomenológica e neofenomenológica o reconhecimento de que os próprios interesses estratégicos e habilidades cognitivas e práticas que os atores investiam no trabalho de construção histórica da realidade social derivavam de sua socialização segundo as influências estruturais dessa realidade (*op.cit.*, p. 126):

Tanto os fenomenólogos, responsáveis pela explicitação dessa primeira experiência do mundo como algo evidente, quanto os etnometodólogos, cujo projeto consiste em descrevê-la, não dispõem dos meios para explicá-la: ainda que tenham razão de lembrar, contra a visão mecanicista, que os agentes sociais constroem a realidade social, eles omitem a questão da construção social dos princípios de construção dessa realidade empregados pelos agentes nesse trabalho de construção (BOURDIEU, 2001, p. 212).

De onde advém a aura de naturalidade e evidência imediata descrita, porém supostamente não explicada, pelos fenomenólogos? Da cumplicidade ontológica entre campo e *habitus*, isto é, do 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 e 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 tais cenários segundo esquemas de percepção previamente ajustados a eles e que fazem, portanto, com que eles sejam tomados como a ordem natural e evidente das coisas.

Nossa discussão da sociologia fenomenológica de Schutz serviu para mostrar, espera-se, que as considerações críticas de Bourdieu fazem mais sentido como identificação de uma problemática que requeria tratamento mais sistemático do que como uma lacuna teórico-metodológica não percebida pelo teórico social vienense. Além disso, já na década de 1960, o projeto de complementar a descrição fenomenológica da experiência cotidiana com uma explicação causal ou sociogenética de suas condições de possibilidade foi admiravelmente

conduzido por dois ex-alunos de Schutz na *New School for Social Research*: Peter Berger e Thomas Luckmann. Berger e Luckmann apresentaram sua discussão sobre *A construção social da realidade* (1985) como uma ampliação schutzianamente inspirada do objeto e dos propósitos da sociologia do conhecimento. Segundo os autores, longe de se restringir às construções intelectuais da arte, da ciência, da religião, da filosofia etc., aquela venerável subdisciplina deveria tomar como objeto de inquérito o conjunto do que opera como “conhecimento” em uma sociedade, inclusive (ou sobretudo) as crenças explicitamente formuladas ou tacitamente pressupostas que formam o chamado saber de senso comum.

À luz de uma visão retrospectiva, o fato de que Berger e Luckmann tenham escolhido subtintular seu livro com a alcunha “Um tratado de sociologia do conhecimento” soa pouco auspicioso por dois motivos. Em primeiro lugar, a seriedade germânico-tratadística da expressão contrasta com o despojamento bem-humorado embutido na prosa dos dois colaboradores. Em segundo lugar, a circunscrição do trabalho ao domínio de uma subdisciplina pode ter predisposto alguns leitores a não reconhecer que a obra é, afinal de contas, uma contribuição das mais valiosas à *teoria social* do século XX (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 33). A proposta de uma expansão schutziana da sociologia do conhecimento pode ser lida, nesse sentido, não tanto como alargamento de uma subdisciplina, mas como uma inflexão que Giddens veria entre as mais importantes na teoria sociológica do segundo Novecentos, qual seja, a atribuição de “um papel fundamental à linguagem e às faculdades cognitivas na explicação da vida social” (GIDDENS, 2003, p. XVII).

O foco sobre os instrumentos simbólicos de percepção do mundo e orientação da conduta que os indivíduos adquirem através da socialização e implementam recursivamente na produção de suas práticas também permite situar as considerações de Berger e Luckmann, com tranquilidade, no domínio daquelas abordagens culturalistas destacadas por Reckwitz⁵⁸. Ademais, uma mirada retrospectiva poderia caracterizá-los também como precursores do que

⁵⁸...o conhecimento situa-se no coração da dialética fundamental da sociedade. ‘Programa’ os canais pelos quais a exteriorização produz um mundo objetivo. Objetiva este mundo por meio da linguagem e do aparelho cognoscitivo baseado na linguagem, isto é, ordena-o em objetos que serão apreendidos como realidade. É em seguida interiorizado como verdade objetivamente válida no curso da socialização. Desta maneira, o conhecimento relativo à sociedade é uma realização no duplo sentido da palavra. No sentido de apreender a realidade social objetivada e no sentido de produzir continuamente esta realidade” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 94). O “duplo sentido” aventado por Berger e Luckmann, em compasso com uma interpretação de cunho lukácsiano da dialética marxista e em antecipação ao que um vocabulário socioteórico contemporâneo chamaria de performatividade, deriva do fato de que “to realize”, em inglês, significa tanto “realizar” quanto “dar-se conta de”.

viria a ser o “novo movimento teórico” saudado por Alexander e capitaneado por autores como Giddens e Bourdieu. Berger e Luckmann certamente avançam sua própria versão da dialética entre interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade para explicar o senso de naturalidade e autoevidência que colore fenomenologicamente a experiência cotidiana do mundo social. Na pena dos dois autores, os insumos descritivos da fenomenologia social de Schutz são incorporados a um quadro teórico que presta a devida homenagem pragmática à sociologia clássica, ao buscar juntar a ênfase weberiana sobre a sociedade como “significado subjetivo” à noção durkheimiana da sociedade como “facticidade objetiva”, através de uma estratégia que captura a interdependência entre o interno e o externo pedindo ajuda ao raciocínio dialético de Marx (BERGER e LUCKMANN, p. 30-34).

4.4 O conhecimento prático

A ideia de um universo de práticas sociais organizadas que socializa os indivíduos, inculcando-lhes esquemas de percepção e disposições de conduta relativamente ajustadas àquelas práticas, indica que o “no” na expressão heideggeriana “ser-no-mundo” não denota uma espécie de inserção ou localização neutra, mas um envolvimento existencial e pragmático em um ambiente familiar e público de ferramentas, atividades e pessoas. A referência aos esquemas de percepção e disposições de conduta alude ao fato de que tal envolvimento depende necessariamente da posse de um conjunto complexo de conhecimentos sem os quais não poderíamos abrir caminho em meio a esse ambiente. Ao mesmo tempo, a compreensão de que esse repertório de saberes está a serviço de uma orientação da atividade prática, guiada por interesses e objetivos, em um mundo social implica a necessidade de analisá-lo não tanto como uma esfera de representações ou ideias conscientemente mantidas nas mentes dos atores, mas como um “*know-how*” (na expressão de Gilbert Ryle) cuja existência e propriedades se *manifestam* em nossas atividades cotidianas.

Uma das consequências do privilégio irrefletido que filósofos e cientistas sociais conferiram à noção “escolástica” do conhecimento como teia discursivamente articulada de representações foi precisamente a de negligenciar a extensão desse conhecimento que toma a forma de um *savoir-faire* e, conseqüentemente, o grau em que os atores leigos imersos na vida social são cognitivamente instruídos a respeito das condições sócio-históricas de suas

atividades, uma instrução que muito ultrapassa aquilo que eles se revelam capazes de expressar de modo discursivo (GIDDENS, 1979, p. 25). Uma infinidade de autores e escolas de pensamento na teoria social do século XX se debruçam sobre esse enorme e complexo terreno das crenças e habilidades mentais e corporais que investimos cronicamente na produção de nossas condutas no universo societário sem a necessidade de sustentá-las como representações explicitamente articuladas em nossa consciência.

Embora predominantemente cingido ao *corpus* textual dos luminares da síntese praxiológica, o presente relato julga-se consciente de que a sociologia clássica, a pesquisa historiográfica, a reflexão filosófica e uma leva de descrições literárias já haviam se apresentado, bem antes, eivadas de *insights* penetrantes a respeito da centralidade motivacional e da complexidade operatória de intenções, hábitos e habilidades práticas no curso da existência humana em um mundo partilhado com outros. Ainda que não possamos nos entregar, aqui e agora, à tarefa de historiar a trajetória dessa temática (ver BOURDIEU, 2001b, cap.3; CAMIC, 1986; KAUFMAN, 2003, p. 115-142; TURNER, 1994; WACQUANT, 2004b), uma lista perfunctória de noções empregadas com proveito na análise das intenções e capacidades cognitivas, práticas e expressivas que operam abaixo, além ou em paralelo à consciência explicitada no discurso incluiria: “*hexis*” (Aristóteles), “*habitus*” (Boécio, São Tomás de Aquino, Durkheim, Weber, Veblen, Husserl, Mauss, Elias, Bourdieu), “costume” (Montaigne, Pascal, Hume, Kant), “tradição” (Weber, Oakeshott, Gadamer), *Weltanschauung* (Dilthey, Mannheim), “saber pré-predicativo” (Husserl), “*know-how*” (Ryle), “*background*” (Wittgenstein, Searle, Taylor), “conhecimento habitual” (Schutz), “conhecimento tácito” (Polanyi), “sabedoria prática” (Berlin) e “saber pré-teórico” (Habermas), dentre várias outras.

Longe de mim querer sugerir, absurdamente, que a lista elenca noções intercambiáveis com idêntico escopo conceitual. Os termos listados referem-se a categorias que captam aspectos de uma mesma realidade com diferentes graus de abrangência e distintas lentes teóricas de interpretação. Um exemplo de significativa discordância teórico-metodológica que perpassa os retratos da operação motivacional dos hábitos na conduta humana refere-se ao confronto entre aqueles autores que tendem a vê-los apenas sob o aspecto da *repetição* impensada e automática, de um lado, e os teóricos que enfatizam suas dimensões de flexibilidade adaptativa e mesmo *criatividade*, de outro. Como o próprio Bourdieu asseverou (1979, p. 218), seu recurso ao termo latino *habitus* para tratar das disposições de conduta encarnadas no senso prático se explica pela pretensão de sublinhar que o senso prático não se compõe de reflexos mecânicos, pois oferece uma capacidade mais global, genérica, adaptativa

e inventiva de responder tacitamente a uma série relativamente (im)previsível de desafios socioambientais. Como mostrou o atento leitor de Bourdieu e Merleau-Ponty que é Nick Crossley (2001a), o fenomenólogo francês, sem trocar o vocábulo corrente “hábito” pelo termo latino de origem aristotélico-tomista, também fez um tremendo esforço para desligar a análise dos hábitos humanos de pressupostos behavioristas. Em vez de vê-los apenas em termos de associações fixas e mecânicas do tipo estímulo/resposta, ele os vislumbra como orientações práticas gerais dotadas uma versatilidade que propicia adaptações inteligentes a uma variedade indefinida de situações e cenários de ação.

Como já vimos, Giddens chamou de “consciência prática” (2003, p. 440) a esse conjunto de concepções e receitas que habilitam os atores a agir e interagir competentemente nos contextos da vida social, mesmo que eles não possam ou não precisem emprestar a tais crenças e habilidades um caráter discursivo. Com efeito, a própria expressão discursivamente inteligível em cenários de interação depende do uso tácito habilidoso de regras sintáticas, táticas de conversação, referências contextuais e *tutti quanti*, elementos que todo ator minimamente competente conhece no sentido de que é capaz de mobilizá-los de modo apropriado na prática, independentemente de sua aptidão para formulá-los no plano do discurso.

Em vez de distinguir entre consciência prática e consciência discursiva, Bourdieu preferia falar em um “senso prático” infraconsciente e infradiscursivo a guiar a conduta dos atores. Na condição bem informada de ex-jogador de *rugby*, a qual talvez explique alguns dos momentos de truculência intelectualmente sublimada que caracterizaram sua sociologia como um “esporte de combate”, Bourdieu buscava projetar luz sobre as engrenagens do senso prático referindo-se à vida social através da metáfora do “jogo” (CALHOUN, 2003, p. 275). A necessidade de responder a demandas circunstanciais urgentes através de improvisações eficazes e normativamente ajustadas inculca nos jogadores um conjunto de habilidades práticas próprias a um “sentido do jogo” (*sens du jeu*), as quais passam ao largo dos processos demorados de cálculo racional ou consideração explícita de alternativas de ação. Sendo talhado no corpo a partir da exposição prolongada e recorrente a condições similares de ação, aquele estoque de habilidades termina adquirindo uma fluência tal que sua operação pode dar, a um observador externo, toda impressão de compatibilidade com um raciocínio calculista:

A ação comandada pelo “sentido do jogo” tem toda a aparência da ação racional que representaria um observador imparcial, dotado de toda informação útil e capaz de controlá-la racionalmente. E, no entanto, ela não tem a razão como princípio. Basta pensar na decisão instantânea do jogador de tênis que sobe à rede fora de tempo para

compreender que ela não tem nada em comum com a construção científica que o treinador, depois de uma análise, elabora para explicá-la e para dela extrair lições comunicáveis. As condições para o cálculo quase nunca são dadas na prática: o tempo é contado, a informação é limitada, etc. E, no entanto, os agentes fazem, com muito mais frequência do que se agissem ao acaso, “a única coisa a fazer”. Isso porque, abandonando-se às intuições de um “senso prático”, que é produto da exposição continuada a condições semelhantes àsquelas em que estão colocados, eles antecipam a necessidade imanente ao fluxo do mundo (1990a, p. 23).

O frequente recurso de Bourdieu a exemplos oriundos do universo esportivo servia, portanto, ao propósito de expor o “ficcionalismo analítico” de caracterizações intelectualistas dos motores subjetivos da conduta humana ordinária: tudo se passa *como se* aquelas respostas improvisativas derivassem de uma consciência reflexiva entregue ao cálculo racional e à obediência a regras. A insistência bourdieusiana no caráter ficcional de tais modos de explicar a ação societária não impediu o sociólogo francês de reconhecer o valor *heurístico* de tais construções ideal-típicas baseadas na cláusula “tudo se passa como se”. Para continuar com a ilustração tenística, o exame teórico *post festum* pelo qual o técnico justifica a adequação estratégica e normativa dos movimentos realizados pelo jogador, na imediaticidade de sua situação prática, certamente ajuda a jogar luz sobre suas ações, até porque o *habitus* constitui uma virtualidade que não opera em um vazio situacional e que só pode, portanto, ser inferencialmente estudada por meio dos seus produtos contextuais (VANDENBERGHE, 2010, p. 66). O importante, no entanto, seria não confundir “as coisas da lógica” com a “lógica das coisas”, como diria Marx, ou o “modelo da realidade” com a “realidade do modelo”. Em outras palavras, a utilidade heurística daqueles modelos de ação não deve servir de alibi para que a distância entre eles e os motores empíricos que efetivamente propõem a ação seja elidida.

4.5 Carne pensante

O privilégio conferido a exemplos pinçados do esporte nos retratos praxiológicos da ação e da experiência humana *in genere* não se explica, entretanto, apenas pela evidenciação dos modos predominantemente *tácitos* de operação dos saberes e raciocínios que capacitam nossas intervenções práticas no mundo social. As ilustrações colhidas a partir desse fenômeno, tão injustamente marginalizado pelos atletas mentais da teoria sociológica, também permitem pôr a nu o quão tal operação: a) subordina-se ao caráter existencialmente

interessado, movido por desejos, propósitos e “frequências” emocionais, de nossas tentativas de abrir caminho em tal ou qual realidade sócio-histórica; b) consiste em um repertório de performances *corporais*, enraizadas nas disposições e condicionamentos adquiridos através de uma multiplicidade de experiências pelas quais aprendemos não apenas a “utilizarmos” nossos corpos, mas a *sermos* corpos.

Como de costume, “a” e “b” estão intimamente conectados. Considerado *qua* modo ontológico de nosso ser-no-mundo, o conhecimento humano não deve ser procurado primordialmente nas representações que carrego em minha mente, mas visto como um estoque de capacidades encarnadas na maneira como conduzo meu caminho através de ambientes mundanos em minha lida cotidiana. Tais capacidades foram experiencialmente cultivadas ao longo de minha trajetória como um ser corpóreo socializado no seio das práticas sociais constitutivas de uma “forma de vida” sociocultural. A fluência performativa com que, por exemplo, percorro o caminho que vai de minha cama até a cozinha para tomar um copo d’água exibe que estou de posse de uma compreensão prática do meu espaço doméstico e das entidades que ele contém (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 493). O uso que faço de tal saber não é apenas tácito e infradiscursivo, mas também algo que, graças a um condicionamento motor adquirido através de um vasto volume de experiências, pode ser livremente entregue ao meu corpo, enquanto o espaço de minhas representações conscientes pode se ocupar de outros assuntos (e.g., a filosofia de Heidegger). Ao mesmo tempo, os objetos que povoam o cenário espacial que leva do meu quarto à cozinha, ou da minha casa ao trabalho enquanto dirijo, se oferecem à minha cognição não como pedaços neutros e isolados de matéria, mas como instâncias cujas qualidades são contextualmente aferidas em termos de sua relevância pragmática: suportes ou obstáculos, coisas a buscar ou evitar etc. (CERBONE, 2006, p. 45-49).

A tarefa de desentranhar o conhecimento prático manifesto na cena prosaica do percurso que leva da cama à cozinha e ao copo d’água certamente envolve conferir uma forma proposicional a certas crenças que a interpretação revela estarem implícitas em minha prática. Minha escolha de passar por portas, por exemplo, revela a sábia crença de que meu corpo não é capaz de atravessar paredes. Ao mesmo tempo, se descontarmos um punhado de especialistas em comportamento motor capazes de explicar com gráficos e cálculos o que acontece, o tipo de inteligência prática que revelamos ao andar tem de ser quase que inteiramente creditado ao domínio do que Marcel Mauss chamou de “técnicas do corpo” (2003, p. 401-422). Como afirma Andreas Reckwitz, “quando aprendemos uma prática, aprendemos a ser corpos de uma certa maneira (e isto significa mais do que ‘usar nossos

corpos’))” (RECKWITZ, 2002, p. 251). O enunciado pode ser lido como variação de um *motiv* de Bourdieu: “o que é aprendido pelo corpo não é algo que alguém possui, mas algo que alguém é” (BOURDIEU, 1990b, p. 73).

Nesse sentido, como sistema socialmente inculcado de disposições práticas, o *habitus* não se compõe apenas de esquemas mentais de percepção do mundo e orientação da conduta, mas também de modos de condução do próprio corpo que encarnam ou “somatizam” a trajetória experiencial do indivíduo em um dado contexto social. É porque “o corpo está no mundo social”, material e afetivamente exposto às suas injunções e condicionamentos, que “o mundo social está no corpo” (BOURDIEU, 2001, p. 185), historicamente sedimentado sob a forma de propensões a agir e padecer de certas maneiras⁵⁹. Bourdieu veio a chamar de “*hexis* corporal” essa dimensão dos sistemas de disposições práticas de conduta constitutivos do *habitus*, dimensão que se manifesta sob a forma de posturas e maneirismos corporais socialmente inculcados, mas vivenciados e percebidos como naturais e autoevidentes – como no caso dos modos de andar, falar, gesticular etc. característicos da feminilidade e da masculinidade, por exemplo⁶⁰(BOURDIEU, 1999).

⁵⁹O processo em que uma trajetória de experiências situadas *passadas* deixa sedimentos disposicionais que operam nas condutas *presentes* dos atores é frequentemente fraseado por teóricos sociais (e.g., DOMINGUES, 1999a, cap.2; 2001; LAHIRE, 2002, p. 46-54) através da categoria-chave da *memória*, concebida, naturalmente, em uma acepção ampliada que vai além da representação consciente de episódios específicos, de modo a incluir também a memória procedimental que *atualiza* aprendizados mentais e corpóreos em contextos correntes de conduta (para uma discussão de diversas acepções da noção de memória na teoria social, ver o trabalho de fôlego de Santos[2003]). O valor heurístico da metáfora do “depósito” ou da “sedimentação” não se reduz, entretanto, à designação do conhecimento substantivo e procedimental estocado na mente e no corpo, mas abrange também a sua contraparte passiva, nossa *afetabilidade* carnal pelo tempo experiencial acumulado. Como diz Merleau-Ponty, na bela e habitual estranheza do seu estilo, meu longo dia de trabalho não existe para mim apenas, ou mesmo fundamentalmente, como uma figuração mental, mas “pesa sobre mim com todo o seu peso” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 557). Graças a estudiosos desse filósofo da carne (GALLAGHER, 2009, p. 42), sabemos que uma das fontes do seu anticartesianismo foi, paradoxalmente, o cartesianíssimo Edmund Husserl. Consultando a montanha de manuscritos não publicados do fundador da fenomenologia, Merleau-Ponty deparou ali com a distinção entre o *corpo objetivo*, *res extensa* estudada pelas ciências naturais, e o *corpo vivido* (*Leib*), o *locus* mesmo da *minha* ação e da *minha* experiência no mundo. De todo modo, se quisermos circunscrever a cadeia de influências intelectuais ao âmbito da nação francesa, podemos registrar que, assim como Bourdieu foi fortemente inspirado por seu compatriota Merleau-Ponty, este já encontrou um conceito detalhadamente articulado de memória incorporada no seu antecessor gaulês Henri Bergson: “[a memória corporal]...só reteve do passado os movimentos inteligentemente coordenados que representam seu esforço acumulado; ela reencontra esses esforços passados, não em imagens-lembranças que os recordam, mas na ordem rigorosa e no caráter sistemático com que os movimentos atuais se efetuam. A bem da verdade, ela já não nos representa nosso passado, ela o encena; e, se ela merece ainda o nome de memória, já não é porque conserve imagens antigas, mas porque prolonga seu efeito útil até o momento presente (BERGSON, 1999, p. 89).

⁶⁰ A escolha do termo *hexis* para denominar a dimensão corpóreo-afetiva do *habitus* poderia muito bem confundir os puristas entre os especialistas em línguas antigas, pois o termo “*habitus*” consiste precisamente na

A intensidade da artilharia retórica que Bourdieu mobiliza contra o esquecimento do corpo derivado das ilusões intelectualistas que marcaram os retratos da ação humana e de suas motivações na teoria social foi tamanha que quase ameaçou substituir o idealismo por um fisicalismo que parecia reduzir *en bloc* a agência aos movimentos e operações do corpo (ver, por exemplo, BOURDIEU, 1990b, p. 66-79). Não obstante, a própria aparição reiterada de suas alusões aos esquemas e estruturas mentais constitutivos do *habitus* se mostra suficiente para que entendamos o fulcro dos esforços teóricos de Bourdieu não em termos de uma redução fisicalista, mas de uma concepção radicalmente não dualista da relação mente/corpo. Levando a sério a oitava das teses de Marx sobre Feuerbach, a qual reza que “toda a vida social é essencialmente prática”⁶¹ (MARX, 2000, p. 113), o sociólogo francês tomou o domínio ontológico das práticas sociais como o *locus* que integra as dimensões fenomênicas comumente compreendidas em termos dualistas pela filosofia e pela teoria social: indivíduo/sociedade, material/simbólico, sujeito/objeto etc. (PARKER, 2000, p. 42).

4.6 O objeto da teoria social

Como notou Calhoun (2003, p. 306), a própria noção de *sens pratique* joga produtivamente com a pegada dupla da noção de “sentido” e, assim, põe em tela o

tradução latina, aventada por Boécio e São Tomás de Aquino, da noção grega de *hexis* legada por Aristóteles (WACQUANT, 2004). Nos seus humores de filósofo analítico, Bourdieu julgou possível diferenciar a *hexis* das esferas cognitiva (*eidos*) e valorativa (*ethos*) do *habitus*, ainda que tenha sublinhado que tais dimensões são distinguíveis apenas *analiticamente*, posto que operam de modo entrelaçado na produção das práticas e experiências dos atores (PETERS, 2010: 26-32). Assim, por exemplo, os princípios cognitivos de percepção (*eidos*) pelos quais os agentes conferem inteligibilidade às pessoas e objetos de seu mundo estão frequentemente atrelados, de imediato, aos princípios éticos e/ou estéticos (*ethos*) pelos quais eles atribuem maior ou menor valor sociossimbólico a tais pessoas e objetos. As categorias lógicas de classificação são empregadas simultaneamente como categorias axiológicas, e os juízos de fato são tacitamente vividos já como juízos de valor: “Na existência ordinária, praticamente só se fala daquilo que é paráclito, poracrésimo, que é conforme ou contrário à natureza das coisas, normal ou anormal, admitido ou excluído, bendito ou maldito. Os substantivos são combinados a adjetivos tácitos, os verbos a advérbios silenciosos, que tendem a consagrar ou a condenar, a instituir como digno de existência e de perseverar no ser, ou, ao contrário, a destituir, a degradar, a desacreditar” (BOURDIEU, 1988a, p. 16-17).

⁶¹ O Mouro continua: “Todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução na práxis humana e na compreensão dessa práxis” (idem). É interessante notar que esta oitava tese sobre Feuerbach exorta conjugadamente à práxis e à sua compreensão, ao invés de opô-las, como faz a última e mais famosa assertiva: “os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*” (idem).

acasalamento entre o sentido sensório e o sentido significante. Sendo leitor atento de Merleau-Ponty e, portanto, da guinada “sensualista” que este ofereceu a certos *insights* da *Gestalttheorie* quanto à estrutura holística da experiência perceptual, Bourdieu pôde ver no *habitus* um conjunto de disposições que engaja simultaneamente o aparato sensorial pelo qual experimentamos nossa inserção na realidade social e os instrumentos simbólicos socialmente aprendidos através dos quais imbuímos essa experiência de significado. A junção entre sensação e significação na experiência subjetiva do ator individual corre paralelamente ao fato de que a ordem social encontra suas condições de possibilidade tanto na esfera ideativa de sistemas simbólicos intersubjetivamente partilhados por uma multiplicidade de mentes, quanto no âmbito material de movimentos corporais e artefatos físicos.

Afirmar que as práticas sociais envolvem o manuseio informado e treinado de uma série de artefatos materiais é mais uma dessas proposições socioteóricas aparentemente banais, mas que se revelam, a uma inspeção mais detida, dotadas de uma gama imensamente complexa de ramificações. Se o recurso a lápis e papel, por exemplo, desde que combinado ao *know-how* operacional necessário, pode tornar fácil e rápida a realização de uma operação matemática ou a memorização de uma lista de itens, tarefas que seriam tremendamente mais lentas e custosas se o único recurso disponível fosse a nossa própria mente, faz sentido afirmar que a performance inteligente resulta de uma “colaboração” entre a mente e os artefatos que tornam possível objetivar conteúdos mentais e economizar, assim, tempo e energia psíquica.

Considerados, em termos heideggerianos, não como objetos materiais “subsistentes” (*vorhanden*) que se oferecem à contemplação teórica, mas como “instrumentos” (*Zeug*) que encontramos “disponíveis” (*zuhanden*) em meio a nossas ocupações práticas, o lápis e o papel podem ser entendidos como objetivações ou materializações de intenções e propósitos do espírito humano (VANDENBERGHE, 2010, p. 127). Ao mesmo tempo, como mostraram tantos estudiosos da evolução histórica das tecnologias criadas pelo ser humano, a relação entre o espírito criador e os instrumentos técnicos por ele fabricados é, aqui, de influência recíproca ou interdeterminação dialética. Tal qual acontece com os demais produtos sócio-históricos, intencionais ou não intencionais, da atividade humana, os artefatos tecnológicos que o *anthropos* desenvolve e emprega ao longo de sua tortuosa caminhada terrena retroagem profundamente sobre seus próprios modos de agir, pensar, perceber e sentir (FEENBERG, 1999; CARR, 2011, p. 69-73). A ênfase sobre a relação dialética entre agentes humanos e artefatos técnicos passa ao largo, portanto, do *instrumentalismo* de senso comum que negligencia ou minimiza os efeitos que as tecnologias exercem sobre o funcionamento

psíquico dos seus usuários. Por outro lado, ela também proscree a posição unilateral antípoda do *determinismo* tecnológico, segundo o qual a evolução tecnológica possui uma dinâmica autônoma que provê a causa primordial das transformações sociais, econômicas, políticas e culturais por que passa a humanidade. Como afirmou Manuel Castells: “A tecnologia não determina a sociedade: manifesta-a. Mas a sociedade também não determina a inovação tecnológica: utiliza-a. Essa interação dialética está presente na obra dos melhores historiadores, como Fernand Braudel” (CASTELLS, 2000, p. 43).

A reflexão sobre o *status* dos objetos na teoria social compreende, assim, não apenas o exame do seu papel instrumental indispensável nas práticas de produção, reprodução e transformação da sociedade, mas também uma sensibilidade atenta tanto às consequências que os objetos produzem para além da agência e das intencionalidades a eles delegadas pelos seres humanos (LATOURE, 1996, p. 237), quanto aos efeitos que a interação do humano com seu contexto objetual gera sobre seu estilo de perceber, sentir, pensar e representar o mundo. Entre tantas outras ilustrações desse fenômeno, poder-se-ia mencionar como a relação dos seres humanos com sua memória natural ou orgânica se transformou radicalmente em função do desenvolvimento de tecnologias de armazenamento de ideias e informações (isto é, de exteriorização da memória) que vão do livro ao iPhone – transformações refletidas, por exemplo, no significativo refluxo de técnicas de memorização (como o método dos *loci* ou “palácio da memória”) que outrora eram moeda corrente entre membros da elite intelectual em cenários nos quais o acesso à palavra escrita era muito mais difícil (FOER, 2011). Outro contraste gritante entre antigos e modernos diz respeito à extraordinária proeminência comparativa que o sentido da visão adquiriu em nossa economia psíquica graças a desenvolvimentos tecnológicos diversos que incluem da luz elétrica até a televisão e outros meios audiovisuais. Com efeito, em seu estudo do mundo perceptual na França do século XVI, Lucien Febvre (2009) evidenciou a historicidade da proeminência que a visão e, por extensão, um estilo de pensamento mais imagético alcançaram entre nós, modernos, ao mostrar a intensidade e a frequência com que os contemporâneos de Rabelais se valiam mais da audição, do olfato e do tato na sua vivência do real. Dentre os diversos fatores de que Febvre lança mão para explicar tais diferenças na experiência sensorial entre os habitantes de séculos distintos está simplesmente a discrepância experiencial entre mundos com e sem escassez de luz artificial para boa parte da população.

Passando ao largo de certos confrontos teórico-metodológicos entre Latour e, por exemplo, Bourdieu, Reckwitz (2002, p. 243-244) não tem reboços em situar na constelação praxiológica a chamada “teoria do ator-rede” (LATOURE, 2005). Fundada sobre o

reconhecimento do papel ativo dos objetos materiais na constituição e reconstituição do social, e atacando assim a tendência tradicional da sociologia a conceber relações sociais exclusivamente em termos de *intersubjetividade*, Latour (1996) contribuiu para trazer ao plano de uma consciência socioteórica mais plenamente desenvolvida um fato que estudiosos diligentes do concreto, como os historiadores de primeiro time mencionados por Castells, já haviam descoberto por conta própria: não se explica ou se compreende a vida social humana fazendo abstração de suas complexas inter-relações com as coisas, as quais são, nesse sentido, *coprodutoras* de nossas trajetórias sócio-históricas: “camaradas, colegas, parceiros, cúmplices ou associados na tessitura da vida social” (LATOURE, 1996, p. 235). Se os objetos jogam um papel fundamental na estabilização e materialização da ordem social, uma análise da produção e reprodução da ordem social que permaneça circunscrita *apenas* a relações entre sujeitos é tremendamente redutora, já que qualquer caracterização dos mecanismos envolvidos na construção dessa última passa pelo exame de “redes sociotécnicas” que entrelaçam intimamente humanos e não humanos.

Ao mesmo tempo, assim como a mente pode ser reinserida no seu ambiente mundano sem que precisemos dissolvê-la behavioristicamente no comportamento externo (poder-se-ia falar, desajeitada mas elucidativamente, do “fantasma-na-máquina-no-mundo”), a insistência no papel efetivo que a materialidade dos objetos desempenha na produção e reprodução do mundo social pode corrigir o idealismo das abordagens que os tomam simplesmente como representações mentais na subjetividade individual e/ou significados no discurso público sem precisar se desfazer *in toto* de suas contribuições. A saudável injeção de materialismo que permite escapar à tentação de reduzir os objetos a componentes de um “texto”, a meros *temas* de interpretação e representação simbólica, não precisa escorregar para o temor hipocondríaco da “interpretose” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 38). Ao contrário, uma das condições de possibilidade de compreensão da *multiplicidade* histórica e social de modalidades de “colaboração” entre humanos e não humanos, assim como, portanto, do papel causal desempenhado pelos objetos em tais ou quais histórias de associação sociotécnica, é a atenção aos significados, representações e jogos de linguagem a partir dos quais tais objetos são agenciados de diferentes formas (VANDENBERGHE, 129-130; 170-171) – embora seja sempre importante lembrar que os efeitos produzidos por tais objetos “excedem” (LATOURE, 1996, p. 237) cronicamente as intenções neles projetadas por tais agenciamentos humanos.

Como a justa remissão de Castells à historiografia de Braudel deixou claro, tanto o entrelaçamento entre mente e mundo quanto a dialética entre sociedade e técnica foram implicitamente reconhecidos e argutamente explorados na pesquisa social empírica conduzida

com sagacidade. Felizmente, a investigação efetiva de tais temáticas não precisa esperar pela resolução dos intermináveis debates *conceituais* ou *semânticos* que autores de inclinação mais filosófica travam em torno de suas implicações. Fulana vai a uma festa na casa de Sicraninho. Onde é mesmo? Ela saca um papel do bolso e lá está o endereço. Como chegar lá? Ela tira o iPhone da bolsa e checa caminhos possíveis no Google Maps. Não há dúvida de que uma explicação empírica de como Fulana se desincumbiu do desafio intelectual e prático que a ela se colocava tem de se referir à interação entre suas faculdades cognitivas “interiores” e os suportes técnicos de que ela se valeu para acessar as informações que procurava. Poder-se-ia apontar para a historicidade de seu *modus cognoscendi*, marcado pelo fato de que o *know-how* no manuseio da máquina predomina sobre a memorização bruta de pedaços de informação. A pesquisa social empírica pode descrever tal interação, mas a reflexão filosófica partirá de tal descrição para questionar-se, por exemplo, se a sua centralidade obriga-nos a parar de pensar na mente em termos estritamente intracranianos e a reconhecer que, em qualquer sentido substantivo, a mente também está no mundo exterior ao crânio – ver o debate entre Andy Clark e Jerry Fodor na *London Review of Books*, propiciado por uma resenha crítica de Fodor a um livro de Clark em defesa da “cognição estendida”, resenha sintomaticamente intitulada “*Onde está minha mente? Não, sua mente não está no seu iPhone*” (2009). Algo similar ocorre com o tema da agência. Qualquer observadora sensata verá que a cadeia de eventos concatena a participação indispensável de tarefas conduzidas por humanos e não humanos. Daí vem a filósofa e pergunta: quer dizer, então, que os artefatos técnicos são agentes como o são os humanos? Sim? Não? Por quê?

No campo humanista, Hauke Brunkhorst fala por Davidson quando anota que “alguém executa uma ação quando aquilo que faz pode ser descrito como intencional” (BRUNKHORST, 1996, p. 3). Enquanto isso, Sartre, estranha companhia para um filósofo analiticíssimo como Donald, ilustra o mesmo ponto de vista com exemplos explosivos:

Convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio intencional. O fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não agiu. Ao contrário, o operário que, encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando provocou a explosão prevista: sabia, com efeito, o que fazia, ou, se preferirmos, realizava intencionalmente um projeto consciente (SARTRE, 1997, p. 536).

Giddens (2003), por outro lado, propôs ampliar o escopo da noção de “ação” ou “agência” para abranger quaisquer intervenções transformativas sobre um dado curso de eventos ou estado de coisas no mundo social. O sociólogo britânico estava mais preocupado

em afirmar que o ator *agiu* quando o que quer que tenha acontecido (e.g., a explosão da fábrica) não o teria caso sua intervenção (e.g., abandonar o cigarro próximo à pólvora) não houvesse ocorrido, independentemente de aquele efeito corresponder ou não às intenções do agente. Do sentido amplificado da ação em Giddens à noção de “actantes” tal como trabalhada por Latour, vai um mundo, é claro, mas não é difícil entrever que a assimilação da acepção de agência à “participação causal em um fluxo de eventos ou estado de coisas” pode implicar tomar lápis, papéis e sinais de trânsito como agentes.

Seja como for, o importante é reconhecer, de novo, que o inquérito causal acerca das cadeias de eventos que conectam social e historicamente humanos e objetos pode se desenrolar substancialmente à margem de tais discussões conceituais mais arcanas e sutis.

4.7 A precedência da intersubjetividade sobre a subjetividade individual

Voltemos ao cenário em que me levanto da cama (com a habitual dificuldade), atravesso diferentes aposentos e chego à cozinha para tomar um copo d’água. Digamos que tenho de retirar, antes, a jarra com água da geladeira. Como já dissemos, as propriedades dessas entidades físicas (copo, geladeira) são tacitamente compreendidas por mim em termos de suas utilidades práticas para os meus desejos e propósitos. O fato de que a cena se desenrola no espaço privado não esconde, entretanto, que minha compreensão dos destinos primários de tais utensílios é intersubjetivamente partilhada com muitos outros. O modo público de compreender e utilizar tais artefatos tem uma precedência histórico-genética sobre minha orientação particular em relação a eles. Isto não significa, é claro, que eu não possa fazer usos criativamente desviantes de cada um deles - por exemplo, jogando um copo no cachorro para impedir que o bicho suje o tapete (o exemplo não é autobiográfico). No entanto, as próprias reações de surpresa, choque, humor ou admiração provocadas por tais usos heterodoxos só são inteligíveis à luz do *contraste* que eles estabelecem com formas de utilização socialmente normatizadas.

O que Heidegger viu como primado do ser sobre a consciência consiste em um avatar dentre muitos da tendência ao “descentramento do sujeito” que marcou sobremaneira a filosofia e a teoria social contemporâneas, manifestando-se também, por exemplo, no tema da formação relacional da autoidentidade estudado por George Herbert Mead (1964), na “ferida narcísica” que a psicanálise freudiana infligiu à humanidade ao demonstrar que o ego

consciente não era senhor sequer “em sua própria casa” (FREUD, 1976b, p. 33-54), nos argumentos de Wittgenstein contra a possibilidade de uma linguagem privada (1999, p. 98) ou ainda no “kantianismo com sujeito ausente” (Ricoeur) insistentemente perseguido por Lévi-Strauss. No âmbito da visão praxiológica do mundo social, a crítica à filosofia da consciência implica, sobretudo, a ideia fundamental de que a própria operação cognitiva da subjetividade individual só pode ser devidamente compreendida como mediada por instrumentos simbólicos intersubjetivamente partilhados que ela adquiriu a partir de uma vivência socializadora em cenários socioculturais. Nesse sentido, ao invés de partir das intenções e capacidades do sujeito individual para compreender relações intersubjetivas, o percurso metodologicamente mais adequado para a teoria social seria aquele que principia pela intersubjetividade simbolicamente mediatizada para então elucidar as propriedades do sujeito individual que cresceu e atua nela enredado.

Se a referência de Weber e Geertz (1989, p. 15) ao fato de que o ser humano está suspenso em teias de significado que ele próprio teceu se aplica, com toda justeza, à humanidade *in toto*, a prioridade biográfica da sociedade sobre qualquer indivíduo particular acarreta uma qualificação, qual seja, a de que os agentes individuais constituem e reconstituem significados não “sob circunstâncias de sua escolha” e sim já previamente suspensos, em alguma medida, em teias “com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas do passado” (MARX, 1974, p. 17). Naturalmente, há versões mais e menos radicais da tentativa de ultrapassar “o paradigma da filosofia da consciência” (HABERMAS, 2000b, p. 414) pela demonstração de que as próprias faculdades cognitivas fundamentais que mediam a operação da subjetividade individual derivam de sua participação em uma “forma de vida” particular.

Críticos praxiológicos do estruturalismo, como Giddens, se esforçam por reconhecer a precedência genética da intersubjetividade simbolicamente mediatizada sobre a constituição das subjetividades individuais sem, no entanto, recair em certa estruturalice ou pós-estruturalice que pretende simplesmente dissolvê-las “em um universo vazio de sinais” (GIDDENS, 2003, p. XXIV). Os boatos sobre a morte do sujeito na teoria social e na filosofia, como outrora aqueles sobre a morte de Mark Twain, foram largamente exagerados, e a crítica à filosofia da consciência ou do *subjectum* tem de ser lida como parte da *reconstrução*, mais do que de uma unilateral desconstrução, do agente individual como peça analítica na teoria sociológica. Ninguém menos do que Derrida veio a defender-se nesses termos daquela acusação de homicídio filosófico. Na fase mais tardia da sua obra, marcada por tentativas construtivas de delimitação dos limites da desconstrução, ele sublinhou que a

crítica dos avatares cartesianos e neocartesianos do sujeito na filosofia e nas ciências humanas levada a cabo por pensadores inspirados na “*philosophie du soupçon*” não significava aniquilação, mas constituía uma espécie de trabalho preparatório para uma compreensão renovada:

Para esses três discursos (Lacan, Althusser, Foucault) e para alguns dos pensadores que eles privilegiam (Freud, Marx, Nietzsche), o sujeito pode reinterpretado, restaurado, reinscrito – ele certamente não está “liquidado”. (...) O questionamento ontológico que lida com o *subjectum*, em suas formas cartesianas e pós-cartesianas, é tudo menos liquidação⁶² (DERRIDA, 1995, p. 257).

4.8 A sensação difusa da sociedade

Ressaltamos que a concepção do agente como “ser-no-mundo” condensa uma multiplicidade de dimensões ontológicas que são analiticamente distinguíveis, porém encontram-se entrelaçadas *in actu* nas práticas de produção, reprodução ou transformação do universo social. Em primeiro lugar, os componentes materiais dos ambientes em que circulam os atores não são primordialmente vividos como objetos de representação, mas segundo as qualidades *pragmáticas* que adquirem em face dos interesses que propõem subjetivamente a conduta, isto é, como relevantes ou irrelevantes, auxílios ou obstáculos, entidades que requerem estrategicamente um foco explícito ou componentes de um pano de fundo “visto, mas não percebido” (Garfinkel) pela consciência etc. Como reza a correção “pragmatista” que Merleau-Ponty fez a Descartes: “originariamente, a consciência não é um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 192). A crítica praxiológica às visões

⁶² Julguei por bem incluir esta passagem de Derrida para indicar que até mesmo uma das figuras mais frequentemente associadas, com ou sem razão, ao discurso sobre a “morte” do sujeito nas ciências humanas veio a defender que sua crítica às concepções cartesianas de consciência não deveria ser entendida em termos puramente “desconstrutivistas”, mas também de *reconstrução*. De modo mais geral, a ampliação do escopo de referências teórico-metodológicas mobilizadas na presente seção, refletida no elenco do pragmatismo de Mead e do estruturalismo de Lévi-Strauss entre as fontes do ataque à filosofia do sujeito, por exemplo, serviu ao propósito de mostrar convergências importantes entre a perspectiva praxiológica e outras abordagens na teoria social. Tal ampliação *não deve* ser lida como sugestão de que as estrelas “Mead”, “Lévi-Strauss” e “Derrida” fazem parte da galáxia praxiológica. Nos termos de Reckwitz (2002), os três autores representam três alternativas à praxiologia no domínio de variantes culturalistas de análise socioteórica: o “intersubjetivismo” (Mead), o “mentalismo” (Lévi-Strauss) e o “textualismo” (Derrida). Para mais detalhes, ver Peters (2011c: 140-143).

cartesianas da relação mente/mundo não contrapõe apenas a representação mental desinteressada à cognição alimentada por propósitos práticos, mas também recupera o papel ativo do *corpo* dos agentes nos investimentos existenciais e manobras habilidosas pelas quais aqueles agentes abrem caminho em meio ao mundo social. Por fim, o ser-no-mundo humano se revela, desde o início, como um “ser com os outros”, não apenas no sentido de uma convivência partilhada em um mesmo ambiente material, mas também por conta do fato de que seus desejos e intenções, fantasias e vivências, competências e habilidades revelam uma psique socializada segundo certos padrões de afeto, cognição, valor e expressão que são intersubjetivamente compartilhados em uma “forma de vida”. A integração pragmaticamente motivada entre motricidade, faculdades sensoriais, raciocínio, experiência do tempo e orientação social foi capturada por Merleau-Ponty na ideia de “arco intencional”:

(...) a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um “arco intencional” que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade (*op.cit.*, p. 190).

Uma forma heurística de aproximação à conexão insistentemente propugnada pelos praxiólogos entre os aspectos supracitados da *conditio humana* nos foi suprida por Thomas Fuchs (2011, p. 323). Debruçando-se sobre a história semântica do conceito de senso comum, o psiquiatra e filósofo alemão nota que foi apenas no século XX que veio a se consolidar a acepção mais intelectualista do *sensus communis* como um repertório ideacional de conhecimentos, normas e valores partilhados no seio de uma coletividade. Em contraste, pelo menos na Alemanha, a literatura fisiológica e psiquiátrica novecentista ainda emprestava à noção um sentido sensualista e corpóreo mais próximo da *koinè aísthesis* de Aristóteles, traduzindo a expressão latina *sensus communis* por “sentido comum” (*Gemeingefühl*). O termo carregava consigo a ênfase sobre o caráter integrado ou globalmente vivido de nossa experiência multissensorial, o fato de que as sensações registradas por diferentes órgãos dos sentidos são experiencialmente articuladas em uma “unidade intersensorial ou unidade sensorimotora” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 145) que configura tanto uma orientação ativa e dinâmica quanto uma “afecção” (DREYFUS, 1991, p. 168) global do corpo pela realidade.

Vimos anteriormente que a caracterização bourdieusiana das disposições subjetivas do *habitus* como constitutivas de um “senso prático” possui a virtude analítica de sublinhar a unidade efetiva entre os sentidos *significantes* manejados pela mente e os sentidos *sensóreos* atualizados pelo corpo. Prosseguindo nessa linha de raciocínio, poderíamos aventar uma

junção entre as acepções antiga e contemporânea do *sensus communis*: as propensões volitivas e competências de ação intersubjetivamente compartilhadas pelos atores em uma dada formação social são simultaneamente *intermentais* e *intercorpóreas*. A padronização histórica das interações e relações humanas não se dá apenas através de uma sincronização de esquemas mentais de conhecimento e comunicação, mas também da própria socialização das capacidades sensoriais segundo formas de “intercorporeidade”, isto é, de ser corpo entre corpos.

Poucos fizeram tanto quanto Merleau-Ponty para substituir a tradicional ênfase filosófica no corpo como objeto de conhecimento por uma visão que o redescobrisse como *instrumento* de conhecimento do mundo (ver também BOURDIEU, 2001, cap. 4). A existência do corpo como o domínio tacitamente operativo de nosso ordinário ser-no-mundo precede qualquer cisão entre sujeito e objeto. É como meio dinâmico de ação no ambiente em que está embebido que o corpo exhibe competências e saberes integrados sob a forma de um “*esquema corporal*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 143). Em compasso com seu acento sobre o vínculo agente/mundo, o filósofo francês sublinhou que o esquema corporal não constitui apenas um sistema de complexos de movimentos encadeados entre si (à maneira de “melodias”, para utilizar uma de suas imagens prediletas), mas também envolve um saber implícito - aprendido, atualizado e vivido na carne - sobre os cenários, pessoas, coisas e instrumentos que constituem o *habitat* do ator.

A introjeção, nos nossos próprios esquemas corporais, dos ambientes mundanos em que atuamos encontra seus exemplares mais comuns nos casos de utilização proficiente de artefatos técnicos: o músico e o seu instrumento, o escritor e o seu teclado, o motorista e o seu veículo. Em todos esses casos, o indivíduo embebido no desempenho da prática não experimenta suas ferramentas como objetos dele separados, mas vivencia-os como partes de si, membros de um único corpo engajado naquela performance (VANDENBERGHE, 2013, p. 269). Essa modalidade difusa de conhecimento pelo corpo não está restrita, entretanto, à interação com entidades inanimadas. Longe disso, pois ela inclui também um repertório de orientações e informações a respeito de como compreender e lidar com outros corpos animados: como expressar alegria ou desaprovação, como capturar a atenção de um interlocutor, como restaurar um contato interrompido etc. Do ponto de vista ontogenético, esse repertório de orientações intercorpóreas começa a ser engendrado nas primeiríssimas interações da criança com as figuras parentais, bem antes do aprendizado da linguagem verbal. O espaço interativo em que se desenvolvem as primeiras comunicações entre estas e aquela caracteriza-se fundamentalmente como uma esfera de sensibilidade intercorpórea e

ressonâncias expressivas mútuas. Tais comunicações intercorpóreas são primeiras, segundo Merleau-Ponty, não apenas no sentido *cronológico* de que precedem a aquisição das capacidades verbais, mas também no sentido *fundacional* de que são os pilares desenvolvimentais sobre as quais estas últimas se assentam: “O primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, é o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 467).

Fuchs ancora-se em uma literatura ampla sobre o *modus operandi* da cognição infantil para sustentar que o aprendizado da condução do próprio corpo pelo bebê processa-se sobretudo através de *mimetismos*, procedimentos em que a criança transpõe espontaneamente para sua própria vivência corporal os atos e movimentos, expressões e gestos que presencia em outros (ver também BOURDIEU, 1990b, cap. 3). Com efeito, embora possam ser aprofundadas e transformadas pela socialização, as capacidades miméticas dos seres humanos são também condições inatas que a tornam possível em primeiro lugar. Ademais, uma base neurofisiológica para tais procedimentos miméticos tem sido identificada nos chamados neurônios-espelho (*mirror neurons*) situados no córtex pré-motor (FUCHS, 2002, p. 7). Observações técnicas em laboratório indicam que tais neurônios são ativados tanto quando um indivíduo desempenha uma determinada conduta quanto quando ele observa outra pessoa realizando uma ação similar. Isto sugere que os neurônios-espelho constituem os alicerces cerebrais de um sistema capaz de prover uma identificação entre as próprias condutas e os comportamentos observados em outros, engendrando assim um jogo de mimetismos e ressonâncias intercorporais (GALLAGHER, 2009, p. 44-45)

Desde o início, tal modalidade de aprendizado conjuga experiencialmente uma multiplicidade de aspectos distinguíveis apenas a partir de um ponto de vista analítico. Em primeiro lugar, mais do que objetos, imagens ou eventos isolados, a criança interioriza esquemas procedimentais de interação que já conectam performances motoras, vivências sensoriais e respostas expressivas por parte dos seus outros significativos em uma memória procedural afetivamente colorida. Sendo ontogeneticamente anterior ao aprendizado da linguagem discursiva, esse saber relacional implícito obviamente não desaparece com a complexificação que os instrumentos verbais trazem aos encontros interativos, mas permanece como pano de fundo condicionante, difusa porém inequivocamente sentido, da comunicação linguística.

Reencontramos aqui todo aquele saber procedimental cuja atualização bem ou mal sucedida em encontros interativos tende a ser mais vagamente sentida sob as formas de agrado ou desagrado, familiaridade ou estranheza, do que explicitada discursivamente através

de uma especificação de convenções e procedimentos que teriam sido devidamente obedecidos ou, ao contrário, violados. É também neste ponto que a analogia da interação com a dança, que tanto agradava Norbert Elias (1994b, p. 25-26), encontra seu mais alto rendimento analítico: ego e *alter* têm de ajustar reciprocamente seus movimentos, mais através de um sentido prático do que de uma orientação explícita, segundo um andamento “musical” mais ou menos comum que fornece a eles não só oportunidades e limites de manobra como uma específica sintonia emocional. Nas palavras de Fuchs, o conhecimento intercorpóreo assim cultivado e mobilizado constitui...

(...) um conhecimento procedural no sentido de ser acessível apenas no contato com os outros e de ser temporalmente organizado: como um sentido do ritmo da ação e da reação, do crescendo e do decrescendo de uma sequência de comportamento, dos “passos de dança” da interação. O conhecimento relacional implícito é uma memória “musical” – deve-se ser capaz de ouvir os “tons” e “semitons”, a “música” que toca inaudivelmente na interação com o outro. Ademais, quando falamos do sentido do “tato”, apontamos para a relevância do ritmo e da sincronização para a esfera intercorporal (FUCHS, 2001, p. 324).

Fuchs considera revelador, portanto, que a palavra designativa do sentido do toque também se refira a toda a gama de procedimentos interativos que garantem o caráter mais ou menos “apropriado” da interação, a continuidade não problemática da dança interativa. O envolver da interação por uma “atmosfera” emocional e rítmica difusamente vivida também se manifestaria em outras utilizações metafóricas de vocábulos relativos aos sentidos para qualificar ocorrências interativas. Por exemplo, diversas línguas fazem uso de uma metáfora olfativa para tratar de um senso de que o comportamento de alguém não é sincero ou confiável (“isso cheira a traição”), enquanto o substantivo relativo ao gosto costuma identificar não apenas as sensações do paladar como também um senso estético mais abrangente do que é ou não apropriado, aceitável ou agradável nos mais diversos domínios de experiência (BOURDIEU, 2007).

Vemos novamente o quanto mente e corpo, cognição e afetos, estão entrelaçados nas ações e experiências cotidianas do ser humano. No plano das operações cognitivas mediadas pelas faculdades sensoriais, já aprendemos, com Merleau-Ponty e outros, que a inteligência prática dos atores compreende as situações existenciais com que depara como todos unificados, registrando as *Gestalten* formadas por tais ou quais elementos constituintes sem tornar esses últimos focos explícitos e isolados da consciência. Sendo tal inteligência dinamicamente orientada para a intervenção no mundo e afetivamente interessada nos seus desenvolvimentos, sua aquisição de conhecimento pela formação de *Gestalten* não paira no

céu das ideias puras, mas está intimamente conectada a modalidades de ação e a ressonâncias emocionais. As disposições práticas de conduta enraizadas em nossa “memória procedimental” tendem a engajar, portanto, a totalidade de nossa experiência corpórea e afetiva, o que faz com que nesta haja uma qualidade atmosférica “sentida” que jamais pode ser completamente traduzida em palavras (a não ser, talvez, que o seu nome seja Marcel Proust). Esta mesma qualidade será centralíssima para a compreensão dos “reversos esquizos” da praxiologia.

5 HÁBITO, REFLEXIVIDADE E PSICOPATOLOGIA

5.1 *Habitus* e reflexividade

Qualquer compreensão renovada do *subjectum* na teoria social tem de se bater com a questão da coexistência complexa entre disposições habituais e deliberações reflexivas no curso de uma existência subjetiva. As considerações desenhadas até aqui se referem às condições “normais” de ação e experiência no mundo social. Com efeito, o propósito da exposição realizada até esse momento é precisamente o de preparar o terreno heurístico para uma apresentação fenomenológica de alguns modos de raciocínio, percepção, conduta e vivência que desviam, em alguma medida, desses parâmetros mais comuns do ser-no-mundo humano. Antes de mergulhar nessa temática, entretanto, é importante completar a pintura tencionada neste capítulo realçando o caráter também normal e frequente de momentos e contextos em que os agentes humanos assumem uma postura relativamente reflexiva, questionadora, desengajada e objetivante em face de si próprios e de seus cenários de ação e experiência.

Vimos acima que, da sociologia fenomenológica de Schutz à teoria da prática de Bourdieu, diversas perspectivas teóricas já mostraram o quanto a condução eficaz das práticas no mundo social envolve perceber e experimentar todo um conjunto de referenciais materiais e simbólicos nos ambientes circundantes como de tal modo naturais e evidentes que sua existência pode permanecer às margens da consciência – no âmbito tácito do que é “visto, mas não percebido” (*seen but unnoticed*), como disse Garfinkel. Entretanto, é nesse mesmo mundo social que, mais cedo ou mais tarde, as pessoas tropeçam, caem e, quando possível, têm de fazer um esforço mais ou menos criativo para se reerguerem – na acepção literal, mas também nos milhares de possíveis sentidos metafóricos desses verbos.

Nesse sentido, a impressão de continuidade ininterrupta do ajuste não problemático entre disposições habituais práticas e injunções contextuais do ambiente social tem de ser corrigida pelo reconhecimento, comum à tradição pragmatista (DEWEY, 2002), da frequência nada desprezível de “situações problemáticas” em que as intuições experientialmente adquiridas do senso prático se mostram insuficientes para garantir uma resposta proficiente aos desafios situacionais com que o ator se depara. Quanto mais complexa e internamente diferenciada é a formação social na qual um indivíduo habita, maior é a probabilidade de que

ele seja levado a circular em uma multiplicidade de contextos nos quais seu senso prático experiencialmente talhado é insuficiente para responder a certos desafios (LAHIRE, 2002). Nesses contextos, o indivíduo é obrigado a fazer uso de suas capacidades de deliberação reflexiva e consideração consciente de alternativas de ação para lidar com os problemas que a ele se apresentam. Em tais operações, a imagem de mundo que ele absorveu a partir das influências socializadoras de seu percurso biográfico não desaparece, obviamente, mas fornece uma espécie de pano de fundo a partir do qual certos aspectos de sua experiência podem ser contemplados como problemáticos e receber atenção explícita.

Assim, o modo humano de ser-no-mundo é também inerentemente caracterizado por nossa habilidade em nos distanciarmos, em maior ou menor medida, de nosso engajamento existencial primário com o cenário familiar à procura de uma visão em que as parcialidades cognitivas e práticas que colorem nossa inteligência habitual sejam mitigadas e/ou reflexivamente reestruturadas. Embora alguma alternância entre disposições habituais e deliberações reflexivas seja um atributo universal do agente humano (ARCHER, 2010), os sociólogos da “modernização reflexiva” Ulrich Beck (1999) e Anthony Giddens (2001; 2002) mostraram que a velocidade historicamente sem precedentes com que mudanças tecnológicas, econômicas, políticas e culturais se processam na modernidade tardia *força* os indivíduos nela embebidos a ampliar sobremaneira o escopo de suas deliberações reflexivas, as quais não apenas se intensificam como invadem territórios que outrora poderiam ser mais tranquilamente abandonados à inércia da tradição e do hábito – territórios que vão da religião aos relacionamentos erótico-afetivos, da alimentação ao vestuário.

O retrato pragmatista da alternância entre condutas motivadas por disposições habituais e ações movidas por deliberações reflexivas enfatiza que o exercício da reflexividade, o qual supõe um desprendimento relativo diante do ambiente tal como pintado pela atitude natural, não deriva, no mais das vezes, de uma propensão endógena ao agente, mas é como que imposto a ele por alguma quebra da “cumplicidade ontológica” entre suas expectativas subjetivas rotineiras e o curso objetivo dos eventos com que ele se depara. A primazia da “crise no ajuste prático ao ambiente” sobre a “crise vivida” que perturba a atitude natural de familiaridade e autoevidência indica o caráter predominantemente *derivado* de uma maneira mais reflexiva de lidar com o mundo. Digo “predominantemente” porque também existem os casos em que o desajuste não ocorre “de fora para dentro”, por assim dizer, mas de “dentro para fora” (MOUZELIS, 2008, p. 134-135), isto é, a partir de uma propensão interior que problematiza existencialmente o ambiente e, assim, perturba a possibilidade de um ajuste habitual e espontâneo às suas demandas práticas.

Seja como for, o desengajamento não é apenas frequentemente posterior ao *modus* engajado de existência, mas continua a pressupor algumas das propriedades deste entre suas próprias condições de possibilidade (TAYLOR, 2005, p. 43). O estranhamento reflexivo diante de tal ou qual objeto de minha experiência, por exemplo, pode aparecer somente contra o pano de fundo de algum universo familiarmente conhecido, assim como o recurso a uma “conversação interior” (ARCHER, 2003; WILEY, 2010) sobre alternativas factíveis de ação continua a pressupor um domínio tácito da linguagem que emprego. O próprio exercício de deliberações verbais conscientemente articuladas pelo agente trabalha, assim, a partir de um *background* que inclui crenças ontológicas, esquemas procedimentais e mesmo disposições corpóreas, compondo um saber tácito constitutivamente envolvido na organização de condutas, interações e experiências no universo social. Com efeito, boa parte do que é tido como desempenho socialmente competente na vida societária depende da habilidade em gerir, de modo apropriado, a relação entre o que deve ser foco de consciência explícita e o que deve ser tomado como pano de fundo tácito na condução dos afazeres cotidianos – nos termos de Michael Polanyi, o “distal” e o “proximal” respectivamente (2009, p. 10-18). Veremos mais adiante que a falta de fluência, naturalidade e espontaneidade – em suma, a “impropriedade situacional” (GOFFMAN, 1963, p. 216) - que caracteriza a conduta de muitos indivíduos “desajustados” deriva, *inter alia*, do fato de que tomam por objeto de reflexão explícita diversos elementos do que a normalidade socialmente acordada em seu contexto considera “*taken-for-granted*”.

5.2 Esporte é ação e vice-versa: o círculo virtuoso entre hábitos e reflexividade

Como dissemos, a conceituação da ação societal em autores como George Herbert Mead e John Dewey (MEAD, 1934; DEWEY, 1884; 1896; 1980; 2002; JOAS, 1996; ABOULAFIA, 1999) já trilhava uma frutífera via média entre um retrato antiintelectualista de disposições habituais infraconscientes que reproduziriam fluentemente interações rotineiras, de um lado, e um retrato mais intelectualista da agência humana como movida pelo enfrentamento reflexivo de problemas conscientemente formulados em uma dada situação, de outro. Nessa perspectiva legada por certas versões do pragmatismo, os seres humanos se entregam a uma economia do pensamento reflexivo que prescinde de deliberações e cálculos conscientes nas situações em que suas propensões práticas habituais se ajustam, de modo

infraciente e espontâneo, às exigências de seus ambientes. Segundo o neopragmatista Hans Joas (1996), seria apenas diante de maiores ou menores desajustes entre nossas intenções e intervenções práticas, de um lado, e os desafios agênticos colocados por nossos cenários de atuação, de outro, que nossas faculdades criativas seriam requisitadas e se manifestariam sob a forma de uma busca reflexiva de soluções àqueles desafios.

A perspectiva delineada por Joas em *The creativity of action* é inegavelmente rica e sofisticada. No entanto, embora a ideia de uma alternância contínua entre hábito e reflexão no curso da experiência cotidiana seja útil para corrigir os excessos de antiintelectualismo presentes na teoria bourdieusiana do *habitus* (PETERS, 2013b; 2013c, p. 141-143), ela termina por deixar na sombra o caráter relativamente criativo das próprias condutas habituais, cuja natureza inventiva não depende necessariamente de deliberações reflexivas, mas pode estar incorporada à matriz mesma de respostas improvisadas do “senso prático”. Esse ponto foi pertinentemente registrado por Benjamin Dalton (2004):

...o modelo de ação criativa apresentado em *The creativity of action* baseia-se em uma dualidade problemática entre criatividade e hábito. (...) A conceituação de Joas, assentando-se em um modelo de solução criativa de problemas oriundo do pragmatismo americano, descreve a criatividade, em última instância, como uma fase da ação que emerge em resposta à interrupção da atividade habitual. Isto apresenta, infelizmente, uma distinção entre hábito e criatividade que ignora situações em que a criatividade não é expressa episodicamente. (...) [Por outro lado,] no trabalho de Bourdieu...a ação criativa é subsumida em um conceito amplo e flexível de ação habitual e incorporada que admite a possibilidade de improvisação inteligente e estratégica, pelo menos no seio dos quadros culturais existentes (DALTON, 2004, p. 604).

O recurso bourdieusiano ao termo latino *habitus* expressa precisamente a tentativa de escapar às conotações behavioristas da noção de hábito como uma associação fixa e atomizada entre estímulo(s) e resposta(s), quando o que está em jogo no *habitus* é uma *matriz gerativa* que oferece ao agente uma capacidade genérica, versátil e inventiva de responder tacitamente a todo um conjunto de desafios situacionais contingentes (PETERS, 2010, p. 14). Por outro lado, ao mesmo tempo em que reconhece a possibilidade de improvisações tácitas, Bourdieu retoma insatisfatoriamente a dicotomia entre disposições habituais e deliberações reflexivas ao identificar o recurso agenticamente eficaz a essas últimas apenas nos contextos de crise radical que ele denomina “efeito de histerese” (BOURDIEU, 1990b, p. 63). Ele deixa de reconhecer, assim, que disjunções relativas entre expectativas e competências do *habitus*, de um lado, e injunções objetivas do *milieu* societário, de outro, são parte e parcela da experiência social cotidiana de qualquer ator - a qual envolve, portanto, uma alternância bem

mais frequente e fluida entre *habitus* e reflexividade do que o sociólogo francês estava disposto a admitir.

Bourdieu adorava mobilizar ilustrações oriundas do esporte (e.g., 1990, p. 21) para questionar concepções excessivamente intelectualistas dos propulsores subjetivos da conduta social, as quais tendiam a projetar nas mentes dos atores, como causas empíricas de suas práticas, os modelos “escolásticos” através dos quais a “racionalidade” de seus comportamentos, isto é, seu ajuste pragmaticamente eficaz às demandas do contexto, podia ser reconstruída. Interessantemente, uma das formas pelas quais seu discípulo heterodoxo Bernard Lahire critica (corretamente) o acento exagerado de Bourdieu sobre o caráter tácito das motivações subjetivas da ação individual, com sua correlata negligência da importância motivacional de deliberações reflexivas na organização das práticas, é precisamente concebendo o retrato bourdieusiano do ator como fundado sobre uma generalização abusiva do “modelo esportivo da ação” (LAHIRE, 2002, p. 145).

No entanto, uma mirada na literatura sobre a aquisição de competências esportivas profissionais indica que o modelo esportivo do aprendizado não se aplica com perfeição sequer ao domínio do esporte. Ao contrário, o que especialistas na *expert performance* como o psicólogo sueco Anders Ericsson denominam “prática deliberada” (e.g., ERICSSON e CHARNESS, 1994) - fundada sobre um treinamento acompanhado de *feedback* sistemático (normalmente oferecido por um treinador habilitado) e especificamente projetada para o aperfeiçoamento das subcompetências envolvidas no alcance de *expertise* em determinada modalidade esportiva – constitui um exemplo quase paradigmático de interação mutuamente transformadora entre disposições habituais e deliberações reflexivas. Por um lado, espetáculos esportivos de alto nível podem ser vistos, sim, como a prova viva de que o treinamento engendra nos seres humanos capacidades que podem ser mobilizadas, de maneira ao mesmo tempo espontânea e fluente, em respostas criativas e instantaneamente adequadas às injunções de um contexto – respostas que pareceriam resultar da consideração consciente de alternativas factíveis de ação se esta não fosse tornada impossível pela “urgência da prática”. Por outro lado, qualquer etnografia que mergulhe nos bastidores de tais espetáculos verá também que a capacidade de operar com fluência e destreza nos cenários de prática urgente depende necessariamente da contraparte que ela parece esconder: uma lida lenta, dividida em fragmentos incessantemente repetidos e analisados, um treinamento que, longe de se abandonar a supostas autocorrekções espontâneas do *habitus* do atleta, é pontuado a cada passo pelo retorno reflexivo do agente sobre os movimentos realizados e pela antecipação prospectiva dos movimentos a realizar – ambas as tarefas, aliás, desempenhadas com a

orientação dialógica de um técnico imbuído do conhecimento perito acumulado a respeito daquele esporte.

As lições da análise da aquisição de competências esportivas acarretam implicações ainda mais abrangentes. No que toca ao aprendizado de modo geral, assim como o *habitus* constitui não um repertório de associações mecânicas e fixas do tipo estímulo/resposta propensas a gerar comportamentos repetidos, mas sim uma capacidade genérica e versátil de oferecer adaptações criativas (embora regradas), o modelo esportivo do progresso na fluência da ação utilizado por Bourdieu funda-se sobre o caráter tácita ou espontaneamente autocorretivo da prática. Além disso, nas poucas sugestões que ele oferece para tornar translúcidas as caixas-pretas do processo de transmissão das primeiras estruturas do *habitus* no espaço familiar, o autor repele versões intelectualistas da socialização como imitação consciente de exemplares de conduta tomados explicitamente como tais e defende que a absorção de disposições se processa sobretudo através de um mimetismo inconsciente, fundado na identificação global com gestos, atos, enunciados e atores, bem como no aprendizado das “gramáticas gerativas” subjacentes a estes.

De modo irônico para um exterminador de dualismos sociocientíficos, a tentativa de estabelecer uma cisão bem definida entre *habitus* e consciência reflexiva no processo de socialização paga o preço de negligenciar o quanto nossas experiências de aprendizado, ao longo da vida, envolvem combinações contínuas e frequentes entre incorporações irrefletidas e orientações explícitas de conduta. Com efeito, em um texto que versa sobre Merleau-Ponty, mas está recheado de argumentos que poderiam valer muito bem para Bourdieu, Richard Shusterman mostrou que a possibilidade de transformação de princípios reflexivos conscientes em propensões automatizadas inconscientes vale até mesmo para o domínio predileto das diatribes antiintelectualistas de Bourdieu (1990b, p. 66-79), qual seja, o das “técnicas do corpo” (Mauss):

A misteriosa eficácia de nossa intencionalidade espontânea é certamente impressionante, mas não pode explicar sozinho todos os nossos poderes ordinários de movimento e percepção, discurso e pensamento. (...) Muitas coisas que agora fazemos (ou conhecemos) espontaneamente estiveram, em algum momento, abaixo do nosso repertório de performances irrefletidas. Elas tiveram de ser aprendidas...Mas como? Um modo de explicar esse aprendizado seria pelo uso de vários tipos de representação (imagens, símbolos, proposições etc.) nos quais nossa consciência poderia se focar...(...) Mas Merleau-Ponty [assim como Bourdieu] parece demasiado crítico das representações para aceitar essa opção. Em vez disso, ele explica tal aprendizado inteiramente em termos da aquisição automática de hábitos corporais por meio de condicionamentos motores irrefletidos ou sedimentação somática. (...) Mas há limites preocupantes à eficácia dos hábitos irrefletidos, mesmo no nível de ações corporais básicas. Irrefletidamente, podemos

adquirir maus hábitos tão facilmente quanto bons. (...) Uma vez que maus hábitos sejam adquiridos, como os corrigimos? Não podemos simplesmente nos entregarmos ao hábito sedimentado para corrigi-los, já que os hábitos sedimentados são precisamente o que está errado. (...) É por isso que várias disciplinas do corpo tipicamente envolvem representações e concentrações somáticas autoconscientes para corrigir as nossas falhas de autopercepção e uso do corpo (SHUSTERMAN, 2005, p. 164-165).

É gratificante perceber que o próprio Bourdieu veio a falar tardiamente em entrelaçamentos situacionais entre orientações reflexivas e manobras práticas:

(...) as improvisações do pianista ou as ditas figuras livres do ginasta nunca acontecem sem...uma certa forma de pensamento ou mesmo de *reflexão prática*, reflexão em situação e ação que se faz necessária para avaliar em cima do lance a ação ou o gesto realizado e assim poder corrigir uma má posição do corpo, retomar um movimento imperfeito (a mesma coisa ocorre, *a fortiori*, em condutas de aprendizagem (BOURDIEU, 2001c, p. 198; grifos do autor).

De fato, a proposta inteira da sociologia reflexiva (PETERS, 2011b, p. 78-79; 2013b; 2013c, p. 141-143) seria inócua se não pudesse pressupor que é possível utilizar a reflexividade, em conluio com o corpo, para corrigir maus hábitos – ou até mesmo maus *habitus*⁶³.

5.3 Descompassos crescentes entre corpo e mente (ou mente e mente): o círculo vicioso entre hábitos e reflexividade

Autores como o antropofilósofo alemão Helmuth Plessner e o fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty salientaram, cada um à sua maneira, a existência de uma ambiguidade inerente à condição humana: o fato de que *somos* corpos e *temos* corpos. A “ex-centricidade” (PLESSNER, 1971; JOAS e HONNETH, 1988, p. 70-90) de nossa existência corpórea deriva do fato de que não apenas vivenciamos subjetivamente a inserção dos corpos que somos em nossos ambientes mundanos, mas também nos vemos capazes de objetivar reflexivamente tais experiências, interpondo assim uma distância vivencial entre nós e nossos corpos. Como acontece com tantas outras propriedades humanas, no entanto, os modos

⁶³Rendo-me, aqui, ao uso do plural mais frequente nas discussões sobre Bourdieu, pedindo desculpas àqueles que prefeririam ler “*habiti*”.

específicos de coexistência entre o corpo como instrumento prático de atuação no mundo, de um lado, e o corpo como objeto de representação mental, de outro, são imensamente variáveis entre os indivíduos, engendrando combinações mais ou menos equilibradas, mais ou menos funcionais, mais ou menos felizes.

Diversas configurações psicopatológicas podem ser compreendidas como perturbações no delicado equilíbrio entre as duas dimensões supracitadas da corporeidade humana, sobretudo em situações em que as competências tácitas envolvidas no uso do corpo como instrumento prático dirigido ao mundo falham, fazendo com que o corpo salte à consciência como um objeto estranho em alguma medida. Permanecendo até então implícito e infraconsciente precisamente em função de sua operação evidente e não problemática nas condutas habituais, o corpo passa a se fazer sentir como alquebrado, doído, recalcitrante, lento, pesado, desengonçado etc. A frustração da expectativa de uso eficiente do corpo como meio prático de ação no mundo torna-o objeto de reflexão e contemplação explícita, propelida pelo desagrado com o hiato vivido entre nós e nossos instrumentos materiais de intervenção nos eventos do mundo. Essa atitude objetivante implica uma dose inevitável de autoestranhamento e autoalienação, a qual o indivíduo pode buscar mitigar através de esforços redobrados de atenção reflexiva às áreas problemáticas de seu funcionamento corporal.

O leitor familiarizado com a teoria social pragmatista terá notado que este fenômeno se encaixa no retrato, pintado pela dita cuja, da alternância experiencial entre hábito e reflexividade no curso da lida cotidiana. Performances motoras e cognitivas que se mostram capazes de promover o ajuste entre a conduta intencional do indivíduo e as exigências práticas de seu ambiente são paulatinamente automatizadas sob a forma de hábitos mentais e corpóreos. Em circunstâncias em que as disposições tácitas habituais se revelam insuficientes para garantir espontaneamente aquele ajuste, o ator é instado a “inquirir” (Dewey) reflexivamente a respeito da natureza do desacerto em que esbarrou de modo a encontrar alguma espécie de solução criativa para o mesmo. Ao longo do tempo, essas novas soluções reflexivamente encontradas, quando reiteradamente mobilizadas nas suas condutas situadas, passam elas próprias por um processo de habitualização, o que diminui o dispêndio de energia psíquica por parte do agente e libera-o parcialmente para deliberações reflexivas voltadas a outros âmbitos. E a vida corre assim...

Não é sempre, no entanto, que a tentativa de arregimentar as deliberações reflexivas para corrigir os erros e preencher as lacunas de nossas disposições corporais sedimentadas obtém sucesso. Em alguns casos, o retorno reflexivo sobre o problema tende apenas a exacerbá-lo, dando origem a um círculo vicioso em que a performance corporal prejudicada

engendra uma angustiada reflexão sobre suas causas, a qual termina, por sua conta, prejudicando ainda mais a espontaneidade e a eficácia da performance corpórea. E o mesmo pode acontecer no que toca à atenção reflexiva aos próprios hábitos mentais. Vejamos.

Assinalamos anteriormente que tanto nossas percepções quanto nossas ações rotineiras caracterizam-se pela integração de diferentes elementos individuais em totalidades estruturadas, integração que é governada por nossos propósitos práticos, pelo “arco intencional” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 190) de nossa orientação dinâmica para o mundo. Assim, por exemplo, quando lemos competentemente um texto, o foco de nossa consciência dirige-se para palavras e frases inteiras sem atentar explicitamente para as letras individuais. Quanto mais proficiente a leitura, mais tais palavras e frases significantes serão imediatamente interpretadas como veículos transparentes dos significados a que estão associadas, sem que a conexão entre umas e outros seja vivida como falível, problemática ou, para usar o adjetivo consagrado pelo pai da linguística estruturalista, “arbitrária” (SAUSSURE, 1971). De modo similar, quando interpretamos as expressões faciais de um indivíduo com quem interagimos diretamente, apreendemos imediatamente seu rosto como uma configuração significativa total, e teríamos uma tremenda dificuldade em especificar os elementos individuais que entraram naquela configuração expressiva. Como acontece na leitura competente, quando esse mesmo indivíduo fala conosco em uma língua comum, ouvimos e compreendemos os sons que emanam da sua boca diretamente *qua* sentenças significativas.

Como mostrou Michael Polanyi (2009), são essas totalizações espontaneamente realizadas por nosso “conhecimento tácito” que liberam espaço para que a consciência reflexiva possa se dirigir a determinados alvos: é porque logramos ativar um saber implícito sobre a formação sonora de palavras e frases que nossa atenção pode focar-se nos seus significados. Na terminologia anatômica usada pelo autor (*op.cit.*, p. 10-18), as letras consistem no domínio “proximal” (ou subsidiário) que, permanecendo implícito e transparente (em si mesmo invisível, precisamente em função de sua evidência), habilita a atenção dirigir-se ao “distal” (ou focal). A conexão imediata de diferentes microunidades em todos significativos também se estende, aliás, a performances corporais: o aprendizado bem-sucedido de uma ação como andar de bicicleta, por exemplo, contribui para fazer dos diferentes componentes motores envolvidos no seu desempenho elementos firmemente encadeados de uma só conduta. Como viu Thomas Fuchs (2011, p. 240), a distinção polanyiana entre o proximal e o distal pode ser aplicada à consciência incorporada: ao tatear uma superfície, esqueço-me da função mediadora exercida pelas suscetibilidades táteis da

ponta de meu dedo e experimento a superfície tateada *como se* ela fosse a ponta de meu dedo. A experiência pode ser descrita, nos felizes termos de Helmuth Plessner, como “imediatividade mediada”. Se é precisamente o funcionamento não problemático das capacidades corporais mediadoras o que torna possível a vivência de uma relação imediata e transparente com o mundo, são as perturbações e fissuras naqueles processos de mediação que levam, de modo mais claro e penoso, à maior ou menor cisão vivida entre o corpo e o seu cenáculo mundano. A dançarina proficiente que realiza com perfeição os movimentos dela requeridos sente-se *sendo* um corpo, enquanto o neófito na dança, ao deparar-se com os hiatos vividos entre o que deve e o que consegue fazer, experimenta-se *tendo* um corpo que resiste às tentativas de seu espírito em escapar à lentidão, ao peso, à inflexibilidade etc.

O que faz o neófito? Reflete deliberadamente a respeito das fendas entre a performance ideal e a performance real, preferencialmente orientado por um técnico dotado do conhecimento perito necessário, e submete o seu corpo a um treinamento que o torne apto ao almejado desempenho proficiente. Conforme a prática reiterada, devidamente interpolada pela reflexão e pelo diálogo orientador, vai sendo interiorizada sob a forma de uma “técnica do corpo” (MAUSS, 2003, p. 401), os movimentos novos até então induzidos por um esforço consciente e reflexivo vão ganhando a autonomia e a espontaneidade de uma “segunda natureza”. O corpo exercitado acostuma-se tanto às manobras que passa a motivá-las e a conduzi-las espontaneamente. Quando tudo transcorre bem, a orientação reflexiva tornada dispensável pelo ganho de proficiência corporal pode ser simplesmente dissolvida no estado de “atenção plena” característico do que a psicologia chama de experiências de “fluxo” (CSIKSZENTMIHALYI, 1996; 2008) ou “*mindfulness*” (HAYES et al. 2003; HAYES e SMITH, 2005; DAHL et al. 2009; HERBERT e FORMAN, 2011). Restando desnecessário nesses âmbitos, o recurso escasso da consciência reflexiva não precisa ser mais mobilizado, e o dançarino pode ou abandonar-se ao conhecimento incorporado ou transferir a orientação reflexiva para novos melhoramentos performativos (por exemplo, dominada a técnica, ele pode desenvolver meios de acrescentar um *pathos* emocional e expressivo à dança).

Embora o caráter tácito e infraconsciente da atualização das capacidades firmemente adquiridas pelo dançarino outrora neófito nos autorize a denominá-las de *pré-reflexivas*, sua trajetória de formação e cultivo nos justificaria em chamá-las também de “*pós-reflexivas*” (SMITH, 2004, p. 32), habilidades inicialmente cultivadas pela reflexão consciente e transmutadas em habituais pela prática reiterada. Mas será que o caminho inverso na relação entre disposições habituais e deliberações reflexivas também pode ser percorrido? Imagine um dançarino profissional que, nervoso diante da plateia, torna-se hiper-reflexivo a respeito

de seus movimentos, de modo tal que seus comentários internos passam a interferir em sua concentração e, por extensão, na fluidez de sua performance. As conexões implícitas aprendidas entre os seus blocos de movimentos podem ser perturbadas, enfraquecidas ou decompostas pela atenção analítica, ansiosamente motivada, que o dançarino devota a eles, assim como um pianista que se esforçasse atentamente por seguir o desempenho deste ou daquele dedo específico em meio à sua performance com o instrumento se exporia seriamente a cometer um erro.

O efeito de decomposição provocado pela explicitação de saberes e desempenhos implícitos também pode ocorrer, é claro, no plano da inteligência e da percepção. Tal como o observador de um objeto situado contra um pano de fundo não pode manter simultaneamente uma visão nítida de ambos, tendo de escolher entre manter um foco nítido sobre o objeto próximo e ter uma percepção turva do pano de fundo mais distante ou vice-versa, a tentativa de tornar explícitos ou “distais” as crenças e procedimentos implícitos ou “proximais” só pode ocorrer ao preço de uma perda de foco sobre o objeto distal até então inteligido por essas crenças e procedimentos⁶⁴. Se um falante romper com seu procedimento de conexão implícita e espontânea entre sons e marcas significantes, de um lado, e seus conteúdos significativos, de outro, para debruçar-se circunstanciadamente sobre os primeiros, pode sentir aflorar uma experiência de estranhamento reflexivo quanto a barulhos e grafemas sem sentido intrínseco – experiência que, *mutatis mutandis*, se aproxima curiosamente à clássica intuição estruturalista quanto à arbitrariedade do signo⁶⁵ (SASS, 2000, p. 202; FUCHS, 2011, p. 242).

⁶⁴Ortega y Gasset oferece a ilustração de uma janela de vidro atrás da qual pode-se vislumbrar um jardim: “Imagine o leitor que estamos olhando um jardim através de uma janela. Nossos olhos se acomodarão de maneira que o raio da visão penetre o vidro, sem deter-se nele, e vá fixar-se nas flores e nas folhagens. Como a meta da visão é o jardim e até ele é lançado o raio visual, não veremos o vidro, nosso olhar passará através dele, sem percebê-lo. Quanto mais puro seja o vidro, menos o veremos. Porém logo, fazendo um esforço [ou tomados por uma compulsão interna], podemos prescindir do jardim e, retraindo o raio ocular, detê-lo no vidro. Então o jardim desaparece aos nossos olhos e dele só vemos uma massa de cores confusas que parece grudada no vidro. Portanto, ver o jardim e ver o vidro da janela são duas operações incompatíveis: uma exclui a outra e requerem acomodações oculares diferentes” (1991: 27).

⁶⁵Louis Sass explora longamente certos relatos de pacientes esquizofrênicos que experimentam tremendas dificuldades em “saber prosseguir” (Wittgenstein) nas rotinas comunicativas da vida cotidiana precisamente porque não conseguem evitar fixar-se perplexamente sobre palavras corriqueiras (2004, p. 306) e sobre a espantosa circunstância de que esse termo, e não aquele, signifique isto e não aquilo. Interessantemente, esse afrouxamento da conexão entre significante e significado, vivenciado por alguns indivíduos esquizofrênicos como uma danosa aflição, constitui, por contraste, uma valiosa estratégia terapêutica nos tratamentos de certos transtornos de ansiedade como síndrome do pânico ou fobia social (DAHL et al. 2009; HERBERT e FORMAN, 2011). Dado que seus sintomas entrelaçam, como mostrou o fundador da terapia cognitiva Aaron Beck (BECK, 1976), intensas reações emocionais ou fisiológicas a frequentes pensamentos ou ditos internos

Os principais exemplos de cenários em que o monitoramento reflexivo das dificuldades vivenciadas na consecução de um objetivo acaba exacerbando tais dificuldades são aqueles relativos a estados corporais que não podem ser submetidos ao controle consciente direto, como o sono ou a ereção (ELSTER, 1993). Em ambos os casos, o estado almejado advém de uma espontaneidade corporal que tende a ser bloqueada quando forçosamente invocada pela atenção consciente. Esta só pode, na melhor das hipóteses, buscar estabelecer as condições ótimas para que o resultado procurado floresça como um efeito colateral espontâneo.

De qualquer modo, a condição humana é pródiga e variada na distribuição de problemas. Nesse sentido, é possível arrolar diversos exemplos de círculo vicioso entre desordens na operação corporal ou mental, de um lado, e reações reflexivas a elas dirigidas, de outro: a perturbação da espontaneidade e da transparência dos atos corpóreos ou intelectuais provoca uma intensificação da atividade reflexiva, sob as formas da exacerbação da atenção consciente às funções atrapalhadas ou da ruminação sobre as dificuldades e frustrações vivenciadas, mas tal atividade reflexiva tende, por sua vez, a reforçar aquela perturbação.

5.4 Variedades na psicopatologia da hiper-reflexividade

Começemos com a insônia. De início, o insone experimenta algumas noites em que seu corpo, outrora confiavelmente abandonado a si próprio para mergulhá-lo no sono, revela-se capaz de frustrá-lo na produção desse resultado. O sofrimento de noites mal ou não

(“Estou prestes a ter um ataque”; “Essa dor de cabeça pode ser indício de um tumor cerebral”; “Todos naquela festa vão me achar horrível” etc.), os pacientes são encorajados, em abordagens como a chamada Terapia de Aceitação e Compromisso (parte da “terceira onda” de terapias comportamentais [HAYES et al. 2003]), a repetir tais pensamentos para si próprios à exaustão. Contanto que o exercício prossiga para o ponto em que a ansiedade começa a diminuir (após inicialmente aumentar até estabilizar-se em um platô), o terror experimentado pela associação imediata entre as frases internas e seus significados passa a dar um lugar a uma espécie de fadiga (ou até mesmo tédio) em que, em vez de voltar-se tão fácil e imediatamente para as imagens assustadoras evocadas pelas frases, os indivíduos começam a objetivar as próprias frases – a atitude objetivante mitiga a sensação desagradável e encoraja no paciente a crença de que seus pensamentos são, em princípio, apenas isso: palavras ou “ruídos” passando pela mente. Uma interessante, se demasiado breve, tradução dos *insights* da terapia cognitiva sobre o papel de diálogos interiores para o âmbito da teoria social pragmatista foi feita por Wiley (2010: 25-34).

dormidas anteriormente desperta no sujeito o pavor de que a experiência dolorosa se repita no futuro. Quando é hora de deitar-se, a sensação de que não se pode mais confiar infalivelmente no próprio corpo para imergir no sono assalta o indivíduo. Ansioso por garantir um resultado neurofisiológico que não pode ser diretamente induzido, o sujeito monitora continuamente seu próprio estado mental e físico para sondar se está se aproximando da meta almejada. O monitoramento requer uma atitude alerta que, paradoxalmente, prejudica o seu relaxamento. Ciente de que um tempo considerável já se passou sem que ele conseguisse dormir, sua atenção ansiosa agora monitora também a passagem dos minutos ou, mais gravemente ainda, das horas – daqui a pouco será a hora de levantar-se para o trabalho, e a janela de oportunidade para um sono restaurador terá sido perdida. Pela janela, ele vê irromper a claridade da manhã. O despertador toca. A hora da labuta chegou⁶⁶.

Naturalmente, desde que corretamente aplicada, a objetivação reflexiva da própria situação não precisa ser apenas parte do problema, mas pode também ser parte da solução. Compreendendo o paradoxal mecanismo em que a preocupação contínua com a insônia tende a alimentá-la, já que cair no sono significa, como a expressão sugere tão bem, ser passivamente arrastado para o mundo da inconsciência e dos sonhos, o indivíduo pode delinear uma estratégia terapêutica deliberadamente ambígua que combine uma atividade dirigida para a criação de condições indiretas que induzam ao sono (exercícios físicos, regularidade nos hábitos de vida, estudo de práticas de relaxamento etc.) com um abandono passivo da intenção de forçar conscientemente a produção do resultado na hora de dormir.

O círculo vicioso da hiper-reflexividade psicopatológica não é exclusivo, entretanto, às condições psíquicas que envolvem a objetificação exacerbada do corpo em detrimento de um autoabandono subjetivo às suas performances habituais e automáticas. Tal círculo pode se desenrolar também no palco interno da mente. Veja-se, a esse respeito, certos casos de transtorno obsessivo-compulsivo. Em primeiro lugar, pensamentos de conteúdo fortemente desagradável, provavelmente oriundos de desequilíbrios bioquímicos no cérebro provocados por uma confluência de predisposições genéticas e influências ambientais, martelam

⁶⁶Para uma descrição da experiência da insônia, ver o ensaio autobiográfico de Scott Fitzgerald: “*Sleeping and waking*” (1962, p. 63-68) – texto de título seco, mas impressionante contundência literária. Com a sagacidade psicológica habitual, Jon Elster também deparou com a insônia como caso paradigmático em que o ser humano busca produzir diretamente algo que só pode advir como um efeito indireto ou “*by-product*”: “...*tenta-se desejar uma mente vazia, riscar todos os pensamentos preocupantes. A tentativa, é claro, está fadada ao fracasso, dado que requer uma concentração da mente que é incompatível com a ausência de concentração que se está tentando provocar*” (1985, p. 45).

obsessivamente a mente do indivíduo afligido pelo transtorno: imagens vívidas de um filho sendo torturado até a morte, digamos, ou obsessões sexuais de natureza “blasfema” que um sujeito devoto julga que o condenarão ao inferno. Os exemplos não têm nada de sensacionalismo, diga-se de passagem, mas servem, ao contrário, como antídotos à comum tendência à trivialização dessa doença, nada menos do que uma das dez principais causas de incapacitação para o trabalho segundo a Organização Mundial de Saúde (CORDIOLLI, 2007).

A torturante ansiedade engendrada por aqueles pensamentos e imagens repetidos faz com que o sujeito lute, também reiteradamente e chegando às raias do desespero, para expurgá-los definitivamente de sua mente. Entretanto, tal tentativa de controle reflexivo dos conteúdos da própria psique produz, por sua natureza mesma, um efeito inverso ao esperado. Para saber por que isso acontece, façamos um pequenino experimento. Vamos lá: NÃO PENSE, sob hipótese nenhuma, em um urso branco! Ali está ele...A condição mesma de possibilidade de compreensão da diretriz do experimento envolve a evocação da imagem de um urso branco em sua mente, isto é, *exatamente daquilo que a diretriz proíbe*. Quando um indivíduo dirige à sua própria mente a ordem de não pensar em algo (o demônio, a imagem de um ente querido morto, uma doença etc.), a mente só pode compreender a ordem pela identificação daquilo em que ela não deve pensar, o que significa que ela tem de buscar sistematicamente o pensamento mesmo que pretende afastar. Como afirma um texto ilustre em meio à vasta literatura técnica sobre os efeitos paradoxais da tentativa de supressão de pensamentos, trata-se de um “processo irônico de controle mental” em que “o antídoto é o veneno” (WEGNER, 1997; sobre o chamado “efeito urso branco”, ver MAGEE e TEACHMAN, 2007).

Em diversos casos, os indivíduos assaltados por *obsessões* desenvolvem rituais *compulsivos* para mitigar a tonitruante ansiedade que elas desencadeiam: um pai que fantasia repetidamente a horrível morte de seu filho busca substituir tal imagem negativa por imagens positivas de seu infante brincando feliz e saudável, julgando que tais substituições podem “neutralizar” o suposto “perigo” provocado pelos seus meros pensamentos; o devoto obsessivamente tentado por pensamentos blasfemos busca afastar a possibilidade de condenação eterna por tais produtos iníquos de sua mente através da reiteração ansiosa de sua fé por meio de orações ou rituais supersticiosos, os quais se tornam tão frequentes que passam

a atrapalhar sobremaneira o desempenho de suas rotinas cotidianas⁶⁷. Assim como a tentativa de supressão ou afastamento de pensamentos indesejados termina por intensificar a frequência com que estes pipocam na mente, as compulsões desenvolvidas para aliviar - parcialmente e no curto prazo, logo descobrem os obsessivos - a ansiedade das obsessões também perpetua o aparecimento contínuo destas últimas, em um círculo vicioso que não apenas (*sic*) torna a vida do sujeito afligido pelo TOC emocionalmente dolorosa, mas também o priva de tempo e energia mental que poderiam ser investidos em outras atividades. Não surpreende, portanto, o alto grau de incapacitação para a vida profissional que a OMS registra entre pacientes graves de transtorno-obsessivo-compulsivo (DIDONNA, 2009, p. 194).

As manifestações de transtorno obsessivo-compulsivo aparecem frequentemente em configurações de “co-morbidade”, isto é, atreladas a outras psicopatologias em que a dimensão de uma hiper-reflexividade *gone mad* também se destaca, como o chamado transtorno de ansiedade generalizada, a depressão e a síndrome do pânico - não é preciso dizer, de passagem, que a investigação das (inter-)relações de causalidade envolvidas em tais situações pluripatológicas já seria extraordinariamente difícil mesmo se não tivéssemos de lidar com o problema adicional da relativa imprecisão daquelas categorias diagnósticas. Seja como for, o lembrete é importante para que possamos transmitir algo da complexidade dos sintomas psicopatológicos em tela. Pensemos nos sintomas do motorista obsessivamente apreensivo, que retorna diversas vezes com o seu carro ao ponto em que julga poder ter atropelado uma pessoa (RAPOPORT, 1990, p. 21-24): a estrutura obsessivo-compulsiva de seus atos também é insuflada, nesse caso, por uma tendência psicológica própria a distúrbios de ansiedade generalizada, à qual o psicólogo estadunidense Robert Leahy (2010, p. 140) dá o nome de “síndrome do e se?” (“*what-iffing*”). Da constatação ansiosa de que ele, mesmo após tantas checagens, não pode ter certeza absoluta de que não atropelou ninguém, o indivíduo passa à hipótese de que o atropelado pode ter se ferido gravemente ou mesmo morrido. Seu corpo pode ter sido encontrado pela polícia no intervalo entre duas de suas várias checagens mal sucedidas. Como ninguém sabe destas, pensa o sujeito, o episódio será considerado mais um caso criminoso de atropelamento sem assistência à vítima. A polícia eventualmente o

⁶⁷Embora Freud (1976) tenha feito uma aproximação explícita entre “neurose obsessiva” e religião, o exemplo indica que o critério diagnóstico hegemônico na psiquiatria contemporânea não identifica rituais mágicos e religiosos *per se* como sintomas obsessivos, mas apenas aqueles cuja intensidade e frequência podem ser consideradas significativos entraves ao bem-estar psíquico e à competência prática do indivíduo nas rotinas da vida cotidiana.

rastrear, e ele será preso e condenado como assassino, publicamente expondo e destruindo, assim, não só sua própria vida como aquela de sua família. É possível que não se passe muito tempo até que ele encontre uma morte solitária, miserável e não lamentada na prisão...Como em alguns casos de psicose, alguns indivíduos se mostram incrivelmente inteligentes e criativos na composição desses cenários catastróficos imaginários que infernizam suas vidas⁶⁸.

Além dos apoios medicamentosos, os tratamentos mais bem-sucedidos do transtorno obsessivo-compulsivo (CORDIOLLI, 2007) combinam a reestruturação cognitiva das crenças irracionais que subjazem às preocupações ansiosas do paciente (por exemplo, a ideia de que o mero pensar sobre catástrofes pode, por si só, provocá-las ou a superestimação das probabilidades de contaminação pelo contato com sujeira) com a chamada terapia de exposição e prevenção de resposta, através da qual o indivíduo busca aprender a manejar a ansiedade advinda de não fazer os rituais compulsivos que normalmente a mitigam em face das obsessões (ver os artigos de vários especialistas em SOOKMAN e LEAHY, 2010; HAYES et al. 2003; HAYES e SMITH, 2005; DAHL et al. 2009; HERBERT e FORMAN, 2011). De modo algo similar ao que acontece no tratamento da insônia, a compreensão do círculo vicioso implicado na tentativa de controlar os próprios pensamentos dá lugar a uma atitude de aceitação diante da irrupção de obsessões, vistas como efusões espontâneas do cérebro que não precisam ser necessariamente tomadas como verdadeiras ou racionais (SCHWARTZ e BEYETTE, 1997).

Robert Leahy (2003, p. 133), um dos mais proeminentes praticantes da terapia cognitiva nos Estados Unidos, propõe ainda que os indivíduos afligidos por transtornos de ansiedade como TOC ou TAG (Transtorno de Ansiedade Generalizada) aloquem períodos de seu dia para *praticar* conscientemente as preocupações que os aterrorizam. Embora muitos indivíduos não sejam capazes de levar o exercício a cabo em função da extraordinária

⁶⁸Uma visão puramente cognitivista das dificuldades do obsessivo enxergaria nele um senso intelectualmente distorcido de plausibilidade, mas isto seria um retrato tremendamente incompleto do seu predicamento. O desafio extremo que a ele se coloca é a *disjunção* entre sua consciência intelectual da irracionalidade ou implausibilidade de seus temores, de um lado, e a experiência “visceral” de que tais temores têm toda razão de ser, de outro: “...sou invadido pelo terrível pensamento de que posso ter atropelado alguém...(...) Eu penso sobre isso por alguns minutos e então digo a mim mesmo que tudo isso é ridículo. Eu não atropelei ninguém. Entretanto uma terrível ansiedade toma conta de mim. (...) Por um lado, eu sei que tudo isso é ridículo, mas há a terrível dor no meu estômago me dizendo exatamente o contrário. Novamente, eu tento anular esse pensamento insano e essa terrível sensação de culpa. Penso comigo, ‘Ora, tudo isto é realmente absurdo!’ Mas a terrível sensação permanece. Esta dor ansiosa me diz: ‘Você realmente atropelou alguém.’ (apud RAPOPORT, 1990: 21-22; grifos da autora).

ansiedade que ele desencadeia, alguns que prosseguem na empreitada relatam que o incremento da ansiedade, no curto prazo, termina por ser seguido de uma estabilização e, subsequentemente, de um decréscimo substancial de seus níveis. Tal como, por exemplo, a exposição repetida a uma música pode levar a uma diminuição na intensidade do prazer que ela provoca, tal efeito de neutralização pela habituação também se aplica a emoções de valência negativa como o medo. A bem da verdade, Leahy chegou por conta própria (ou assim parece) à descoberta de uma técnica previamente desenvolvida por Viktor Frankl, o fundador da logoterapia, qual seja, a prática da “intenção paradoxal” (FRANKL, 1967, p. 143-163).

Nesse entroncamento do trabalho, os exemplos que Frankl colhe da sua própria experiência clínica para ilustrar o funcionamento da técnica nos são úteis também para voltarmos a configurações psicopatológicas que envolvem uma perturbação reflexivamente induzida das operações habitualmente proficientes do corpo. O psicólogo (FRANKL, 2004, p. 127-128) nos conta de um jovem perfeccionista, acostumado a estar entre os primeiros de sua classe, que principiou uma carreira de escriturário na qual era, naturalmente, solicitado a entregar uma série de documentos manuscritos. Quando seu chefe o alertou de que sua caligrafia não era sempre legível, o rapaz passou a devotar uma intensa preocupação à legibilidade de seus rabiscos. Nervoso toda vez em que escrevia algo a ser lido por outros, o jovem sentia sua mão enrijecer ou tremer antes e durante a prática, o que obviamente prejudicava o propósito mesmo a que se devotava sua preocupação. Capturado nesse círculo vicioso de retroalimentação entre a dificuldade na performance e a intensa ansiedade em face de tal dificuldade, o rapaz terminou desistindo do emprego. Frankl, no entanto, afirma que o seu problema desapareceu, em cerca de apenas três semanas, após o jovem seguir sua recomendação de que, em vez de preocupar-se aflitivamente com as perturbações na qualidade da sua caligrafia, ele deveria interromper o círculo vicioso da ruminação reflexiva buscando escrever intencionalmente em uma letra tão feia quanto possível. Curiosamente, quando o paciente se mostrava determinado a produzir uma garatuja ilegível, seus membros ficavam mais relaxados, sua performance corporal adquiria autonomia e, por fim, sua caligrafia tornava-se mais legível.

O exemplo em mira não deve desembocar, é claro, na sugestão errônea de que a técnica logoterapêutica da intenção paradoxal gere invariavelmente resultados fáceis e rápidos. Trata-se, na realidade, de um estratagema tortuosamente ambíguo do ponto de vista psicológico. O sujeito que leva o método a cabo deve genuinamente (pelo menos em alguma medida) *desejar* o resultado que o atemoriza (e.g., a caligrafia horrenda), mesmo que outra

parte da sua consciência saiba que tal intenção constitui um ardil empregado *contra* o fim visado por aquele desejo. O desafio mental posto ao paciente é análogo àquele enfrentado por pacientes de transtorno obsessivo-compulsivo ou distúrbio de ansiedade generalizada que são terapeuticamente encorajados a aceitar os pensamentos, sentimentos e imagens desagradáveis que pipocam em suas mentes, ao invés de lutar para afastá-los ou substituí-los. Por um lado, há um bem consolidado saber psicoterapêutico sobre o fato de que, tal como a tentativa de supressão de conteúdos mentais intensifica paradoxalmente sua frequência de aparecimento, a prática da aceitação e da auto-observação “passiva” leva gradualmente a uma redução tanto da frequência como da intensidade emocional daqueles conteúdos mentais assustadores e/ou dolorosos (HAYES, 2003, p. 19). Por outro lado, mesmo que sejam informados desse fato por seus psicoterapeutas, os pacientes terão tanto *mais* sucesso em alcançar uma redução na frequência e na intensidade de seus sintomas pela via da aceitação quanto *menos* a considerarem como um mero meio para sentirem-se melhor. Aceitar a irrupção de sintomas obsessivos e emoções ansiosas sem lutar para afastá-los do próprio espírito tende frequentemente a fazer com que os pacientes sintam-se melhor, mas, como este é um efeito colateral indireto que não pode, portanto, ser diretamente produzido (tal qual o sono, para citar o exemplo que já vimos), o paciente terá mais facilidade em produzi-lo caso não se concentre em fazê-lo. Por isso, a diretriz terapêutica é a de que o paciente deve concentrar-se em parar de lutar para expulsar pensamentos e sentimentos indesejáveis e, em vez disso, simplesmente observá-los como conteúdos afetivamente carregados passando pela mente. Assim como o insone sabe que não forçar conscientemente o sono é a maneira mais adequada de contribuir para sua irrupção como um efeito colateral (ELSTER, 1985, p. 45-46), o objetivo direto da prática de aceitação e auto-observação passiva do paciente com TOC ou TAG não pode ser, sob pena de o tiro sair pela culatra, livrar-se desses pensamentos e sentimentos ou fazer com eles sejam vividos como menos desagradáveis. Ao contrário, quanto menos ele busca tais objetivos e devota-se simplesmente a praticar a aceitação e a auto-observação (ou “desfusão”, na terminologia técnica do pujante programa de pesquisa da Terapia de Aceitação e Compromisso), mais ele aumenta a probabilidade de produzir tais resultados como benéficos efeitos colaterais (HARRIS, 2008, p. 39).

Caminhemos para outro exemplo característico de perturbação reflexiva na experiência da autonomia corporal: a *hipocondria*, oriunda precisamente do enfraquecimento ou da perda subjetiva de confiança nos processos autônomos de funcionamento do corpo e de seus órgãos (FUCHS, 2011, p. 244-245). As preocupações do hipocondríaco são desencadeadas pela descoberta de que as operações do seu próprio corpo não são infalíveis,

mas podem ser interrompidas ou prejudicadas sob uma série de formas. Tal descoberta pode advir de uma experiência direta ou vicária de exposição a patologias e/ou da aquisição de informação a respeito dos múltiplos modos pelos quais o corpo humano está sujeito a adoecer e morrer. Sensibilíssimo quanto à sua vulnerabilidade e finitude, bem como à incerteza em relação ao “como” e ao “quando” de sua morte, o hipocondríaco instaura um monitoramento reflexivo contínuo dos mais diversos aspectos do seu funcionamento corporal. Tal monitoramento é alimentado, ademais, por um repertório informacional menos afeito a probabilidades do que à impressionabilidade dramática, isto é, à crença de que quaisquer sintomas e dores aparentemente banais *podem* ser indicativos de uma condição gravíssima e letal (uma instância particular, aliás, de um normalíssimo viés cognitivo entre os seres humanos [KAHNEMAN, 2012, p. 165-174]). Os instrumentos médicos e farmacológicos surgem, então, como esperança de um adiamento contínuo do destino último do corpo humano, quase como uma negação fantasiosa, situada em algum setor cinzento de semiconsciência, de que o hipocondríaco é também um pedaço de carne pensante que eventualmente irá morrer.

A complexidade da relação entre disposições corporais e representações reflexivas vem a lume de modo particularmente dramático nos casos de significativa disjunção entre as propriedades objetivamente verificáveis de uma constituição corpórea, de um lado, e a representação que o próprio sujeito faz dessa constituição, de outro. Nos chamados *transtornos dismórficos corporais* (FUCHS, 2003a, p. 234-236), indivíduos manifestam a sensação tremendamente exagerada ou simplesmente ilusória de que algum aspecto de seu corpo – normalmente a face inteira, o nariz, a boca ou a pele –, não particularmente conspícuo ou estranho a um olhar externo, é defeituoso ou deformado. A sensação de estar expondo tão grotesca deformação para outras pessoas consome intensamente o indivíduo e captura, assim, o foco da sua atenção e das suas preocupações. A fluência de suas interações é sobremaneira prejudicada pela pungente sensação de que a dolorosa protuberância corporal está sendo continuamente observada e exposta ao asco ou ao ridículo. Alguns desses pacientes podem isolar-se de quase quaisquer contatos com outros indivíduos ou submeter-se a cirurgias plásticas em série. Por que em série? Bem, a dinâmica psicopatológica é similar àquela do indivíduo obsessivo que retorna para checar dez vezes se trancou realmente a porta do seu apartamento, desligou o fogão ou atropelou uma pessoa (RAPOPORT, 1990, p. 21-24). Após um breve período em que sua dúvida ansiosa é mitigada, ele pensa que pode ter sido desatento na checagem, vê sua ansiedade aumentar novamente e, com ela, a vontade de checar mais uma vez para adquirir (*sic*) certeza. De modo análogo, após uma cirurgia plástica, o sujeito

com transtorno dismórfico acaba eventualmente vendo surgir, de novo, a sensação de ser um monstro repulsivo - a despeito das insistentes negações de que isso seja verdade por parte de parentes, amigos e terapeutas⁶⁹.

Enquanto as preocupações com a saúde corporal avultam na hipocondria, o transtorno dismórfico corporal se configura como uma espécie de fobia de natureza estética: o terror a uma deformação imaginada, mas intensamente vivida como real pelo paciente. Naturalmente, esse último distúrbio depende de uma capacidade de auto-objetivação reflexiva que pressupõe a assunção imaginativa do olhar do outro sobre a própria imagem corporal. Embora o domínio cognitivo dessa capacidade e suas consequências emocionais sob a forma do sentimento de vergonha antecedam a adolescência, a evidência estatística aponta que é nessa fase do desenvolvimento que aquele transtorno costuma irromper (FUCHS, 2011, p. 246). É este, afinal, o período desenvolvimental em que o corpo passa por uma série de rápidas transformações em sua constituição exterior, interesses eróticos afloram com maior força (pelo menos no que toca à superfície da consciência, diria um freudiano) e, de modo entrelaçado, questões existenciais relativas à complicada, ameaçada e falível construção de uma identidade socialmente prestigiada assaltam intensamente o indivíduo.

Por fim, como veremos em maiores detalhes posteriormente, o caso mais radical de perturbação da experiência do corpo como instrumento pragmaticamente eficaz de trânsito pelo mundo encontra-se em formas de esquizofrenia que desembocam em um desligamento vivencial quase absoluto entre o indivíduo e o seu (*sic*) corpo. O que funcionava até então como meio de inserção e participação no mundo, garantindo ao sujeito que suas experiências fossem vividas como “suas”, passa a ser mais um objeto externo entre objetos externos. Ao mesmo tempo, no entanto, o ambiente material e social do indivíduo continua a requerer dele, mesmo que em grau mínimo, uma participação corporal em determinadas ações. Uma vez que estas não podem ser mais abandonadas a performances habituais e automáticas, o indivíduo esquizofrênico experimenta-se, por assim dizer, como um espírito que tenta continuamente animar uma carcaça. Como bem registra Fuchs (2002, p. 8), o dualismo cartesiano de mente e corpo, tão persistentemente atacado como irrealista pela teoria social praxiológica, acaba se revelando heurístico para descrever tais peculiares experiências de condução prática de um corpo que não é mais vivido como próprio. A perda de habilidades performáticas automáticas

⁶⁹Ver o comovente o documentário da BBC sobre o tema: <http://www.youtube.com/watch?v=pcPjB4DqBmo>

e inconscientes força o sujeito, que experimenta a si próprio como pura consciência, espírito desincorporado, a ensaiar e a ativar deliberadamente cada um dos movimentos corporais envolvidos na ação:

Se eu faço algo como ir pegar um copo d'água, tenho que passar por cada detalhe – encontrar a xícara, andar, ligar a torneira, desligar a torneira, beber (*apud* FUCHS, 2011, p. 247).

Descobri recentemente que estava pensando em mim fazendo coisas antes de fazê-las. Se vou me sentar, por exemplo, tenho que pensar em mim e quase me ver sentando antes de fazê-lo. É o mesmo com as outras coisas, como tomar banho, comer, até mesmo vestir-me – coisas que antes eu fazia sem nem me incomodar ou pensar minimamente a respeito...Estou sempre consciente do que estou fazendo (*apud* FUCHS, 2001, p. 325).

Dada a dependência que a sensação de vitalidade ou “contato vital” (MINKOWSKI, 1958; 1987) com o mundo circundante possui de um sentido de *encarnação* da própria subjetividade, da comunicação fluida e imediata entre mente e corpo, volição e performances corporais imediatamente à sua disposição, não surpreende que tantos pacientes de esquizofrenia passem a descrever-se como marionetes ou robôs, ou mesmo reportem experimentar uma “morte em vida”, uma vivência de si próprios como uma espécie de “cadáver com insônia” (na expressão contundente de Louis Sass [1992, p. 419]). O desligamento subjetivo quanto ao próprio corpo também prejudica aquela experiência de “imediatricidade mediada” (Plessner) outrora garantida pelos sentidos. Enquanto uma subjetividade encarnada toca a superfície da água, esquece-se da função mediadora do seu tato e experimenta a água como se ela fosse a própria superfície tátil, a subjetividade desengajada do próprio corpo fixa-se na percepção da percepção. Em vez de mediadora da imediatricidade, a mão aparece ao indivíduo como mais um objeto externo e adquire um grau singular de estranheza. Algo similar ocorre no contato com outras pessoas. Aqui, a subjetividade encarnada posta-se desde já como mente-no-mundo, registrando os eventos e entidades exteriores diretamente como partes de seu ambiente real e corpóreo, enquanto o esquizofrênico não consegue evitar uma espécie de fenomenologia *in actu*, a compulsão a perceber suas próprias atividades perceptivas como entidades exteriores, prejudicando, assim, suas funções psicológicas e práticas de mediação – “Eu me torno consciente do meu olho vendo um objeto” (*apud* FUCHS, 2010, p. 250). E, com efeito, assim como a experiência de cisão entre o corpo e a psique faz com que o “*self* desincorporado” (LAINING, 1974, p. 69), obrigado a carregar seu corpo e fazê-lo mover-se, mas sem deixar de percebê-lo como um objeto estranho, vivencie a si próprio como um mestre de marionete ou um controlador de um

robô, o prolongamento desse retorno reflexivo à percepção enfraquece o senso de pertencimento e acesso imediato ao mundo garantido pela percepção não reflexiva. Isto acaba levando a uma experiência, também comumente reportada por esquizofrênicos, do mundo social como um cenário artificial, teatralizado, com algo de irreal, como um filme que o esquizofrênico veria passar diante de si.

Tal como certas modalidades de transtorno obsessivo-compulsivo envolvem a contínua e interminável checagem ansiosa de estados de coisas, Fuchs nos apresenta algumas formas de esquizofrenia em que as reiteradas checagens reflexivas não se dirigem a eventos do mundo, mas à própria existência do “eu” do indivíduo. Um pavor existencial de desaparecer ou “perder a si próprio” é aplacado repetidas vezes por um exercício em que o sujeito retorna ao que acabou de pensar para examinar se o pensamento é mesmo seu, se há continuidade entre o que pensou e o que está pensando agora ou, mais amplamente, se ele ainda é ele mesmo. A estranheza de tal modo de autoexperiência dificilmente pode ser transmitida em palavras, e parece dar testemunho daquele abismo hermenêutico intransponível que mesmo um campeão da fenomenologia e da psicologia compreensiva como Karl Jaspers (1979b, p. 700-701) julgou existir no caso da esquizofrenia. A cada passo, o leitor tem de fazer um esforço para associar os processos cognitivos relatados às *sensações mentais* difusas, intensas e globais de perplexidade e temor a eles atadas. Dado que a singularidade das experiências esquizofrênicas joga sobre os seus sujeitos o desespero adicional de não poderem comunicarem-nas precisamente ou em termos que outros considerem inteligíveis, o mínimo que devemos a eles é um esforço empático e hermenêutico, ainda que vacilante ou até desesperado, para imaginar como é viver o que eles vivem:

Um paciente de trinta e dois anos relata que, quando tinha dezesseis, tinha se tornado crescentemente incerto sobre se suas coisas pessoais realmente pertenciam a ele ou tinham sido, de algum modo, trocadas por outros. Quando comprava livros, ele não estava certo quanto ao vendedor ter secretamente trocado aqueles que ele escolheu; assim, ele tinha que se livrar deles e sempre comprar novos. Quando deixava coisas em sua mesa na escola, ele depois começava a duvidar se elas ainda eram as mesmas e tinha que jogá-las fora. Cada vez mais ele perdia confiança no seu ambiente. Com vinte e um anos, durante seus estudos na universidade, ele não podia confiar mais nas próprias anotações. Finalmente, começou a duvidar se o trabalho em que estava ocupado tinha sido feito pelos seus braços ou pelos de outra pessoa. Ele tinha de observar cuidadosamente seus braços das mãos até o corpo para ter certeza de que eram os seus próprios, e olhava repetidas vezes para trás de si para ver se não havia outra pessoa que os tinha movido. Agora ele não podia mais confiar nas próprias mãos, e estava em dúvida a respeito das ações mais simples. Ele demorava um tempo infindo para se vestir, dado que tinha de tocar as roupas várias vezes e repetir conscientemente seus movimentos, de novo e de novo, para garantir que elas eram suas. (...) Cada movimento era como um problema aritmético que tinha de ser ponderado com extrema concentração. Assim, ele emperrava nas

performances cotidianas e se sentia mais e mais desesperado⁷⁰(FUCHS, 2010, p. 249).

A singularidade das experiências esquizoides ou esquizofrênicas será perscrutada de modo muito mais detalhado nos capítulos seguintes. No presente contexto, o objetivo foi propiciar os primeiros exemplos de como a teoria praxiológica da ação humana oferece valiosos insumos heurísticos para a compreensão de diversas psicopatologias – e vice-versa.

⁷⁰Outra experiência crescentemente ansiosa de progressivo autodistanciamento subjetivo é reportada por Louis Sass (1992: 236). Nesse caso, o indivíduo foi lançado em uma espiral de autorreflexão que envolvia, nas suas palavras, “duvidar, e duvidar das dúvidas, e duvidar do duvidar das dúvidas”. Um pouco depois, sobreveio no sujeito uma irritação diante do hiato que ele observava entre suas intenções e seus comportamentos – por exemplo, diante do fato de que as frases que ele pronunciava não eram exatamente aquelas que ele havia desejado pronunciar. O estado de desconexão entre sua vida subjetiva e os movimentos do seu corpo começou a parecer cada vez maior, conforme ele sentia que os últimos adquiriam autonomia em relação à primeira. Essa autonomização do seu corpo diante das suas intenções o deixou mais e mais temeroso quanto à possibilidade de cometer um crime ou provocar um desastre. A escalada de pânico quanto à experiência de perda de controle culminou em uma paralise catatônica que inibia todos os seus movimentos.

6 POR UMA SENSIBILIDADE PSICOPATOLÓGICA NA TEORIA SOCIAL

6.1 Sensibilidade histórica e sensibilidade antropológica como componentes da imaginação sociológica

C. Wright Mills afirmou que o traço fulcral da “imaginação sociológica” (1975, p. 13-14) consiste na capacidade de entender as complexas articulações entre *biografia* e *história* ou, em outras palavras, os vínculos entre tribulações individuais e vivências interiores, de um lado, e os processos macro-históricos de reprodução e transformação das estruturas sociais e sistemas culturais mais amplos nos quais quaisquer agentes estão imersos, de outro. Na menos volumosa e vendida das suas introduções à sociologia, Anthony Giddens (1984, cap.1) deu seu aval à concepção esposada por Mills quanto às tarefas da imaginação sociológica e foi além, ao afirmar que ela deve inescapavelmente fazer uso de duas formas de sensibilidade: *histórica* e *antropológica*. O primeiro tipo de sensibilidade aponta, como é óbvio, para a capacidade de se localizar quaisquer fenômenos sociais (inclusive aqueles que se realizam na e através da psique de indivíduos particulares [ELIAS, 1994a; 1994b; LAHIRE, 2008]) na sua devida perspectiva histórica, tanto mais necessária diante de estados de coisas contemporâneos, os quais podem, em virtude de sua familiaridade mesma, se impor à nossa percepção como naturais e evidentes, em vez de temporalmente circunscritos e contingentes. A importância heurística de tal historicização intelectual do presente deriva, em primeiro lugar, do fato de que as propriedades mais singulares de quaisquer modalidades de ação e experiência típicas de sociedades atuais podem ser mais precisamente compreendidas por meio do conhecimento contrastivo de suas diferenças em relação a padrões de conduta vigentes em cenários do passado, diferenças que passam ao largo da percepção do ator leigo imerso no fluxo da contemporaneidade.

As implicações desse tipo de conhecimento histórico “autorreferencial” (BAERT, 1998, cap.5) podem ser exemplificadas com o tema mesmo da doença mental. Em primeiro lugar, no que toca às formas de categorização e representação dos distúrbios mentais, temos o *insight* de que comportamentos e experiências interpretados como bizarros e patológicos em um dado contexto histórico são tidos como normais e justificáveis em outros. Por exemplo, em qualquer das sociedades ocidentais contemporâneas, um sujeito que fosse encontrado no meio da rua flagelando-se com um chicote, além de gritando aos quatro ventos que sua ação

consiste em uma expiação pela promiscuidade pecaminosa que fez com que Deus enviasse a praga da AIDS para punir a humanidade, seria rapidamente classificado como doente mental. Entretanto, no longínquo século XIV, quando a peste bubônica devastava a população da mesma Europa, tais manifestações de autoflagelo dirigidas a aplacar a ira de Deus, à qual o envio do que chamavam de “Morte Negra” era atribuído, eram não apenas frequentes, mas também objeto de fascínio e reverência social (REZNEK, 1991, p. 23).

A variabilidade histórica não se manifestaria, no entanto, apenas na esfera dos modos de *representação* da loucura, mas na própria *realidade comportamental e experiencial* que designamos, correta ou incorretamente, como psicopatológica. Embora existam obviamente semelhanças formais não desprezíveis entre os traços cognitivos, emocionais e práticos de certos sintomas psicopatológicos ao longo das épocas (alucinações, sentimentos de medo ou tristeza exacerbada e pensamentos obsessivos, por exemplo), o conteúdo fenomenológico dos mesmos apresenta uma notável diversidade histórica (SHORTER, 1992). Com o processo de secularização, por exemplo, os delírios místicos que envolviam a identificação com Jesus ou com a Virgem Maria passam a conviver com - ou a dar lugar a - delírios cientificizados que incluem descargas elétricas invisíveis ou instrumentos tecnológicos de leitura e escuta de pensamentos que são controlados à distância por alienígenas. De modo similar, os pensamentos obsessivos que outrora consistiam em tentações contínuas do demônio ou de seus acólitos passam a dizer respeito também aos perigos de contaminação por bactérias e vírus invisíveis.

Em ambos esses casos, lidamos com doenças mentais definidas *in abstracto* (a saber, esquizofrenia e transtorno obsessivo-compulsivo), sublinhando a especificidade histórico-cultural da sua sintomatologia⁷¹. No entanto, há também uma pletera de estudos que se dirigem não às manifestações sintomáticas histórica e culturalmente particulares de distúrbios mentais tomadas como de alcance transcultural e trans-histórico, mas destacam, sim, o caráter sócio-historicamente circunscrito de certos tipos de doença psíquica. Este seria o caso, por exemplo, da histeria no contexto de práticas sexuais repressivas das sociedades ocidentais no final do século XIX ou da anorexia nervosa em uma contemporaneidade caracterizada pela combinação explosiva entre disponibilidade abundante de comida, valorização estético-

⁷¹Com efeito, alguns especialistas na interface entre antropologia cultural e psiquiatria elencam cinco tipos gerais de psicopatologia com discernível alcance transcultural: depressão clínica (ou “*major depression*”), transtorno bipolar, esquizofrenia, psicoses reativas breves e um espectro de transtornos de ansiedade que incluem, por exemplo, síndrome do pânico, fobias e distúrbio obsessivo-compulsivo (GRAHAM, 2010, p. 37).

cultural da magreza e concessão de primazia à aparência exterior em relação ao caráter interno (BORDO, 2003, p. 165-184; HORWITZ, 1999, p. 64).⁷²

A defesa de uma sociologia dotada de sensibilidade antropológica implica, por sua vez, atenção à desconcertante multiplicidade de condutas e representações socioculturais vigentes dentre os povos humanos. Assim como ocorre no caso da sensibilidade histórica, o que está em jogo aqui é a necessidade de esforços intelectuais de desnaturalização da percepção de instituições, valores e padrões de comportamento com os quais o sociólogo se depara em sua própria “situação existencial” (MANNHEIM, 2013, p. 110), os quais ele está propenso a tomar por demasiadamente familiares para se apresentarem como problemáticos e dignos de inquérito. Tais instituições, valores e padrões podem ser mais facilmente interrogados quando o cientista social torna-se capaz de situar-se em múltiplos universos de significação e ter em mente possibilidades diversas de conduta e experiência humana. Os trabalhos de Louis Dumont, na antropologia, e de Pierre Bourdieu, na sociologia, consistem apenas em dois exemplares brilhantes da proficuidade sociocientífica desse vai e vem intelectual em que, para falar como Kögler (1992, p. VII), a análise de “contextos simbólicos

⁷²Além do procedimento metodológico de comparação contrastante ou “individualizante” (TILLY [1984, p. 87]), mas de modo frequentemente articulado a ele, a sensibilidade histórica infusa na imaginação sociológica também convida a uma percepção de fenômenos hodiernos como cristalizações contingentes de processos sócio-históricos de longo prazo - a modalidade de pesquisa popularmente batizada por Foucault como “história do presente”. Se a comparação contrastante entre diferentes modos sócio-históricos de conduta, experiência e representação leva a um questionamento da percepção espontânea dos arranjos sociais atuais como *naturais* e *evidentes*, a “história do presente” associa-se a uma reconstrução das cadeias particulares de eventos que desembocaram, contingentemente e não segundo uma lógica pré-determinada de evolução, numa dada configuração sociocultural, dando ensejo assim a uma problematização de quaisquer percepções quanto à suposta *inevitabilidade* dessa última. Ao acentuar a qualidade contingente de tais processos, contra quaisquer concepções teleológicas ou necessitaristas do devir histórico das sociedades humanas, obtém-se um efeito similar de desnaturalização ao trazer-se à tona o *insight* de que as coisas *poderiam ter sido* diferentes. Por exemplo, é através desse procedimento de diligente reconstrução histórica que Nikolas Rose (2003), discípulo inventivo de Michel Foucault e patrono da escola anglo-australiana de estudos sobre a governamentalidade, nos convida a problematizar o alastramento, consolidação e rotinização de uma compreensão de desordens de pensamento, humor e conduta como resultantes de desequilíbrios neuroquímicos que reclamariam, por isso mesmo, um tratamento medicamentoso destinado a corrigir tais descompensações na química cerebral. Vimos antes que a problematização sociológica de tais modos de representação de estados de espírito pode advir de um olhar histórico e antropológico dirigido a formas distintas de categorização de tais experiências, mesmo que estas sejam (ou pareçam) dotadas de uma universalidade difusa: tristeza e letargia, ansiedade e pânico, distração e impulsividade, ilusões e alucinações etc. O que Rose e outros nos ensinam é que aquela problematização também pode resultar do acompanhamento dos processos contingentes que desembocaram na emergência de “sociedades psicofarmacológicas” (2003, p. 46), nas quais a transformação de pensamentos, emoções e comportamentos passa a estar rotineiramente ancorada no recurso a intervenções medicamentosas sobre o cérebro e sua fisiologia. Dentre esses processos, destacam-se fenômenos como as estratégias mobilizadas por companhias farmacêuticas no desenvolvimento, teste, licenciamento e publicidade de novas drogas, a influência da ação de tais companhias na própria configuração do saber e da prática psiquiátricas, bem como a popularização, através de agências como os meios de comunicação de massa, de uma concepção historicamente nova, neurobiológica, do “cuidado de si” (Foucault).

e práticos distantes” pavimentam o caminho para o “autoquestionamento crítico” e, daí, para a “auto-objetivação reflexiva”.

No plano do estudo sociocientífico das anormalidades de pensamento, sentimento e conduta, por exemplo, o trabalho de Ruth Benedict (2010) *Anthropology and the abnormal*, publicado em 1939, foi pioneiro ao denunciar o etnocentrismo míope de boa parte da psiquiatria ocidental, mostrando a enorme variação nas definições de “normal” e “anormal” através de diferentes constelações culturais e destacando como certas formas de cognição, emoção e ação então classificadas como patológicas no Ocidente eram amplamente aceitas como normais em outros contextos sociais: o transe nas sociedades xamanísticas, a megalomania dentre os *kwakiutl* (imersos nas lutas de prestígio que se expressam pelo *potlatch*), a paranoia em culturas melanésias dominadas por crenças mágicas segundo as quais a qualquer momento pode-se temer ataques invisíveis de feiticeiros, dentre outros. Se a sensibilidade histórica propõe à crítica do cronocentrismo – ilustrado, digamos, pela patologização da homossexualidade no *establishment* psiquiátrico até pouco tempo atrás –, a sensibilidade etnológica ajudaria a corrigir a miopia sociológica derivada do *etnocentrismo* infuso em certas categorizações psiquiátricas.

Em suma, uma vez que os contextos sócio-históricos e culturais em que se formam as subjetividades humanas são manifestamente variáveis, mobilizar a “imaginação sociológica” para debruçar-se sobre as aflições e distúrbios da vida psíquica envolve sublinhar a *diversidade* histórico-antropológica dos fatores envolvidos na experiência social e individual da doença mental: como ela é subjetivamente vivenciada pelo doente (e.g., natureza dos temores, conteúdo das alucinações), como se exterioriza em comportamentos (e.g., transe, autoflagelo), como é simbolicamente representada pelo grupo em que o afligido se encontra (e.g., possessão por espíritos demoníacos, expressão de conflitos psíquicos inconscientes, disfunção dos sistemas neurotransmissores do cérebro) e que tipo de respostas sociais ela gera (e.g., encarceramento juntamente com criminosos e outros párias da sociedade, tratamento psicofarmacológico acompanhado por consultas periódicas com um psiquiatra), sem se deixar de ter em mente as complexas interações causais entre esses fatores.

Além dos esforços de desnaturalização e problematização do familiar, a referência às sensibilidades histórica e antropológica também traz à baila a relevância de toda a discussão metodológica acerca dos desafios da *interpretação* nas ciências humanas para o âmbito específico do estudo dos estados subjetivos e manifestações comportamentais dos doentes mentais. Pelo menos no que toca a alguns casos, o pesquisador da loucura enfrenta um desafio hermenêutico análogo àquele com que se deparam historiadores e antropólogos no trato com

visões de mundo estranhas e aparentemente ininteligíveis, qual seja, o de ultrapassar a opacidade de suas ações e manifestações simbólicas de modo a resgatar seus significados, seja através de estratégias empáticas como a “reprodução psíquica” (Dilthey) ou a “transferência intencional sobre o outro” (Husserl), seja através de uma “fusão de horizontes” (Gadamer) calcada na linguagem como condição de possibilidade da intersubjetividade. Em compasso com toda a conversa sobre sensibilidade, poder-se-ia falar, nesse sentido, de uma *sensibilidade psicopatológica*.

6.2 Geral e particular, normal e patológico

A relação de fertilização recíproca entre reflexão teórica e pesquisa empírica que é comumente apregoada nas mais diversas paragens sociológicas (por exemplo, BOURDIEU e WACQUANT, 1992, p. 162) pode ser lida, *inter alia*, como uma tentativa de explorar fecundamente a tensão dialética entre *generalidade* e *particularidade* no discurso sociológico. A descrição e a explicação de fenômenos empíricos em contextos sócio-históricos particulares não podem, por um lado, escapar ao recurso explícito ou implícito a certos conceitos e proposições gerais, nos quais estão imiscuídos alguns inevitáveis pressupostos antropológico-filosóficos acerca da condição humana em sociedade⁷³. Ao mesmo tempo, quaisquer discursos sobre o animal social humano que almeje a responsáveis pretensões de universalidade é obrigado a temperar tais pretensões pelo recurso a uma sensibilidade atenta à multiplicidade de formas registradas de ação e experiência exibidas por esse notável bípede implume. Como acontece em tantos outros domínios da ciência social, o caminho heurísticamente mais profícuo para lidar com a relação tensa entre a generalidade do humano e a particularidade dos humanos parece ser a tentativa de pensá-las simultaneamente, em vez de absolutizar um dos pólos às custas do outro.

Ao afirmar que as propensões generalizantes do discurso teórico sobre a agência humana e a vida social têm de ser disciplinadas pela atenção à exuberante diversidade de

⁷³ A “contaminação teórica” dos dados observacionais manejados por etnógrafos ou historiadores não significa necessariamente adesão às perspectivas do teórico social A ou B, mas pode permanecer no âmbito de ideias sobre “o que significa ser um agente humano” (TAYLOR, 1997, p. 10) que estão inteiramente situadas no terreno ideacional do chamado saber de senso comum (ver GUSMÃO, 2012).

modos humanos de ser-no-mundo, já sublinhamos a relevância das análises de contextos sociais particulares legadas pela história e pela antropologia para o cumprimento de tal tarefa. Há, no entanto, outro domínio fenomênico a partir do qual caracterizações teóricas da conduta socialmente situada podem ser qualificadas ou relativizadas na sua aplicabilidade, qual seja, o dos estados de espírito, formas de comportamento ou modalidades de experiência cuja singularidade termina por ser socialmente classificada como psicopatológica.

A sociologia permanece, é claro, eivada de controvérsias no que toca à conceituação, descrição e explicação das doenças mentais, controvérsias que se estendem à possibilidade mesma de um uso intelectual e/ou moralmente legítimo da expressão de origem médica – com ou sem aspas. A maior parte dos cientistas sociais tende a esposar simpatia pela tese social-construtivista de que os rótulos psiquiátricos são, antes de tudo, ferramentas socioculturais através das quais as sociedades em geral, e certas instituições de “saber-poder” (Foucault) em particular, lidam com modalidades socialmente desaprovadas de comportamento anômalo ou desviante. Enquanto um crítico feroz da psiquiatria como Thomas Szasz (1961) busca combinar essa visão de matiz sociológico a um argumento médico segundo a qual a noção de “doença mental” não possui qualquer sentido cientificamente defensável, outras abordagens sociológicas podem acalentar simplesmente uma espécie de agnosticismo metodológico quanto ao *status* ontológico último das categorias psiquiátricas, cingindo-se à análise empírica dos modos pelos quais elas são socialmente mobilizadas em ações e interações humanas (por exemplo, BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 153-154; BERGER, 2003, p. 36).

Seja como for, a tentação genérica e permanente em acolher o teorema da construção social de absolutamente tudo, articulada às influências mais específicas da teoria do desvio social e da rotulação (*labeling*) na sociologia (BECKER, 1963; SCHEFF, 1966) ou do relativismo psiquiátrico encorajado pela escola de “Cultura e Personalidade” na antropologia (BENEDICT, 1939), responde pelo fato de que a teorização sociológica acerca das doenças mentais constitui muito mais uma análise do discurso (etno)psiquiátrico⁷⁴ e de seus efeitos sociais e institucionais do que propriamente uma discussão acerca das condições sociais em que emergem, se desenvolvem e se transformam as próprias “psicopatologias” (LAHIRE, 2008, p. 373). Dentre os especialistas científico-sociais em doenças mentais que tendem a

⁷⁴ Por discurso etnopsiquiátrico (DEVEREUX, 1980) entende-se, é claro, os saberes e categorias através dos quais os membros de diferentes sociedades ou períodos históricos conceituam e interpretam “desordens” de comportamento, pensamento, emoção etc., bem como estabelecem diretrizes morais e práticas a respeito de como devem ser tratados (*lato sensu*) os indivíduos classificados como sofrendo de distúrbio.

aceitar a validade das categorizações e diagnósticos psiquiátricos, a maior parte trabalha não na esfera da reflexão teórica, mas com pesquisas empíricas que versam predominantemente acerca da descrição e explicação das taxas diferenciais de incidência de psicopatologias exibidas por distintos estratos sociais de raça, classe, gênero, idade e assim por diante⁷⁵.

⁷⁵Tal como acontece no plano mais geral da teoria sociológica (ARCHER, 1988), os estudos sociocientíficos das doenças mentais também estão impregnados de inflexões mais *materialistas* ou mais *idealistas*, conforme seus expoentes se concentram predominantemente sobre o papel de fatores estruturais, institucionais ou culturais no surgimento, na experiência e nas respostas sociais às formas de conduta “psicopatológicas”. Por exemplo, uma escola bem consolidada de sociopsicopatologia nos Estados Unidos (ANESHENSEL e PHELAN, 1999) se destaca pela orientação *estrutural*, isto é, pelo foco “epidemiológico” sobre a distribuição estatística desigual das doenças mentais ao longo de sistemas de posições sociais diferenciadas - de classe, raça, etnicidade, gênero, idade etc.-, posições associadas à posse de distintos montantes de recursos materiais e sociossimbólicos e, portanto, de poder e *status*. Não se restringindo à constatação estatística, boa parte dos pesquisadores que trabalham nessa tradição busca explicar sociologicamente tais correlações pelo estudo de como as condições existenciais resultantes da posição ocupada em um sistema de estratificação social implicam maior ou menor exposição a fatores estressores ou pressões sociopsicológicas capazes de provocar ou precipitar o surgimento da doença mental. Passando do plano das causas ao âmbito das reações sociais e do impacto da doença mental sobre o indivíduo, sua família e a sociedade como um todo, tais investigações estruturais buscam mostrar ainda como indivíduos de estratos sociais diversos, mas afligidos essencialmente pelo mesmo transtorno segundo a taxonomia psiquiátrica vigente, terminam por percorrer caminhos muito diferentes em resposta a suas condições experienciais socialmente moldadas (ANESHENSEL, 1999). Diferentemente do que acontece em diversas outras perspectivas sociológicas (e.g., a análise da loucura a partir da teoria do desvio e da rotulação [*labeling*]), o foco exclusivo sobre causas e consequências sociais da psicopatologia toma por válidos os critérios estabelecidos pela psiquiatria para sua identificação e, portanto, seu próprio estatuto *qua* doença. Se caminharmos do plano *estrutural* ao *institucional*, ou do macro ao meso, observaremos uma tradição de pesquisa histórica e sociológica voltada ao estudo das organizações, aparatos e medidas jurídicas e políticas por meio das quais as sociedades, em diferentes momentos de sua história, lidaram com aqueles que percebiam como “loucos”. Um desdobramento mais microssociológico dessas análises da loucura, ainda no campo de uma sociologia histórica das instituições, consiste nas investigações etnográficas da dinâmica social interna ao hospital psiquiátrico e da natureza das interações entre seus agentes: administradores, médicos, enfermeiros, pessoal de serviço e, é claro, internos. Embora com uma pontinha de tristeza pelo modo como tais enquadramentos abstratos sacrificam os luxuriantes conteúdos particulares desses livros, poder-se-ia citar os famosíssimos *História da loucura* (1978), de Michel Foucault, e *Manicômios, prisões e conventos* (1996), de Erving Goffman, como exemplares respectivos dos gêneros de análise supracitados. A aproximação a esta vertente mais institucionalista de estudo da doença mental como “coisa social” (para falar como Durkheim) já aponta para um vínculo inextricável entre esta e um estilo mais *culturalista* de exame do fenômeno, uma vez que o funcionamento de aparatos sociais e institucionais de “administração” da loucura é, naturalmente, inseparável das concepções, crenças, representações e discursos por meio dos quais a insanidade é esquadrihada em contextos históricos e culturais particulares. Nessa interface entre institucionalismo e culturalismo no tratamento (*sic*) sociológico da psicopatologia, nos encontramos frente aos estudiosos mais céticos quanto à validade das categorias psiquiátricas, os quais sustentam que o conceito de “doença mental” não é *nada* além de uma ferramenta de classificação, controle e repressão de comportamentos socialmente desviantes ou culturalmente desaprovados (SZASZ, 1961; SCHEFF, 1966). Por fim, sem partilhar do ceticismo antipsiquiátrico de construtivistas sociais radicais no estudo da loucura, há uma tradição mais exclusivamente culturalista de inquéritos sociocientíficos preocupada em observar como os símbolos, imagens e valores predominantes em dados contextos histórico-culturais contribuem para produzir tipos culturalmente circunscritos de doença mental ou, ao menos, para moldar os conteúdos específicos de suas sintomatologias. O fato de que contextos societários não modernos não apresentem qualquer fenômeno substancialmente parecido com a anorexia nervosa, por exemplo, indica a inevitabilidade do recurso à singularidade das circunstâncias sócio-históricas da modernidade tardia em quaisquer esforços para avançar na etiologia dessa condição psíquica – circunstâncias tais como, para citar apenas uma, a pressão cultural à reconstrução reflexiva da configuração estética do próprio corpo, especialmente opressiva sobre as mulheres (BORDO, 2003, p. 165-

O presente estudo busca trilhar uma via média para além das unilateralidades de quaisquer dos polos do debate sobre a validade das categorias psiquiátricas. De um lado, ele sustenta que as formas singularíssimas de experiência e comportamento socialmente classificadas como sintomas de “doenças mentais” são reais e requerem descrição e explicação, independentemente de como sejam rotuladas. Por outro lado, na medida em que a autointerpretação do indivíduo afligido, bem como as respostas sociais à sua condição, condicionam causalmente suas manifestações sintomáticas e o curso de suas experiências, o efeito *performativo* de saberes (etno)psiquiátricos não pode ser ignorado nem mesmo em uma investigação que se pretenda centrada apenas sobre as próprias psicopatologias.

Nesse sentido, o esforço descritivo e explanatório aventado aqui se exime de mergulhar nos difíceis debates inseparavelmente epistemológicos, científicos, ético-filosóficos e políticos acerca dos modos legítimos de designação e identificação da “normalidade” e da “patologia” no que toca a operações neurofisiológicas, a comportamentos e a seus correlatos psíquicos nos processos subjetivos da memória, imaginação, percepção, sensação, emoção etc. É suficiente reconhecer que, grosso modo, critérios de atribuição de patologia envolvem não apenas o diagnóstico de um significativo “desvio estatístico” em relação ao que se conhece como “norma” da mecânica cerebral e do funcionamento mental, mas também a asseveração de que tal desvio é, de algum modo, prejudicial, de um ponto de vista cognitivo, emocional e prático, ao indivíduo que o manifesta e/ou àqueles do contexto social em que ele está imerso. Ter em mente a vergonhosa criminalização da homossexualidade na Inglaterra vitoriana ou a internação de dissidentes políticos em hospícios na antiga União Soviética deve ser suficiente para que se exclame: “prejudicial a quem?” A pergunta é importante, assim como o registro histórico e a denúncia moral dos horrores cometidos em nome da instituição psiquiátrica. Mas também é fundamental não

184; HORWITZ, 1999, p. 64; GIDDENS, 2002, p. 99-103). Por outro lado, embora possamos justificadamente asseverar a existência de algo como delírios psicóticos e neuroses obsessivas nos mais diversos cenários sócio-históricos e culturais, uma “fenomenologia comparativa” desses tipos de experiência revelaria o quão o seu estofo conteudístico se nutre de imagens e representações que o indivíduo incorpora de seu contexto coletivo. Assim, por exemplo, não se pode escapar a fenômenos macro-históricos trazidos pela sociedade moderna, como a cientificização de nossas visões de mundo ou a transformação radical de nosso ambiente tecnológico, quando se trata de lidar com as diferenças sintomáticas entre, digamos, psicoses ou obsessões antigas e modernas. Embora obsessões com tentações pecaminosas ou delírios de identificação religiosa não tenham desaparecido desde a Idade Média para cá, é bastante óbvio, por outro lado, que os habitantes do mundo medieval não tinham como ficar obcecados com germes invisíveis (ainda que pudessem muito bem sofrer e se apavorar com suas consequências) ou mergulhar em fantasias paranoicas quanto ao monitoramento eletrônico dos seus pensamentos por uma agência governamental.

romantizar a condição do louco a ponto de se pensar absurdamente que a psiquiatria constitui simplesmente uma oferta sem demanda – a demanda existiu e existe sob a forma dos extraordinários sofrimentos, privações e provações vivenciados pelos indivíduos afligidos por certos transtornos graves (sublinhe-se vigorosamente o substantivo e o adjetivo). A mesma sensibilidade compassiva que estimula a denúncia moral dos tratamentos desumanos ou das patologizações injustificadas deve também justificar, portanto, a impossibilidade de se permanecer indiferente ao calvário de certas condições psíquicas e a urgência correlata da realização de esforços terapêuticos de alguma natureza (MERQUIOR, 1985, p. 30; GRAHAM, 2010, p. 20)⁷⁶.

6.3 Variedades da heurística do patológico

Uma torrente de livros recentes de popularização da pesquisa neurocientífica (DAMÁSIO, 1996; SACKS, 1995, 1997), ou mesmo de teorizações científico-sociais desenvolvidas na interface com os achados “duros” da ciência do funcionamento cerebral (QUINN, 2006), ilustra exemplarmente o procedimento analítico de uma sensibilidade psicopatológica ou “epistemologia insana”. Como mostram tais livros, um dos principais propulsores da investigação neurocientífica de conexões causais específicas entre entidades e processos do cérebro, de um lado, e propensões e (in)capacidades da mente, de outro, tem sido oferecido pelo laboratório da contingência. A crer pelo menos em autores como Oliver Sacks e Antonio Damásio, descobertas importantíssimas a respeito do substrato neurológico

⁷⁶ A identificação entre antipsiquiatria e posições políticas de esquerda é demasiado apressada. O pensador socialista Peter Sedgwick, em seu notável livro *Psychopolitics*, retratou como a crítica às instituições psiquiátricas oriundas da pena de Foucault, Laing ou Sass se harmonizava com o dismantelo gradual das redes de proteção social oferecidas pelo estado no domínio da saúde de modo mais geral. Sendo inegavelmente emancipadora para muitos, a “desinstitucionalização” também significou abandono estatal crescente de indivíduos necessitados de apoio aos seus próprios recursos. As críticas que Sedgwick dirigiu aos gurus da antipsiquiatria não devem ser tidas como uma resposta marxista ortodoxa (tanto é que um crítico do marxismo como Merquior considerou o livro esplêndido [*op.cit.*: 27]), mas é útil pensar no confronto entre ele, de um lado, e Foucault e Laing, de outro, como uma instância específica de conflito entre “crítica social” e “crítica artística” (nos termos de Boltanski e Chiapello[2009]). A convergência notada por Sedgwick é algo similar ao processo sócio-histórico, descrito por Boltanski e Chiapello, em que os ataques ao sistema capitalista como um regime que sufocava a singularidade, a liberdade e a criatividade individuais (“crítica artística”) terminou por alimentar uma reestruturação do capitalismo ao longo de linhas neoliberais, enfraquecendo assim as demandas da “crítica social” pela manutenção de mecanismos estatais de proteção social.

das experiências subjetivas que colorem a vida dos comuns entre os mortais são obtidas *a contrario*, pelo estudo das impressionantes transformações “espirituais” por que passam indivíduos vitimados por sérios defeitos e lesões cerebrais – tais como um homem com prosopagnosia que tenta colocar o que percebe como um chapéu sem perceber que se trata da cabeça de sua esposa (SACKS, 1997), um outro que não pode formar novas memórias após ter pedaços de seus lobos temporais mediais consumidos por um vírus (FOER, 2011, p. 77-80) ou ainda pessoas que, depois de terem seus hemisférios cerebrais separados cirurgicamente, desenvolveram a chamada *síndrome da mão alienígena*, na qual uma de suas mãos adquire uma bizarra autonomia em relação a sua volição consciente (por exemplo, desabotoando um botão que a outra mão havia acabado de abotoar [LICKERMAN, 2012, p. 184]).

A referência àquelas pesquisas neurocientíficas nos serve, nesse estudo, menos como uma fonte de achados substantivos, não importa o quão intrinsecamente interessantes, do que como um espaço de úteis ensinamentos procedurais a respeito da relevância de circunstâncias excepcionais ou situações-limite para esforços de iluminação de propriedades mais ou menos universais da ação e da experiência humana. É no cenário da história da psicanálise do século XX, no entanto, que encontramos um exemplo de heurística da insanidade mais próximo das ciências humanas. Se retornarmos aos escritos de Freud, veremos que a ideia de que manifestações patológicas oferecem a chave explanatória e interpretativa para a elucidação do que significa ser humano constitui a corporificação analítica, por assim dizer, do próprio percurso intelectual trilhado por ele: do patológico ao normal, e ainda, posteriormente, do indivíduo à sociedade, à cultura e à humanidade (com resultados mais ousadamente especulativos nesses últimos esforços).

Tal como acontece no que toca às informações neurocientíficas aludidas acima, a psicanálise de Freud é mobilizada neste estudo menos como referência na caracterização substantiva da psicologia humana e mais como uma ilustração do procedimento formal do mergulho no domínio da “patologia” como fonte privilegiada para a compreensão do humano, demasiado humano. Na medida em que o trabalho se volta sobretudo para a descrição fenomenológica e existencial da experiência vivida de indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos, tomada contra o pano de fundo de certas caracterizações da ação humana hegemônicas na teoria sociológica, pouca atenção é dedicada aqui à tentativa de explicar psicanaliticamente aquelas vivências interiores em termos de fatores e processos inconscientes. Vale dizer, no entanto, que uma postura infensa ou agnóstica quanto às teses explanatórias oferecidas pela metapsicologia freudiana não implica a rejeição das descrições

vívidas e literariamente admiráveis das aflições de seus pacientes, perfeitamente assimiláveis no seio de uma orientação distinta de explicação e/ou interpretação da psicopatologia.

Freud subscreveria, com prazer, a afirmação nietzschiana de que “o valor de todos os estados mórbidos” consiste no fato de que “eles nos mostram sob uma lente de aumento certos estados que são normais – mas não facilmente visíveis quando normais”⁷⁷ (*apud* CANGUILHEM, 2009, p. 15). Como é sabido, Freud (1976, p. 33-54) argumentou que a configuração psíquica de qualquer indivíduo é estruturada em termos da relação conflitual e agonística, porém marcada por “formações de compromisso”, entre as instâncias subjetivas que designou por id (“isso”), ego (“eu”) e “superego” (“supereu”). O caráter internamente dividido da subjetividade, tal como retratada na psicologia profunda de Freud, deriva sobretudo do confronto entre os impulsos afetivos e agressivos alojados no id e os instrumentos de defesa e censura interiorizados no superego a partir da socialização primária, cujo momento decisivo é a situação edípica vivida no espaço familiar. O “pobre ego” (Freud), instância psíquica que contém a consciência, a autopercepção e o sistema de enfrentamento prático das demandas do “princípio de realidade” (FREUD, 1972a, p. 357) derivado de nossa imersão no mundo, encontraria-se esmagado entre as pulsões reprimidas inconscientes que não cansam de pressionar por sua realização e as barreiras erigidas por um superego que não também causa de bloquear a entrada daquelas no domínio da consciência.

Esta caracterização topológica e dinâmica da psique ancora um entendimento das psicopatologias que avança, simultaneamente, como uma explicação causal baseada em economia energética e uma hermenêutica de profundidade baseada em agências intencionais intrapsíquicas. Os casos de histeria, neurose obsessiva e psicose descritos por Freud são sempre remetidos a uma cooperação agonística, ou formação de compromisso, na qual desejos reprimidos são satisfeitos de modo hermenêuticamente disfarçado, de modo tal que o “significado manifesto” que aparece à consciência como estranho e sem sentido esconda desta a realização do desejo como seu “significado latente” (FREUD, 1972a, p. 191). Para os propósitos deste trabalho, o que importa sublinhar é que o médico vienense mobiliza esta mesma pintura da subjetividade humana na explicação de atos sublimes e medíocres, normais e patológicos, apontando ainda para a continuidade entre os mesmos, para o fato de que vemos em jogo distintas versões de um mesmo drama interno.

⁷⁷ Este é um dos sentidos, aliás, em que se pode interpretar o comentário de Adorno (2005, p. 49) segundo o qual, “na psicanálise, nada é verdadeiro a não ser seus exageros”.

É nesse sentido que ele pôde falar, por exemplo, em uma *Psicopatologia da vida cotidiana* (1972b) na qual lapsos de linguagem corriqueiros e aparentemente inocentes aparecem como outras tantas manifestações semioticamente distorcidas daqueles “acordos” entre desejos e proibições, ou ainda que ele tenha podido caracterizar os sonhos como nossas psicoses “normais”, com “todos os absurdos, delírios e ilusões de uma psicose” (FREUD, 1975, p. 199). Longe de apresentar os indivíduos “normais” como representantes de um arranjo convivencial harmônico entre as instâncias psíquicas constitutivas da subjetividade humana, Freud pensou-os como exemplares menos agonísticos de uma espécie condenada a sacrificar parte substancial de seus impulsos mais fortes e, *ipso facto*, de sua felicidade às exigências necessariamente repressoras da vida civilizada. Este pessimismo existencial, certamente exacerbado pela experiência da Primeira Guerra Mundial e da ascensão do fascismo e do nazismo, já aparecia desde o início da sua carreira, em um aviso aos seus pacientes de histeria de que o propósito da terapia psicanalítica era o de transformar “o sofrimento histérico em infelicidade comum” (FREUD, 1974a, p. 294).

6.4 **Humanos, demasiado humanos**

Como antecipado pelo título deste capítulo, gostaria de defender que a incorporação de uma epistemologia insana à teoria social supõe algo como o treinar de uma “sensibilidade psicopatológica”, entendida como uma compreensão da agência e da vivência humana em sociedade informada pelo que a psicopatologia descritiva nos mostra a respeito da multiplicidade de formas - mais ou menos inteligíveis, mais ou menos bem-sucedidas, mais ou menos (in)felizes - de estar no mundo. Partindo do pressuposto de que cientistas da realidade social estão, eles mesmos, “existencialmente situados” em uma formação sócio-histórica e cultural que emoldura em grau significativo sua percepção da realidade, vimos que o chamado à sensibilidade histórico-antropológica pretende constituir um antídoto à naturalização e reificação de formas histórica e culturalmente circunscritas de ação e experiência humana, uma vez que a marca primeira daquelas disciplinas é a demonstração da extraordinária variedade nas modalidades de (inter)agir, pensar e sentir dos seres humanos. Quando o estudo de cenários socio-simbólicos dos quais a cientista social não é nativa, tais como contextos históricos distantes ou culturas estrangeiras, é combinado a um retorno reflexivo ao seu espaço social de natividade, a familiarização do estranho implicada pelo

recurso ao conhecimento histórico e etnológico encontra sua contraparte em um estranhamento metódico do familiar que dá ensejo à possibilidade de recuperação de todo um conjunto de condições estruturais, representações culturais e modalidades da ação até então invisíveis, precisamente porque “escondidas” debaixo do nariz, isto é, tomadas por absolutamente evidentes (KURASAWA, 2004).

Supondo que nosso espaço “nativo” ou “forma de vida” seja a teoria social, o estudo de certas modalidades de vivência psicopatológica pode assumir um papel homólogo àquele dos modos de existência estrangeiros para a/o cientista social reflexiva/o. Aplicada ao âmbito socioteórico, o procedimento de uma epistemologia insana implica não apenas uma compreensão da doença mental à luz da teoria sociológica, mas também uma reavaliação de conceitos e teses da teoria sociológica à luz do que é conhecido acerca da doença mental. Mais especificamente, o fio condutor da investigação desenhada aqui consiste na hipótese de que certas formas experienciais e comportamentais das condições esquizoides e esquizofrênicas pairam ao fundo, por assim dizer, dos retratos praxiológicos da agência humana como suas contrapartes.

O senso da autoevidência da realidade inscrito na “atitude natural”, a orientação fundamentalmente *pragmática* em relação ao ambiente social e objetual, o caráter corporalmente engajado da ação cotidiana, o apoio prático em crenças e habilidades tácitas (não apenas no cumprimento de tarefas rotineiras, mas também como o pano de fundo indispensável de deliberações reflexivas) – estes e outros traços de nosso ser-no-mundo, quase consensualmente incluídos nas caracterizações da agência humana na teoria social contemporânea, estão precisamente entre as disposições subjetivas mais fortemente suspensas ou perturbadas no processo esquizoide ou esquizofrênico. Ainda que a esquizofrenia possa ser vista, nesse sentido, como demonstrando *a contrario* que estes aspectos da agência são condições de possibilidade para o funcionamento mais ou menos bem-sucedido no universo social, o que autores como, *inter alios*, Eugène Minkowski (1958; 2002), Ludwig Binswanger (1977), Ronald Laing (1990), Wolfgang Blankenburg (2001), Thomas Fuchs (2001; 2002; 2005a; 2005b), Joseph Parnas e Louis Sass (SASS e PARNAS, 2002; SASS, 2000; 2004;) mostram em detalhe é que, ao menos em certos casos, as suspensões referidas, a despeito de seus custos emocionais e sociais, não devem ser concebidas como *meros* déficits agenciais e experienciais, mas como consequências de modos alternativos de ser-no-mundo – nos quais, por exemplo, o ancoramento em crenças tácitas é substituído por uma compulsão hiper-reflexiva, a relação pragmática com objetos materiais dá lugar a uma perplexidade quase-filosófica em face de sua mera realidade, os acordos intersubjetivos que oferecem

familiaridade e ordem à realidade social em dada cultura são percebidos na sua arbitrariedade ontológica radical e o estranhamento quanto ao próprio corpo deixa de ser um lúdico ceticismo cartesiano para tornar-se uma vivência existencial profunda.

A formulação segundo a qual o exame do patológico humano lança luz sobre o “demasiado humano” (Nietzsche) pode até pressupor, de um lado, uma concepção da psicopatologia como resultante do déficit em capacidades básicas associadas a nosso modo de ser-no-mundo, déficit determinado a partir de uma visão normativa (falível e historicamente mutável, é claro) do que significa uma vida humana digna, desejável etc. Ainda que a proposta de uma epistemologia insana possa estar fundada sobre tal ideia (por exemplo, sobre a tese de que as condições cognitivas, conativas e práticas da agência humana podem ser mais precisamente elencadas a partir do momento em que tais condições estão ausentes ou significativamente prejudicadas), veremos também que há outra linha de interpretação segundo a qual, longe de serem sinais da ausência ou presença diminuída de características intrínsecas à humanidade, as psicopatologias resultam da *radicalização* ou *intensificação* de desafios e dilemas partilhados por todos os seres humanos. Nesse sentido, o humano patológico seria uma versão mesma do “demasiado” ou excessivamente humano. Ou, como diz a antropóloga Janis Hunter Jenkins sobre esquizofrênicos, “pessoas afligidas pela esquizofrenia são como todas as outras, mas em maior dose” (2004, p. 30).

De todo modo, tal como acontece com a clássica distinção de Canguilhem (2009, p. 11-12) entre concepções “ontológicas” - ou “egípcias” - e concepções “positivistas” - ou “gregas” - da doença, veremos que a diferenciação entre tais visões da psicopatologia como “déficit” ou, ao contrário, “excesso” de “muito do que é simplesmente humano” (na formulação de Harry Stack Sullivan) deve ser interpretada em termos ideal-típicos. Assim como uma concepção “positivista” da normalidade e da patologia como pontos de um mesmo *continuum* de possibilidades do *anthropos* pode reconhecer que a distância entre tais pontos chega a ser, por vezes, tão significativa a ponto de estarmos lidando com algo que se aproxima de dois estados qualitativa e estritamente distintos do ser (a ideação da doença segundo a concepção ontológica), os casos reais de comportamento e experiência psicopatológicos envolvem combinações complexas e ambíguas entre diminuição e exacerbação de capacidades subjetivas e práticas. Por exemplo, em certos casos de esquizofrenia, uma habilidade reflexiva ampliada de tomar por objeto de tematização explícita pressupostos e procedimentos que organizam tacitamente a interação social é precisamente o que torna tremendamente difícil, de ponto de vista prático, a participação fluente nos encontros da vida ordinária.

Seja como for, a aproximação entre uma sensibilidade psicopatológica, de um lado, e as sensibilidades histórica e antropológica, de outro, serviu ao propósito de mostrar o quanto a compreensão da doença mental *qua* experiência⁷⁸ permite alargar nosso repertório de conhecimentos sobre a pluralidade de modalidades de ação e vivência humana. Ao mesmo tempo, tal qual a história e a antropologia, esse alargamento continua revelando todas essas modalidades como modalidades de ação e vivência *humana*. Nesse sentido, o esforço em registrar a diversidade na unidade contribui para a sua contraparte, o revelar da unidade na diversidade (GUSMÃO, 2012, p. 105). Os retratos historiográficos ou etnográficos dos múltiplos modos pelos quais membros de diferentes coletividades distribuídas no tempo e no espaço operam no mundo, bem como o pensam e o sentem, não acarretam apenas um testemunho da pluralidade comportamental e experiencial de nossa espécie, mas também do fato de que instituições, práticas e representações *prima vista* bizarras e ininteligíveis à luz de nossos referenciais socioculturais podem ser imbuídas de compreensibilidade ou até mesmo de identificação empática quando situadas em um relato detalhado das circunstâncias nas quais emergem e funcionam. O mero fato da comensurabilidade relativa entre visões de mundo, de que uma boa dose de compreensão intercultural ou “fusão de horizontes” (GADAMER, 1997, p. 457; GEERTZ, 2000, cap.3) histórico-hermenêuticos distintos é possível, indica a possibilidade de encontrarmos uma unidade subjacente à diversidade ou mesmo “pré-condições imutáveis da mutabilidade” (HONNETH e JOAS, 1988, p. 7) dos seres humanos. Com base nesse pressuposto, o trabalho busca conectar-se a uma longa tradição interdisciplinar que procura no enigma da esquizofrenia um caminho para a compreensão de alguns dos principais desafios e dilemas da própria condição humana.

⁷⁸ Como tal, a descrição fenomenológica das vivências do doente mental é compatível com as posições explanatórias mais diversas acerca das suas causas. Com efeito, mesmo uma abordagem neurobiológica que tome o conjunto das experiências mentais como “espuma fenomenológica” (ARCHER, 2003, p. 45), isto é, meros epifenômenos de processos físicos ocorrendo no cérebro, ainda sim tem de identificar a natureza do *explanandum*, daquilo mesmo que se pretende explicar (NAGEL, 2012, p. 167).

7 CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

7.1 Privacidade e empatia na teoria social

Anteriormente, sublinhamos que um dos veios centrais na teoria praxiológica da ação consiste na crítica às representações “cartesianas” da relação entre subjetividade e mundo, representações que a praxiologia substitui por um retrato dos processos subjetivos como inescapavelmente entrelaçados à inserção prática, conativa e carnal do sujeito nos ambientes em que ele opera. Na pena de autores como Giddens e Bourdieu, ambos influenciados pelo jovem Heidegger e pelo maduro Wittgenstein, a visão anticartesiana do relacionamento mente/mundo articula-se ainda à tese de que as próprias operações mentais desempenhadas pelo indivíduo já pressupõem sua socialização no seio de estruturas simbólicas intersubjetivamente partilhadas. Conquanto o teórico social britânico e o sociólogo francês tenham adquirido justa fama de combatentes de dualismos socioteóricos tenazes, ambos se desviaram resolutamente de uma conciliação entre o *homo socius* e o *homo clausus* em favor do primeiro e contra o segundo. Em outras palavras, Giddens e Bourdieu foram suficientemente críticos das premissas clássicas da filosofia do sujeito ou da consciência a ponto de desconfiarem de qualquer abordagem que partisse da subjetividade individual para pensar a intersubjetividade simbolicamente mediatizada como um enorme *problema*.

No afã, em si próprio justificadíssimo, de combater a habitual negligência filosófica ao fato de que a psique individual é fundamente penetrada pela influência social até os seus recessos mais íntimos, nenhum deles chegou a se debruçar longamente sobre o também inegável fato de que ser humano é ademais, como rezam Vincent Colapietro e Margaret Archer (ARCHER, 2003, p. vi; 19-152), viver na *tensão* entre solidão e sociedade. Menos ainda chegaram Giddens e Bourdieu a reconhecer que, mesmo no seio de uma mesma constelação sociocultural, a imensa dificuldade em se partir do ego individual para elucidar como a compreensão de outra mente é possível não constitui apenas um problema filosófico fabricado por premissas cartesianas, mas uma *dificuldade existencial genuinamente vivida* por diversos indivíduos, incluindo-se aqui os sujeitos esquizoides ou esquizofrênicos (CORCORAN, 2001).

Conquanto Giddens não tenha cunhado qualquer termo próprio no seu glossário estruturacionista para designar o que Bourdieu chamou de “falácia escolástica”, está claro que

ele subscreve a tese de que a compreensão intersubjetiva aparece como particularmente *problemática* antes de tudo à luz das preocupações de filósofos e cientistas sociais, bem mais do que para os próprios atores leigos performativamente implicados na produção e reprodução do mundo societário. Para o autor inglês, com efeito, seguir a onto-lógica da constituição e reconstituição do universo social através das práticas cognitivamente informadas de atores hábeis significa deparar-se com subjetividades individuais já socializadas por instrumentos simbólicos “anônimos”, isto é, organizados como propriedades de coletividades. A partilha desses instrumentos gerativos pelos quais os agentes imbuem seus contextos sociais de inteligibilidade e intervêm sobre eles fundaria firmemente a compreensão intersubjetiva no domínio público da linguagem, dispensando assim esforços empáticos de “transferência intencional” (Husserl) para outras subjetividades.

Um dos principais temas que perpassam o primeiro ensaio giddensiano da teoria da estruturação, ambiciosamente apresentado como formulação de “novas regras do método sociológico” (1993), é o propagandear da superioridade heurística das concepções de compreensão intersubjetiva legadas por autores como Heidegger e Wittgenstein, bem como por seus respectivos discípulos Gadamer e Winch, sobre aquelas advogadas nas epistemologias das *Geisteswissenschaften* propostas por pensadores como Dilthey e Weber. Um tanto sacrilegamente, Giddens considerou “muito da discussão de Weber sobre interpretação e explicação da ação como obsoleto à luz de desenvolvimentos subsequentes na filosofia do método” (1993, p. 28). Não é difícil adivinhar quais são esses desenvolvimentos para o teórico social britânico: a crítica à filosofia da consciência, o “descentramento do sujeito” e, sobretudo, a chamada “guinada linguística” na teoria social (GIDDENS, 1999, p. 298; PETERS, 2011c; 2011d).

A principal lição de tais viradas no pensamento socioteórico no século XX consistiu, segundo Giddens, na descoberta de que a própria habilidade para o “monitoramento reflexivo” e a autocompreensão subjetiva por parte dos indivíduos só é adquirida e cultivada pelo contato capacitador com os instrumentos simbólicos intersubjetivamente partilhados em uma dada “forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 32). Nesse sentido, em vez de procedimento característico das ciências do espírito e necessitado de sistematização metodológica pelos seus eminentes praticantes, a compreensão intersubjetiva é pensada, nos marcos da teoria da estruturação, antes de tudo como condição ontológica *sine qua non* da própria vida social. De modo correlato, o entendimento científico-social dos sentidos subjetivos das condutas de outros atores se afasta de quaisquer estratégias psicologizantes que envolvam a transposição empática para outras mentes, como no primeiro Dilthey, e

alicerça-se no domínio publicamente acessível da linguagem. Embora Weber tenha concebido a empatia como um recurso potencialmente útil, mas não indispensável, a rigor, à compreensão sociológica das ações sociais – “não é preciso ser César para compreender César” (WEBER, 2000, p. 4) -, Giddens sustenta que ele não se desenredou suficientemente dos pressupostos metodológicos diltheyanos:

Weber desejava se distanciar da concepção de que a identificação empática se constituía na parcela mais importante da compreensão do significado das ações; no entanto, certos enigmas gerados por sua posição demonstram que ele foi incapaz de fazê-lo. Dessa forma, pressupôs que o misticismo estava “às margens da ação com significado”, uma vez que o comportamento dos místicos podia apenas ser compreendido por aqueles que fossem “religiosamente musicais”. Vamos supor que alguns...cientistas sociais...sejam “religiosamente musicais”: como poderiam comunicar sua compreensão para aqueles que não o são? Admitir que não o podem coloca em risco as concepções de Weber sobre a possibilidade de alcançar um conjunto de critérios intersubjetivamente concordantes em função do qual uma “linguagem de observação” objetiva poderia ser estabelecida nas ciências sociais. Contrariamente às concepções de Weber, eu diria que denominar uma conduta como “mística” é também, em certo sentido, “compreendê-la significativamente”: e essa “compreensão” se encontra firmemente vinculada à capacidade de descrever as ações em termos linguísticos (GIDDENS, 1998, p. 289).

O desdobramento fenomenológico que a sociologia compreensiva de Weber encontrou nas mãos laboriosas de Alfred Schutz também foi tido por Giddens como uma transição incompleta entre a filosofia individualista da consciência e o acento sobre a precedência da intersubjetividade linguisticamente mediatizada:

A filosofia de Schutz permaneceu atada ao ponto de vista do ego e, portanto, à noção de que nunca podemos alcançar mais do que um conhecimento fragmentado e imperfeito do outro, cuja consciência deve permanecer para sempre fechada para nós; enquanto, para Winch, seguindo Wittgenstein, até mesmo nosso conhecimento de nós próprios é alcançado através de categorias semânticas publicamente acessíveis (GIDDENS, 1993, p. 22).

Mas é possível reconhecer o quanto nossa autocompreensão reflexiva é capacitada pelo uso cognitivo de instrumentos linguísticos públicos (públicos por definição, poderia dizer Wittgenstein), os quais enlaçam as subjetividades individuais umas às outras, sem deixar de perceber, no entanto, a existência intuitivamente óbvia de um domínio de experiência absolutamente privado, um espaço ontológico acessível apenas à “primeira pessoa” (SEARLE, 2000; ARCHER, 2003) e que interpõe um hiato experiencial entre um indivíduo e outro. Embora tal hiato seja, naturalmente, de amplitude variável graças aos diversos instrumentos de comunicação que os seres humanos desenvolveram para conectar uma mente a outra (instrumentos que não são apenas modalidades de expressão comunicativa, mas constituintes íntimos dessas mentes), ele terá sempre uma medida de absoluta

intransponibilidade – no sentido de que um indivíduo jamais poderá vivenciar a vivência de outro *exatamente tal qual o outro a vivencia* (NAGEL, 2001, p. 19-26; GIANETTI, 1997, p. 80). Os excessos cometidos pelos defensores mais entusiásticos da guinada linguística na análise do *self* geraram, com efeito, uma interessante contraofensiva nos trabalhos de autores como Colin Campbell (1996) e Margaret Archer (2000; 2003), os quais laboram por recuperar a experiência interna dos atores e permitem reabilitar, assim, as posições mais matizadas outrora defendidas por Weber e Schutz.

De fato, a crítica de Giddens ao último não parece fazer jus à sutileza e à complexidade da sua visão sobre a relação entre subjetividade experiencial e intersubjetividade simbolicamente mediada, visão que captura fenomenologicamente aquela “tensão entre solidão e sociedade” característica da experiência humana sem dissolvê-la seja no *homo clausus* cartesiano, seja na colonização total do *self* pela linguagem ou pelo social (para uma interpretação da sociologia fenomenológica schutziana segundo essas linhas, ver PETERS, 2011a; ROGERS, 2003). Por conta dessa tensão, os próprios instrumentos linguísticos que propiciam a comunicação entre mentes apresentam frequentes lacunas e desajustes em seus usos concretos, de maneira tal que forçam os usuários a torcê-los e tensioná-los criativamente na tentativa de construção de pontes entre uma e outra mônada experienciadora. Uma das pontes fundamentais na constituição de tal intersubjetividade consiste precisamente na transposição imaginativa para a mente de outro.

Trazendo a argumentação para um plano mais geral de reabilitação parcial da dimensão empática da compreensão, é de se perguntar se esse procedimento imaginativo não surge apenas para tapar buracos e lacunas que emergem na comunicação linguística, mas oferece a condição mesma de possibilidade de entendimento intersubjetivo facultado pela linguagem. Com efeito, poder-se-ia virar de cabeça para baixo a crítica que Giddens faz a Weber e sustentar que a *compreensão* de categorias linguísticas referentes a comportamentos e vivências humanas depende, em algum nível, de um entendimento empático mínimo de *como é experimentar* tais comportamentos e vivências (e.g., o misticismo, no exemplo mencionado pelo sociólogo britânico). É claro que há uma extraordinária variedade de níveis de transposição ou identificação empática. Também resta ponto pacífico que a maior parte das situações práticas de interpretação na vida cotidiana prescinde de esforços significativos de transposição experiencial para a mente dos outros, podendo ater-se às superfícies mais visíveis do comportamento externo para enquadrá-lo cognitivamente em tal ou qual “esquema de tipificação” (Schutz). No entanto, o próprio Weber já notava a multiplicidade de cenários humanos em que comportamentos externamente muito similares derivam de orientações

subjetivas marcadamente distintas, de um lado, ou em que orientações subjetivas significativamente semelhantes dão origem a comportamentos visivelmente discrepantes, de outro⁷⁹. Para voltar ao exemplo do comportamento místico que inspirou a pendenga de Giddens com Weber: e se um sujeito acostumado a qualificar linguisticamente o comportamento místico a partir de seus índices exteriores se encontrasse, por acaso e sem qualquer dica ou aviso, frente ao ensaio de uma peça teatral que transcorre em um mosteiro, com atores representando uma cena de meditação em grupo? Tal indivíduo só seria capaz de distinguir entre um cenário de comportamento místico real e uma representação teatral bem feita do que fazem os místicos através de um esforço imaginativo pelo qual ele se colocasse “dentro da cabeça” seja de místicos, seja de atores representando o misticismo, de modo a contrastar assim uns e outros⁸⁰.

Acolher as lições da guinada linguística na teoria social não deveria significar, portanto, dispensar essa dimensão existencial, experiencial e empática da compreensão intersubjetiva, inclusive daquela que se realiza na e através da linguagem. Com efeito, o mesmo Merleau-Ponty (1999, p. 540) que reconhecia, em compasso com a pragmática da linguagem, que aprendemos uma linguagem do mesmo modo como aprendemos a utilizar ferramentas, observando-as e utilizando-as em situações práticas, não deixou de sublinhar que tal aprendizado calcava-se no aporte experiencial de nossa qualidade de seres de carne e vísceras *afetados* pelo mundo. O que o original fenomenólogo diz sobre a compreensão dos vocábulos relativos a sensações corpóreas, tais como “quente”, “duro” e “úmido”, também se aplica, de modo mais geral, a uma série de termos que designam modalidades específicas de experiência subjetiva:

⁷⁹“(…)manifestações externas de ação que consideramos ‘iguais’ ou ‘parecidas’ podem basear-se em conexões de sentido bem diversas para o respectivo agente ou agentes; e ‘compreendemos’ também ações extremamente divergentes, ou até opostas quanto ao sentido, em face de situações que consideramos ‘idênticas’ entre si” (WEBER, 2000, p. 7).

⁸⁰Apesar de eu haver me concentrado sobre os debates teórico-metodológicos de Giddens com figuras canônicas como Weber e Schutz, há uma história mais ampla sobre a queda retumbante e a reabilitação recente da empatia como ferramenta metodológica de compreensão de outras mentes, seja no domínio das ciências sociais, seja na caracterização da psicologia de senso comum (*folk psychology*), história que pode ser contada a partir de um referencial muito mais amplo de autores e escolas de pensamento na filosofia, na psicologia e na teoria social do século XX. Para discussões notavelmente eruditas de como, após um longo ostracismo provocado pelas guinadas linguística e interpretativa na epistemologia das ciências sociais, a centralidade epistêmica da empatia está voltando a ser reconhecida (em parte através de desenvolvimentos advindos de outras disciplinas, como a teoria da “simulação” em ciências cognitivas), ver Kögler e Stueber (2000) e Stueber (2006).

Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha “compreensão”. É ele que dá um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda a objetos culturais como as palavras. Se se apresenta uma palavra a um sujeito durante um tempo muito curto para que ele possa decifrá-la, a palavra “quente”, por exemplo, induz uma espécie de experiência do calor que forma em torno dele como que um halo significativo. A palavra “duro” suscita uma espécie de rigidez das costas e do pescoço, e é secundariamente que ela se projeta no campo visual ou auditivo e adquire sua figura de signo ou de vocábulo. Antes de ser o índice de um conceito, primeiramente ela é um acontecimento que se apossa de meu corpo, e suas ações sobre meu corpo circunscrevem a zona de significação à qual ela se reporta. Um sujeito declara que, à apresentação da palavra “úmido” (*feucht*), ele experimenta, além de um sentimento de umidade e de frio, todo um remanejamento do esquema corporal, como se o interior do corpo viesse para a periferia, e como se a realidade do corpo, reunida até então nos braços e nas pernas, procurasse recentrar-se. Agora a palavra não é distinta da atitude que ela induz, e é apenas quando sua presença se prolonga que ela aparece como imagem exterior e sua significação como pensamento. As palavras têm uma fisionomia porque nós temos em relação a elas, assim como em relação a cada pessoa, uma certa conduta que aparece de um só golpe a partir do momento em que elas são dadas (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 315-316).

Bem entendido: o grau em que a compreensão do significado da palavra “duro” depende do suscitar de uma “espécie de rigidez das costas e do pescoço” deve ser tido, é claro, por tremendamente variável entre os indivíduos e as situações. Assim como há todo um *continuum* de combinações possíveis entre “behaviorismo” e “empatia” tendenciais nas situações reais de compreensão intersubjetiva, devemos reconhecer também a existência de *modi interpretandi* mais ou menos intelectualistas, mais ou menos sensualistas, mais ou menos emotivistas etc. Um médico experiente pode ter uma compreensão quase puramente intelectual de uma listagem de sintomas físicos de patologias variadas, enquanto um indivíduo severamente hipocondríaco experimentará um modo de compreensão em que, à maneira do exemplo de Merleau-Ponty, suas sensações corporais serão muito mais intensamente evocadas diante de expressões como, digamos, temperatura febril, dor de cabeça, “pontadas” nas juntas, visão embaçada e assim por diante⁸¹.

Feitas tais ressalvas, pode-se asseverar que a opção por um conhecimento que vá além das descrições linguísticas da experiência subjetiva e busque acessá-la, tão bem quanto possível, “a partir de dentro” é simplesmente imperiosa em investigações de psicopatologias,

⁸¹ Assim como há variabilidade interindividual e inter-situacional, há também ampla possibilidade de aprendizado desses estilos de pensamento, como ilustram os mnemonistas que desenvolvem técnicas para converter informações objetivas em imagens sensorialmente carregadas ou se forçam a pensar em termos sinestésicos – i.e. multissensoriais – em prol de sua capacidade de memorização. Sobre a correlação entre sinestesia e memória, ver o famoso livro do psicólogo vigotskyano Alexander Luria (2006) acerca do indivíduo real S., o homem que - como Funes, o personagem fantástico do conto de Borges - se lembrava de tudo. Vale consultar também a obra mais recente do jornalista Joshua Foer (2011).

uma vez que estas permanecem fortemente dependentes, afinal de contas, dos relatos em primeira pessoa feitos pelos pacientes. Por vezes, a popularização da nosologia psiquiátrica para além da cidade dos especialistas em doença mental torna tal acesso aos “significados internos” das vivências relatadas ainda mais necessário. Como menciona Thomas Fuchs (2010, p. 547), por exemplo, à luz de uma prospecção mais curiosa do estado existencial do paciente, uma afirmação como “estou deprimido” revela-se recobrando uma plethora de possíveis vivências psíquicas: a severa tristeza e desânimo reativos de quem acaba de passar por uma adversidade (como a perda de um emprego, o fim de um relacionamento ou a morte de um ente querido); um sentimento de tédio, vazio e ausência de motivação para se engajar nos assuntos do mundo; a “petrificação emocional” ou perda da ressonância afetiva diante de outras pessoas e dos eventos da realidade (o “sinto que não sinto mais nada” característico de alguns quadros de “depressão endógena”); ou ainda a dissolução gradativa da próprio senso de autoidentidade que caracteriza os primeiros estágios de certas trajetórias esquizofrênicas. E não seria muito difícil encontrar uma variedade de estados de espírito, sutilmente diferentes entre si, que podem ser recobertos por outras expressões, tais como “estou ansioso”, “apreensivo”, “desmotivado” etc. Nesses casos, as categorias linguísticas não dispensam transposições empáticas, mas são como que um trampolim para a sua realização.

7.2 A ética e a metodologia do testemunho sobre o intestemunhável na esquizofrenia

Curiosamente, o mesmo Max Weber que se esforçou em abrir as ciências sociais às utilidades heurísticas potenciais da empatia, no mesmo passo em que cuidava de não torná-la artigo metodológico indispensável ou exclusivo para a compreensão intersubjetiva, viria a exercer uma forte influência sobre o autor de um dos principais manuais na psiquiatria do século XX: Karl Jaspers⁸². Tal como Weber trilhou uma espécie de via média entre as versões mais radicais do monismo naturalista e do dualismo interpretativista na sociologia, o alentado tratado de Jaspers sobre *Psicopatologia geral* (1979a; 1979b) também esposava um pluralismo metodológico que se propunha a explorar os recursos das *Geisteswissenschaften*

⁸²Para a apreciação filosófica pessoal do trabalho de Weber por Jaspers, ver Jaspers (1977).

na descrição atenta e minuciosa da experiência psicopatológica sem se fechar, no entanto, às possibilidades de explicação causal da doença mental por uma via neurofisiológica, como rezava o método da predileção de Kraepelin e seus discípulos⁸³.

No entanto, não obstante sua vigorosa defesa da inescapabilidade da interpretação de significados e de descrições da experiência vivida na psiquiatria, graças às quais esta se incluiria no território das humanidades tanto quanto naquele da ciência biológica, Jaspers julgou serem as vivências especificamente *esquizofrênicas* tão singulares que terminou desembocando em uma espécie de niilismo hermenêutico ante essa condição, situando-a, pelo menos em larga medida, para além do que seria “empatizável” a um olhar externo:

A diferença mais profunda que existe na vida psíquica parece ser aquela a notar entre a vida para nós empática, compreensível, e a vida incompreensível, por sua maneira, isto é, a vida desvairada, louca, no sentido autêntico: a vida esquizofrênica (sem que haja, necessariamente, ideias delirantes). A vida psíquica patológica do primeiro tipo podemos apreender, intuitivamente, como aumento ou diminuição de fenômenos que conhecemos e como ocorrência de tais fenômenos sem os fundamentos e motivos normais. Mas só insuficientemente é que apreendemos, desta maneira, a vida psíquica do segundo tipo. Dão-se, aí, a bem dizer, alterações das mais gerais, que não podemos vivenciar intuitivamente, mas que buscamos, por algum modo, fazer compreensíveis de fora. As doenças afetivas parecem-nos empatizáveis e naturais; as loucuras, absolutamente inempatizáveis e inaturais. Porque a teoria até o momento mais acertada faz os traços particulares desta vida psíquica incompreensível derivarem de cisões ou dissociações da vida psíquica, Bleuler deu-lhe o nome de esquizofrenia...(...) Se considerarmos os elementos fenomenológicos, encontraremos na vida psíquica mórbida aqueles que vemos com dificuldade, sim, mas afinal claramente, em condições favoráveis; e aqueles que nunca podemos ver, em princípio, que só podemos descrever de forma negativa, isto é, pelo que não são (JASPERS, 1979b, p. 700-701).

O domínio intuitivamente empatizável do que Jaspers denomina “doenças afetivas” se deixaria compreender, por indivíduos normais, como um âmbito de exacerbações ou intensificações de estados psíquicos comuns entre os seres humanos: a depressão como uma forma magnificada de tristeza, o pânico como o medo levado ao paroxismo, a mania como inflação insensata dos sentimentos de euforia e autoconfiança, e assim por diante. A acessibilidade intuitiva de tais experiências psicopatológicas contrastaria fortemente, segundo o autor alemão, com quadros de esquizofrenia em que os próprios alicerces fundamentais que ancoram tacitamente a experiência humana do mundo são radicalmente alterados, como os

⁸³Para uma defesa da atualidade da proposta intermediária de Jaspers, após um século em que o pêndulo da hegemonia psiquiátrica oscilou entre a orientação biologizante de Kraepelin (grosso modo, no intervalo que vai de 1890 a 1930) e um interpretativismo inspirado em Freud (entre as décadas de 1930 e 1970, quando o pêndulo se encaminhou fortemente a uma posição “neokraepeliana”), ver Ghaemi (2003, p. 54-77; 311).

referenciais de tempo, espaço, autoidentidade, coerência lógica e semântica, em suma, os parâmetros existenciais mesmos que organizam nossa vivência da realidade e dão a ela algum senso de estabilidade. Nesses casos, os eventos percebidos no mundo externo podem adquirir, por exemplo, um inquietante e inefável sentido de irrealidade, paralisação, artificialidade ou estranheza. A sensação de alienação e estranheza radical diante do mundo pode prolongar-se ainda para o domínio mais íntimo da autoidentidade, perturbando severamente as orientações subjetivas básicas, e normalmente tidas como autoevidentes, que estruturam a experiência “normal”, tais como a distinção em relação a outras mentes, a unidade das diferentes partes do *self*, a continuidade de si ao longo do tempo ou o controle volitivo próprio sobre os rumos do pensamento e das iniciativas práticas:

(...) minha personalidade está derretendo e...meu ego desaparece...não existo mais. Em vez de eu desejar fazer as coisas, elas são feitas por algo que parece mecânico e assustador porque é capaz de fazer coisas e, no entanto, incapaz de querê-lo ou não querê-lo (*apud* SASS, 1992, p. 15).

Como adentrar a ansiedade de um indivíduo que monitora aflitadamente seus pensamentos para ter garantia de que eles são realmente *seus*?

Quando eu me dei conta, de repente, de que não estava pensando sobre mim mesmo, fiquei mortalmente assustado. O sentimento de irrealidade veio. Eu jamais devo me esquecer de mim mesmo por um único instante...ou então não saberei quem sou (*apud* SASS, 1992, p. 237).

Como alcançar algum vislumbre da experiência interna de um indivíduo que tem certeza de que está morto?

Senhora B, uma estudante de pós-graduação de vinte e nove anos..., reclamou: “Nada parece real. Estou morta”. A paciente recusou qualquer cuidado médico. “Não há sentido em tratar uma pessoa morta”, ela insistiu. O médico residente tentou argumentar. Ele pediu que ela pusesse a mão em seu peito e sentisse seu coração bater. Ela o fez, e concordou que o seu coração batia. Ele sugeriu que a presença de pulsação significava necessariamente que ela não estava morta. A paciente contra-argumentou que, dado que estava morta, seu coração batendo não podia ser evidência de que estava viva. Ela disse reconhecer a inconsistência lógica entre estar morta e poder sentir seu coração bater, mas sustentou que estar morta era para ela uma sensação mais “real” do que qualquer evidência contrária de que ela estava viva⁸⁴ (BURTON, 2008, p. 15).

⁸⁴A jovem foi diagnosticada com a chamada “Síndrome de Cotard”, expressão que remete ao sobrenome de um psiquiatra francês. Por volta de 1882, o médico Jules Cotard retratou variedades de um fenômeno psíquico que

Há uma dose de sensatez epistêmica e sensibilidade humanitária na postura de Jaspers diante da extraordinária dificuldade de compreensão empática de experiências tão anômalas do mundo e de si próprio como aquelas que aparecem na esquizofrenia. A aproximação apressada entre experiências humanas normais e patológicas pode incorrer no grave erro intelectual de sacrificar o quão efetivamente singulares são as últimas como modos de ser-no-mundo, sem contar o pecado moral de trivializar os sofrimentos, por vezes atrozes, que as psicopatologias acarretam para os indivíduos por elas afligidos. Não obstante, se, por um lado, reconhecer os próprios limites na tentativa de acessar a peculiaríssima experiência esquizofrênica revela uma justificável autoconsciência epistemológica, a simples *desistência* do esforço interpretativo em face desses limites, por outro lado, expulsa o indivíduo esquizofrênico do domínio do que é humanamente compreensível, muitas vezes a despeito dos seus esforços desesperados em comunicar suas experiências (dos quais alguns dos documentos mais impressionantes permanecem sendo os escritos mais autobiográficos de Antonin Artaud [2011]). Além desse banimento hermenêutico do paciente, tal exclusão da esquizofrenia da comunidade de entendimento humano também prejudica, de qualquer modo, o próprio conhecimento sociocientífico das modalidades de ação e experiência do *anthropos*, tanto no que toca à investigação dessa situação-limite como de interesse epistêmico em si própria, quanto na luz que ela é capaz de lançar, contrastivamente, sobre a existência humana “normal”.

Poder-se-ia traçar aqui um paralelo com os dilemas éticos e metodológicos com que depararam investigadores do “testemunho da tragédia”. Refletindo longamente acerca de qual atitude seria intelectual e moralmente mais responsável diante de testemunhos das mais horrendas catástrofes humanitárias, autores como Agamben (2008) e Kurasawa (2009, p. 100) julgaram crucial abraçar, sem dissolvê-lo, o paradoxo interno a uma postura hermenêutica que, por um lado, reconhece que não pode alcançar completamente um senso experiencial do que as vítimas realmente sofrem ou sofreram, mas sustenta, por outro lado, que esforços de

denominou “*le délire de négation*” (idem). As ilusões de autonegação características dessa síndrome podiam se estender à existência corpórea como tal ou estar circunscritas, por exemplo, à crença de que partes do próprio corpo estavam faltando ou apodrecidas. Seja como for, em todos os casos, o que espantava o psiquiatra era a tenacidade com que os pacientes se agarravam às suas impressões mesmo diante de quaisquer argumentos em contrário (e.g., o coração de uma pessoa morta não bate). Embora a condição psíquica da “Senhora B” não tenha sido diagnosticada como esquizofrenia, uma vez que derivava de uma causa orgânica bem identificada (encefalite viral aguda), julguei por bem citá-la como exemplar de um sintoma que muito se aproxima do que Jaspers chamaria de domínio do inempatizável.

máxima compreensão empática e reconstrução discursiva das suas experiências têm de ser reiteradamente feitos, apesar - mas também por causa - dessa limitação mesma. *Mutatis mutandis*, e embora tal aproximação devesse ser realizada com muito mais delicadeza do que estamos em condições de oferecer aqui, poder-se-ia aplicar essa mesma atitude hermenêutica conscientemente ambígua ao domínio da interpretação do mundo interior do esquizofrênico.

7.3 Fantasmas na máquina: fenomenologia, pragmatismo e psico(pato)logia sistêmica

Nossa principal inspiração metodológica para os esforços interpretativos aludidos acima é a venerável tradição filosófica da fenomenologia, em particular naquela variante “existencial” que busca reconstruir a experiência da subjetividade tomando-a, desde sempre, em termos de seu entrelaçamento com o mundo. Embora a psiquiatria já conte com uma tradição secular de orientação fenomenológico-existencial em suas fileiras (Spiegelberg, 1972), sua posição no domínio da investigação científica e do tratamento das doenças mentais jamais foi hegemônica, ainda que um personagem do porte de Karl Jaspers, uma das três figuras seminais da teoria psiquiátrica no século XX, com Emil Kraepelin e Eugen Bleuler, já revelasse abertamente a influência daquela corrente de pensamento quando escreveu seu alentado manual *Psicopatologia Geral* (1979a; 1979b). Mesmo à margem de quaisquer compromissos filosóficos com as obras de Husserl, Heidegger e outros luminares da tradição fenomenológica na filosofia, o termo “fenomenologia” é frequentemente utilizado por psiquiatras para designar a coleta de relatos introspectivos, o registro da narração, feita pelo paciente, das experiências em primeira pessoa que servirão de material bruto para a pesquisa etiológica e o tratamento psiquiátrico (SASS, 1992, p. 403). O foco sobre a descrição de experiências subjetivas – *casu quo*, inventários de vivências sintomáticas - faz com que tal uso do termo não seja, afinal, completamente despropositado. No entanto, ainda que possamos descartar de bom grado uma objeção a esse uso que pretendesse circunscrever o selo fenomenológico a uma aplicação de cabo a rabo ortodoxa das ideias de Husserl ou Heidegger à interpretação das psicopatologias, a equiparação do termo a um simples catálogo de vivências em primeira pessoa deixa injustificadamente de lado o impulso cognitivo mais característico do legado fenomenológico, qual seja, o compromisso mais abstrato com a descrição metódica das *estruturas básicas* da experiência consciente: temporalidade,

espacialidade, intencionalidade, corporeidade, autoconsciência, intersubjetividade etc. (FUCHS, 2002).

Longe de implicar uma desvalorização teoricista de experiências particulares, a inclinação generalizante do empreendimento fenomenológico envolve o mergulho em tais experiências com vistas à identificação de propriedades formais comuns a todas elas, a despeito das diferenças entre seus conteúdos específicos⁸⁵. Para melhor compreender as percepções de tal ou qual objeto, por exemplo, a fenomenologia recupera a preocupação transcendental de Kant e pergunta-se acerca das condições mesmas de possibilidade da percepção. Fazendo abstração de toda a plethora de objetivos específicos que podem ser perseguidos nas ações de indivíduos concretos, a fenomenologia busca alcançar uma caracterização da estrutura geral dos atos mentais de planejamento de ações voltadas à produção de estados de coisas futuros. E assim por diante...

Ainda em compasso com a filosofia transcendental de Kant, o mergulho fenomenológico na constituição subjetiva da experiência descobre a mente não como um repositório passivo de vivências, mas, ao contrário, como construtora ativa dos fenômenos que a ela aparecem. Ao mesmo tempo em que ressalta a extraordinária complexidade e sofisticação dos atos mentais envolvidos na constituição dos objetos da experiência, os fenomenólogos sustentam, no entanto, que elas operam em âmbito *tácito*, no mais das vezes invisíveis ao foco explícito da consciência:

A existência prática diária é ingênua. Ela é imersão no mundo já dado, seja pela experiência, pelo pensamento, ou pela valoração. Entrementes, todas essas funções produtivas internas da experiência, em virtude das quais as coisas físicas estão simplesmente aí, transcorrem anonimamente. O experienciador não sabe nada sobre elas, e, de modo similar, nada sobre seu pensamento produtivo. (...) Os números, os complexos predicativos de assuntos, os bens, os fins, os trabalhos se apresentam em virtude da performance oculta (HUSSERL, 1960, p. 152-153).

Tão intrincadas são tais “funções produtivas internas da experiência”, cuja “performance oculta” garante que a consciência explícita vivencie os fenômenos que aparecem a ela como simplesmente dados ou “aí”, que Husserl julgou ter descoberto nada

⁸⁵Embora não haja aqui qualquer pretensão de adentrar a selva de complexidades inscritas na obra de Husserl, talvez valha sublinhar que o fundador da fenomenologia desenvolveu o método específico da *variação eidética* para capturar os atributos essenciais dos fenômenos que aparecem à consciência (ver, sobretudo, HUSSERL, 2006). Ao recorrer ao expediente de imaginar um mesmo fenômeno em suas formas mais diversas de aparição, a fenomenóloga adquire uma intelecção mais nítida daquilo que garante que estas sejam variações do *mesmo* fenômeno, isto é, do seu *eidós*, dos seus constituintes essenciais.

menos do que um novo “continente infinito” a cuja exploração sua nova filosofia se devotaria. No presente contexto, de qualquer modo, o mais importante é sublinhar como a busca da dimensão implícita, tácita e pré-reflexiva da experiência subjetiva pode enriquecer sobremaneira o inquérito psiquiátrico a respeito das doenças mentais. Ao ir além da superfície da consciência em direção a condições infraconscientes dos seus atos/vivências (mas não *inconscientes*, obviamente, no sentido em que a psicanálise concebe a expressão), a fenomenologia pode redescobrir sintomas psicopatológicos como perturbações, fissuras e desvios naquelas performances ocultas pelas quais as “funções produtivas” da mente constituem a experiência do mundo em seus aspectos mais básicos.

O postulado husserliano-brentanoniano da intencionalidade da consciência, segundo o qual toda consciência é consciência de algo, costuma ser celebrado (e.g., BOURDIEU, 2001b, p. 62) como o recurso primeiro que permitiria à fenomenologia escapar ao espectro solipsista do “*homo clausus*” cartesiano (ELIAS, 1994b, p. 95), recuperando o entrelaçamento originário e inescapável entre a mente e o mundo. No entanto, Husserl considerou que o inventário minucioso dos procedimentos através dos quais a mente constitui os objetos de sua experiência requeria colocar provisoriamente “entre parênteses” as preocupações epistemológicas com a existência objetiva dos mesmos. A *epoché* fenomenológica, ainda que tomada como propedêutica filosoficamente necessária à abertura para o mundo, terminou por manter a mente encerrada sobre si mesma. Por isso, adeptos da fenomenologia pós-husserliana tendem a afirmar que “Husserl nunca chegou ao concreto e permaneceu emperrado, até o fim, no solipsismo de suas meditações transcendentais” (VANDENBERGHE, 2013, p. 88). Embora o fundador da fenomenologia tenha logrado demonstrar *in minutiae* o quão a subjetividade humana dirige-se ativa e organizada para os seus objetos, foi apenas com a guinada existencial a que tal corrente filosófica foi submetida por seus luminares pós-husserlianos, como Merleau-Ponty e o Heidegger de *Ser e Tempo*, que essa atividade interior foi ela própria situada em uma existência carnal e mundana.

Bem localizado entre os achados da neurociência mais dura e as orientações da fenomenologia existencial, Thomas Fuchs (2003b, p. 261-262) nota que o laço entre mente e mundo observado pela última encontrou uma confirmação científica nas atuais pesquisas sobre *neuroplasticidade*, as quais mostram como a trajetória prática e experiencial do agente

em um mundo partilhado com outros afeta significativamente a estrutura e o funcionamento do seu próprio aparato cerebral⁸⁶. Nesse sentido, destacar a importância da fenomenologia para a investigação psiquiátrica não significa recair em qualquer espécie de obscurantismo anticientífico que substitua a ênfase sobre os substratos cerebrais de nossos atos e vivências mentais por uma concepção espiritualista de subjetividade desencarnada. Ao contrário, implica apontar para o fato de que as próprias estruturas do cérebro são social e historicamente condicionadas pela relação entre o organismo humano e as restrições e oportunidades com que ele se depara em seu ambiente existencial. Tal ideia subjaz ao *rapprochement* que Fuchs propõe entre a fenomenologia e abordagens como a neurociência cognitiva.

As propostas de aproximação entre a fenomenologia e a interdisciplina comumente designada por ciência cognitiva são relativamente recentes, após uma fase de compreensível estranhamento mútuo em que o “humanismo” epistemológico da primeira entrava em choque com as inclinações naturalistas da segunda. Num primeiro momento, a vigência do chamado “modelo computacional da mente” entre cientistas cognitivos despertou críticas hermenêuticas de inspiração heideggeriana como as de Hubert Dreyfus (1991, p. 18-19) e Charles Taylor (1993), que contrastaram aquele modelo da mente como simples processador

⁸⁶Como afirmam Wahlsten e Gottlieb: “A neurociência vem caminhando em direção a uma versão revisada do cérebro, em que uma experiência sensorial multifacetada é essencial para a manutenção de neurônios saudáveis e de conexões viáveis entre neurônios e em que o aprendizado modifica, na verdade, a estrutura física das células, não apenas seus conteúdos químicos. A distinção entre hardware e software, que é tão óbvia em um computador, não está presente no cérebro vivo, onde a experiência continua a alterar as conexões ao longo da vida” (WAHLSTEN e GOTTLIEB, 1997, p. 169). Um exemplo marcante desse fenômeno é achado em um estudo que a neurocientista britânica Eleanor Maguire conduziu com os motoristas licenciados de táxi em Londres (MAGUIRE et al. 1999; ver também FOER, 2011). A condição indispensável, do ponto de vista prático e legal, para o exercício desta profissão consiste no que os próprios motoristas denominam, com orgulhosa grandiloquência, “O Conhecimento”, isto é, o domínio genuinamente enciclopédico dos detalhes da incrivelmente intrincada malha rodoviária londrina, composta por um baralho de estradas diversas que se formaram, se combinaram e se misturaram ao longo de quinze séculos de desenvolvimento urbano. Maguire submeteu estes motoristas a ressonâncias magnéticas que revelaram que seus hipocampus posteriores – o setor do cérebro responsável pela memória espacial – eram bastante ampliados em comparação com um grupo de controle formado por não taxistas. É claro que uma correlação entre dois fenômenos não mostra, por si só, para onde aponta a seta da causalidade. Um entusiasta do peso da genética poderia replicar que um indivíduo com habilidades intelectuais inatas para a memória espacial - fisicamente corporificadas em um cérebro avantajado com um amplo hipocampo - provavelmente selecionaria aquelas de suas circunstâncias ambientais nas quais ele pudesse dar curso a essas habilidades, em um processo que poderia muito bem culminar na ocupação de profissões em que tais competências fossem requeridas. No entanto, a neurologista observou que o grau de dilatação do hipocampo posterior observado nos taxistas londrinos licenciados era diretamente proporcional à extensão de sua atuação profissional, tornando patente o fato de que os diferenciais específicos verificados em suas massas cinzentas não eram inatos, mas adquiridos. O resultado da pesquisa de Maguire é apenas um dentre muitos exemplos dos processos neuroplásticos pelos quais partes do cérebro se adaptam e se organizam de acordo com as vivências específicas pelas quais um agente passa em determinado contexto experiencial.

de informação à ancoragem da cognição humana em um *background* prático, implícito e não representacional que derivaria do caráter situado, engajado ou “finito” (Heidegger) da existência humana. Felizmente, o desenvolvimento de abordagens científico-cognitivas mais sensíveis à plasticidade da cognição em face de suas influências ambientais, como o chamado conexionismo (SAWYER, 2005), abriu espaço para propostas mais positivas de colaboração entre os dois empreendimentos. Assim, por exemplo, o programa de uma “neurofenomenologia” proposto por Francisco Varela (1996) busca converter *insights* fenomenológicos em hipóteses neurocientíficas empiricamente testáveis (através, digamos, de tecnologias de visualização das operações cerebrais, como a ressonância magnética) de modo a elucidar as conexões entre processos neurológicos e experiências subjetivas.

No entanto, se o reconhecimento da conexão intraorganísmica entre a mente e o cérebro, através uma fenomenologização do naturalismo ou naturalização da fenomenologia, já representava um avanço em nossa cognição da cognição, faltava ainda reinserir aquela conexão nas complexas “transações” (como diria Dewey) entre o organismo e o seu ambiente mundano. A emergência do chamado paradigma da “cognição situada” (ROBBINS e AYEDE, 2009; GALLAGHER e SCHMICKING, 2010) atesta a pujança dessa abordagem sistêmica e contextual, centrada sobre as inter-relações dinâmicas entre organismos biológicos inteligentes e seus ambientes físicos e sociais. Como notou o filósofo Shaun Gallagher (2009, p. 36), um dos principais proponentes dessa perspectiva, tal reorientação contextualista das ciências cognitivas ainda pode colher uma série de insumos intelectuais valiosos em filósofos que se esforçaram precisamente por pensar a mente em seu entrelaçamento inescapável com um mundo material e intersubjetivo, tais como George Herbert Mead, John Dewey, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty.

A meu ver, os dois autores estadunidenses estão mais próximos do paradigma contemporâneo da “cognição situada” - ou, dito de modo mais amplo, de uma psicologia sistêmica - pelo fato de que neles estão ausentes os excessivos temores de Heidegger e Merleau-Ponty em relação aos perigos da ciência “naturalista”. Por outro lado, no mesmo passo em que escaparam ao humor anticência típico da filosofia “continental”, esses dois leitores entusiasmados de Darwin que foram Mead e Dewey também escaparam à tentação científicista do antimentalismo a que acabariam sucumbindo compatriotas behavioristas como John Watson.

Na história da teoria social do século XX, Mead conta como um ancestral venerável de uma perspectiva ecológica e sistêmica sobre a relação entre subjetividade, comportamento e ambiente, perspectiva que legitima epistemicamente a investigação de processos não

diretamente observáveis de atribuição subjetiva de significado ao mundo, sem deixar de conectá-los dialeticamente, no entanto, à conduta exteriormente visível, bem como aos influxos físicos e sociais que penetram fundo na vida mental de qualquer sujeito. Como é sabido, o grande psicólogo social reivindicou para a sua abordagem o rótulo de “behaviorista”, no sentido de que tomava o comportamento como seu ponto de partida, mas esforçou-se por diferenciá-la do “behaviorismo watsoniano” ao acatar analiticamente “as partes do ato que não aparecem à observação externa” e acentuar a imersão do “ato do indivíduo humano na sua situação social natural” (MEAD, 1934, p. 8). Contra a proibição comportamentalista das referências à consciência, Mead considerou as estruturas internas de atribuição de significado aos eventos do mundo como um domínio relativamente autônomo na explicação e na interpretação da ação situada. Contra a crença de Watson na possibilidade de asseverar conexões entre estímulo e resposta a partir de um ponto de vista completamente exterior, Mead mostrou que é apenas à luz das mutáveis orientações cognitivas e práticas particulares que um ator traz ao seu ambiente que alguns dos elementos deste emergem como “estímulos” que demandam certas “respostas” (*op.cit.*, p. 94).

Mead não estava, é claro, sozinho em tal tarefa de trilhar, na teoria da ação, uma via média entre a concepção cartesiana de uma mente “desengajada” (TAYLOR, 1997, p. 10) do mundo, de um lado, e a negação comportamentalista da dimensão autoconsciente ou “qualitativa” da conduta situada, de outro. Seu amigo e colega pragmatista John Dewey também vinha, há muito, lançando-se a uma empreitada semelhante. Já em 1884, esposando essa estranha e original junção de hegelianismo e darwinismo que é a teoria sociopsicológica pragmatista, Dewey ofereceu a primeira formulação da tese de que a unidade de análise fundamental para a psicologia não é nem o organismo individual, nem o seu ambiente social e natural, mas o tipo de *transação* global continuamente estabelecida e reestabelecida entre ambos. Seu artigo sobre “a nova psicologia” era, em primeiro lugar, um pleito pelo “reconhecimento da vida mental como um processo orgânico unitário”, em vez de “um teatro para a exibição de faculdades independentes autônomas” (DEWEY, 1884, p. 280). Dewey queria, com isso, soar o alerta de que as distinções entre processos mentais como cognição e afetos, sensação e ideia, não deveriam falsear o fato de que a vida subjetiva real é um amálgama complexo desses elementos linguisticamente diferenciados. Além disso, não se tratava apenas de vislumbrar a articulação constitutiva das “faculdades” mentais umas com as outras, mas também a conexão inescapável entre o organismo dotado de mente e os seus ambientes naturais e sociais:

Juntamente com este reconhecimento da solidariedade da vida mental veio aquele da relação em que ela está com outras vidas organizadas em sociedade. A ideia de ambiente é uma necessidade para a ideia do organismo, e com a concepção do ambiente vem a impossibilidade de considerar a vida psíquica como uma coisa individual, isolada, desenvolvendo-se em um vácuo (DEWEY, 1884, p. 280).

Se este texto sobre “a nova psicologia” consolida a substituição do insulamento cartesiano da subjetividade por uma análise que a coloca de volta em suas transações com o ambiente, seu artigo sobre *O conceito de arco reflexo em psicologia*, vindo a lume em 1896, já pode ser lido como uma crítica severa ao behaviorismo no seu nascedouro, ou, pelo menos, bem antes que este viesse a adquirir momento. Enquanto sua crítica ao cartesianismo repôs a mente no domínio do comportamento exterior situado, sua discussão do conceito de arco reflexo ressaltou que isto não significava que a primeira pudesse ser explanatoriamente dissolvida no segundo, pois ela constitui um mediador relativamente autônomo na relação entre o organismo e o ambiente. Antecipando o argumento que seria elaborado por Mead, Dewey sustenta que a orientação do organismo em face da sua situação global participa ativamente na determinação do que contará como estímulo à sua conduta. Ao discutir, por exemplo, o caso aparentemente paradigmático de reflexo em que um ruído alto e inesperado desperta a atenção de um indivíduo, que então corre do que imagina ser uma ameaça, o filósofo estadunidense sublinha que a experiência do “estímulo” será diferente conforme o sujeito esteja lendo, caçando ou realizando um experimento químico, atividades cujas orientações sensório-motoras emprestarão ao “estímulo” tal ou qual qualidade psíquica. Em outras palavras, “o que precede um ‘estímulo’ é um ato inteiro, uma coordenação sensório-motora; ele nasce dessa matriz” (1896, p. 361).

As consequências de tal visão sistêmica e contextual dos processos mentais para a investigação e o tratamento psiquiátricos das psicopatologias não são difíceis de entrever. Diferentemente de desordens neurológicas que podem ser atribuídas a disfunções cerebrais discretas e bem localizadas, as psicopatologias configuram perturbações e desvios que afetam a interconexão mesma entre o indivíduo (suas experiências subjetivas, seu comportamento prático) e os cenários mundanos e sociais que o envolvem (GRAHAM, 2010, p. 11). Longe de deslizar para rejeições behavioristas das experiências vividas em primeira pessoa, tal estirpe de psiquiatria sistêmica toma-as como indispensáveis para a compreensão e a explicação das modalidades mais ou menos funcionais, mais ou menos infelizes, mais ou menos padronizadas, de relação entre o organismo e o seu ambiente. Longe de recair para análises behavioristas de associações fixas entre estímulo e resposta, esta variante de psiquiatria reconhece que a passagem entre injunções do ambiente externo e respostas

comportamentais ou práticas é mediada por estruturas internas de significado que são parte indispensável da cadeia causal.

Com efeito, os recursos da análise fenomenológica podem ser perfeitamente aproveitados por uma abordagem que não contraponha a explicação por causas à interpretação de significados, mas que, ao contrário, conceba-as, com Weber, Jaspers, Bourdieu e vários outros, como procedimentos complementares da análise sociológica das condutas humanas (PETERS, 2013c). A fenomenologia também vem auxiliar no cumprimento de um requisito básico da responsabilidade epistêmica do cientista: esclarecer *o que* acontece antes de passar à explicação causal de *por que* acontece. Afinal, a ânsia pela explicação causal dos transtornos mentais através da identificação de disfunções neurofisiológicas, embora compreensível, pode alimentar o infeliz efeito de barrar uma descrição mais circunstanciada da vida subjetiva dos indivíduos afligidos por psicopatologias e, nesse sentido, empobrecer nosso conhecimento das múltiplas possibilidades do ser-no-mundo humano.

7.4 Pessoas com esquizofrenia e pessoas esquizofrênicas: a incontornável ambivalência dos rótulos

Para atenuar a antecipável réplica, por parte de meus colegas construtivistas, de que concedo demais à instituição psiquiátrica, reporto aqui um impressionante exemplo do poder condicionante dos rótulos classificatórios na interpretação do comportamento, mesmo (ou talvez sobretudo) entre indivíduos cientificamente treinados para utilizá-los de modo preciso: um experimento conduzido pelo psicólogo David Rosenhan e um conjunto de assistentes na primeira metade da década de 70 (SHERMER, 2012, p. 35-37). Rosenhan e um grupo de sete auxiliares deram entrada em hospitais psiquiátricos de diferentes regiões dos Estados Unidos, informando aos seus médicos que teriam experimentado alucinações auditivas. Apesar de relatarem as supostas vozes alucinatórias como confusas, eles também assinalavam que elas, por vezes, diziam palavras inteligíveis como “vazio”, “buraco” e “pancada”. Alguns psiquiatras pediram aos indivíduos que arriscassem uma interpretação do significado de tais vozes, ao que a resposta padrão dos experimentadores era: “minha vida está vazia”. Todos os oito indivíduos, nenhum dos quais possuía histórico anterior de doença mental, foram internados – um com diagnóstico de psicose maníaco-depressiva, os outros sete com diagnóstico de esquizofrenia. À parte a mentira quanto à escuta alucinatória de vozes, bem

como os nomes falsos sob os quais se internaram, os assistentes foram todos instruídos a retomar seu comportamento normal e habitual após a internação, exprimindo-se com sinceridade, agindo como de costume e garantindo a todos os funcionários do hospital psiquiátrico que se sentiam bem e não estavam mais experimentando alucinações. Os períodos de internação dos supostos doentes variaram entre sete e 52 dias (uma média de 19 dias por pessoa), após os quais todos foram liberados como pacientes de psicopatologia “em remissão”. Enquanto as enfermeiras envolvidas reportaram posteriormente não terem percebido qualquer sinal de anormalidade na conduta dos falsos pacientes, que elas descreveram como cooperativos e amigáveis, nenhum dos psiquiatras percebeu tratar-se de um experimento.

Em suas conversas com o médico que o atendeu, Rosenhan observou que o seu estilo cognitivo era caracterizado por um notável viés de confirmação: em vez de proceder, mais indutivamente, da coleta de informações quanto à história pessoal de seu paciente para atilar seu diagnóstico, o psiquiatra dava ao psicólogo uma forte impressão de tomar por evidente a existência de sua doença mental para então sair à cata de dados biográficos que reforçassem sua opinião quanto à suposta psicopatologia de Rosenhan. Na realidade, o procedimento intelectual do psiquiatra constituía uma instanciação particular de um viés cognitivo que marca as mais diversas áreas do pensamento e da experiência humana (sendo notável, aliás, na esquizofrenia paranoide), qual seja, a propensão confirmatória: “a tendência a procurar e encontrar evidências que confirmem crenças já existentes e ignorar ou reinterpretar evidências que não as confirmem” (SHERMER, 2012, p. 274). Uma das versões desse viés de confirmação é precisamente a seletividade retrospectiva que, de posse do conhecimento quanto a um estado de coisas presente, tende a perceber a cadeia de eventos que o engendrou como óbvia e inevitável – assim, por exemplo, o historiador se dá conta *a posteriori* de que uma análise da conjuntura sociopolítica da URSS na década de 80 já anunciava claramente o desmoronamento do regime comunista (aquele mesmo que ninguém previu), enquanto o biógrafo de um grande cientista vê nos menores e mais prosaicos atos que ele praticou quando criança sinais inequívocos de sua genialidade (KAHNEMAN, 2012, p. 249-260). Rosenhan sentiu que o psiquiatra estava sendo claramente guiado por esse viés retrospectivo ao perguntar-lhe a respeito de sua história familiar. Tomadas pelo seu valor de face, suas respostas às indagações do médico não foram excepcionais: teve uma boa relação com os pais na infância, mas um relacionamento mais tenso com os mesmos durante a adolescência; dava-se muito bem com a mulher, embora tivessem brigado, sim, ocasionalmente; e havia batido no filho uma única vez, quando o menino correu em uma rua movimentada. Segundo Rosenhan,

o psiquiatra não quis entrar em detalhes sobre os contextos em que surgiram os problemas com os pais, as ocasionais discussões com a mulher ou a reação violenta contra o filho, interpretando rapidamente os episódios como reflexos de suas severas ambivalências no âmbito dos relacionamentos interpessoais.

Não surpreendentemente, os assistentes de Rosenhan tomavam abundantes notas do que observavam dentro das instituições clínicas, não apenas no interesse da acumulação de informações etnográficas como também para lidar com uma rotina monótona. Em face desse comportamento, a equipe médica em um dos hospitais registrou a escrita “obsessiva” de um deles como indício claro de psicopatologia. Algo aparentado aconteceu com as pinturas produzidas pela auxiliar de Rosenhan que era artista profissional. Seus quadros saíam tão bons que funcionários decidiram pendurá-los nas paredes da instituição em que ela se internou, por coincidência um hospital em que Rosenhan realizava consultas e onde presenciou uma cena interessante:

Um dia cheguei para reunião e vi que os membros da equipe passavam pelos quadros dizendo: “Veja, aqui se podem ver os transtornos do seu centro sensorial, como as coisas entram em erupção na consciência, impulsos libidinosos, e aqui se pode ver que o problema já cessou”, e assim por diante. É claro que, com relação às projeções de todo tipo, a pessoa lê o que deseja ler. As afirmações que os profissionais de saúde mental fazem sobre os pacientes muitas vezes nos revelam mais sobre os profissionais do que sobre os pacientes (*op.cit.*, p. 36).

Mas será que ninguém se deu conta de que aqueles internos estavam fingindo-se de doentes para conduzir uma pesquisa de psicologia social? Claro que sim: pelo menos quase três dúzias de *pacientes* manifestaram desconfiança em relação a alguns experimentadores com comentários como: “Você não é louco. Você é um jornalista ou um professor que está investigando o hospital”. Se os resultados da pesquisa de Rosenhan são indicativos de uma “subdeterminação” das teorias psicológicas pelos comportamentos observados e de uma “sobredeterminação” das observações comportamentais pelas teorias psicológicas, a possibilidade de interpretação da conduta sadia como psicopatológica seria, como as traduções entre vícios e virtudes analisadas por Merton (1968, p. 479), complementada por uma contraparte simétrica: a caracterização do comportamento insano como são. Curiosamente, essa possibilidade foi confirmada por um desenrolar posterior à pesquisa original do psicólogo estadunidense. Após a publicação dos resultados de seu estudo, Rosenhan foi contatado por uma instituição psiquiátrica assegurando-o de que os seus profissionais jamais seriam enganados por uma pesquisa como a sua. O estudioso aproveitou a oportunidade e propôs um novo experimento: ele enviaria um ou mais pacientes falsos à clínica para avaliar se eles seriam reconhecidos como tais pela (devidamente avisada) equipe

médica. Pois bem: dos 193 internos que a instituição possuía no período, 42 foram tidos como “suspeitos” de impostura e 41 como impostores certos por pelo menos um médico. Acontece que Rosenhan não havia enviado nenhum paciente falso à instituição. O ardiloso estratagema serviu para mostrar, uma vez mais, o quanto os juízos psiquiátricos sobre a (in)sanidade do comportamento, sobretudo no ambiente fechado do hospital, são poderosamente condicionados por expectativas e crenças prévias.

Isto nos traz aos rótulos “esquizofrenia” e “esquizofrênico”. Uma das tônicas dos próximos capítulos será a insistência de que a condição esquizo é, na sua constituição mais íntima, eivada de paradoxos e ambivalências. Entre as consequências que se impõem a partir desse modo de vê-la está o cultivo de uma sensibilidade atenta às complexas combinações entre capacidades e incapacidades que a condição acarreta (pelo menos em alguns de seus casos), para além de qualquer redução unilateral seja à sua celebração romântica como uma forma de lucidez que transcende a “normose”, seja à sua caracterização psiquiátrica como mero déficit. Assim, por exemplo, no esquizo, um exercício ampliado das capacidades reflexivas cobra o seu preço sob a forma da “desautomação” de tarefas cotidianamente desempenhadas com base em hábitos infraconscientes, o que sobrecarrega os recursos escassos de sua consciência reflexiva e atrapalha a fluência de seu trânsito pelos cenários da interação social ordinária. De modo similar, o mesmo estranhamento do mundo que provê ao indivíduo esquizo uma espécie de sagacidade sociológica quanto ao caráter não natural e contingente dos modos de pensar, sentir e agir ao seu redor pode obstar um engajamento prático e afetivo vigoroso nas atividades características do seu mundo da vida.

As extraordinárias ambivalência da condição esquizo aparecem também, como era de se esperar, no debate sobre as consequências sociopsíquicas do uso de rótulos psiquiátricos na classificação de suas experiências e comportamentos anômalos. A posição encampada por este trabalho reconhece, por um lado, a necessidade de dar conta das realidades psicológicas que tais designações diagnósticas pretendem, bem ou mal, caracterizar. Pode-se reconhecer a existência dessas realidades sem negar, por outro lado, que categorias psicopatológicas possuem um caráter *performativo*, isto é, não são apenas instrumentos de designação do comportamento, mas influências causais sobre sua produção, reprodução e transformação. Uma visão dessa natureza pretende escapar tanto à falta de sensibilidade sociológica aos efeitos sociopsíquicos do discurso psiquiátrico, de um lado, quanto à posição (des)construtivista segundo a qual os conceitos psiquiátricos não designam quaisquer realidades para além daquelas que eles próprios constituem performativamente, de outro (SASS, 1999, p. 265). No que toca às suas consequências ético-políticas, por sua vez, essa via

média entre “realismo psicológico” e “construtivismo sócio-histórico” acarreta uma atenção intensa tanto aos cenários em que a psiquiatria funciona como uma instituição opressiva quanto àqueles em que ela presta um valioso auxílio a pessoas em situações de extremo sofrimento, cujos problemas não desapareceriam se parássemos de utilizar conceitos psiquiátricos para descrevê-los (MERQUIOR, 1985, p. 30). A distinção, de resto, é ideal-típica, não nos impedindo de reconhecer a complexa imbricação entre esses dois aspectos dos modos pelos quais a instituição psiquiátrica lida com os indivíduos que ela classifica como afligidos por doença mental.

Seja como for, mesmo quando o rótulo psiquiátrico é aceito, surgem marcadas controvérsias analíticas e terapêuticas a respeito dos modos psicologicamente mais fidedignos e terapeuticamente mais eficazes de utilizá-lo – *ab initio*, aliás, nada nos garante de antemão que estas duas preocupações sejam perfeitamente conciliáveis. Um exemplo marcante do problema patenteia-se no debate acerca das implicações científicas e práticas do uso dos termos distintos “pessoa esquizofrênica” e “pessoa *com* esquizofrenia” (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000, p. xxxi; SASS, 2007). A preferência pela segunda expressão responde a uma tentativa compreensível de barrar a identificação do indivíduo inteiro com a sua psicopatologia. Segundo essa *rationale*, termos como “esquizofrênico” ou “alcóolatra”, por exemplo, encorajariam não apenas a tendência estigmatizante a enxergar a doença mental como coextensiva à pessoa total, mas também a propensão a trivializar a dimensão genuinamente patológica das dificuldades existenciais de certos indivíduos, responsabilizando-os por elas. Isto, por sua feita, estimularia uma atitude crítica e hostil em relação ao paciente por parte de parentes e profissionais de saúde mental, aumentando os riscos de relapso ou a evolução da doença para desfechos negativos (e.g., suicídio). Ao falar da pessoa com esquizofrenia, em vez da pessoa esquizofrênica, sugerir-se-ia que a doença mental é, antes de tudo, uma entidade que ataca o indivíduo, não uma expressão de sua personalidade ou essência.

Nos termos da clássica distinção canguilhemiana entre as concepções egípcia e grega da doença, defensores do rótulo “pessoa com esquizofrenia” se aproximariam da primeira, ao conceberem a patologia como uma entidade distinta e, em princípio, externa ao indivíduo, entidade que “entra e sai do homem como por uma porta” (CANGUILHEM, 2009, p. 12). Tal visão é também denominada “ontológica” pelo autor francês, na medida em que se associa à ideia de que há uma distinção qualitativa entre os estados normal e patológico. No caso específico da esquizofrenia, essa distinção qualitativa serviria de antídoto a qualquer aproximação apressada entre os problemas cognitivos, emocionais e práticos enfrentados

pelas pessoas com esse transtorno e aqueles enfrentados pelas pessoas normais, aproximação que reduziria as maiores dificuldades e sofrimentos vivenciados pelos primeiros a uma falta condenável de esforço e responsabilidade. Talvez a ilustração clássica desse tipo de insensibilidade apareça nos casos de depressão severa em que um indivíduo vive a ação mais rotineira (e.g., levantar da cama e escovar os dentes) como um esforço hercúleo (Jamison, 1993), enquanto aqueles ao seu redor o veem apenas como “preguiçoso” ou “irresponsável”.

Em contraponto à noção ontológica/egípcia da doença, Canguilhem menciona a acepção grega ou “positivista” segundo a qual a patologia não se identifica tanto à invasão do organismo por uma entidade exterior, mas a um desequilíbrio e desarmonia no funcionamento do ser humano como um todo. Se a harmonia e o equilíbrio das diferentes funções do indivíduo são propriedades que emergem da sua configuração inteira, “a doença não está em alguma parte do homem. Está em todo homem e é toda dele” (CANGUILHEM, 2009, p. 12). Nesse sentido, em vez de uma cisão qualitativa entre o normal e o patológico, a relação entre os dois estados seria concebida à maneira de um *continuum*. Diferentes patologias, é desnecessário dizer, se encaixam melhor em uma ou outras de tais concepções: enquanto “doenças infecciosas ou parasitárias”, por exemplo, evidenciam a existência de uma invasão pelo patológico, “perturbações endócrinas” se encaixam no modelo de uma desarmonia interna (*idem*).

Faz parte da própria natureza de alguns casos esquizofrênicos que eles se identifiquem simultaneamente, em alguma medida, a ambos os modelos de patologia. Por um lado, não há dúvida de que as transformações significativas no caráter de sua relação experiencial com o mundo são frequentemente vivenciadas como alterações não escolhidas. Por outro lado, na medida em que os seres humanos interagem consigo próprios e respondem ativamente às suas experiências de diferentes maneiras, casos concretos de esquizofrenia tornam-se configurações complexas de aflições e *atos* inter-relacionados. Em alguns cenários, por exemplo, a irrupção da doença propriamente dita representa a culminação ou radicalização de características de personalidade que, em doses menores, já marcavam um modo peculiar de ser-no-mundo, tais como um sentimento de alienação afetiva em relação à realidade circundante e a si próprio. Em outros, em vez de desencadear uma luta entre o *self* e a doença como entidades discretas, tal qual sugerido pelas ressonâncias orgânicas do modelo ontológico da patologia, a transformação radical do *self* é a doença mesma. Tais são os casos de perturbação da *ipseidade*, isto é, do senso mais fundacional de existir como um centro intencional de vida subjetiva. As alterações na experiência da autoidentidade podem se manifestar, por exemplo, em uma corrosão difusa de tal experiência – que o paciente luta para

expressar através de metáforas como “Estou me tornando uma espiral de fumaça” ou “Sou uma folha morta” (SASS, 2007, p. 402) –, bem como em crenças psicóticas que suspendem a compreensão de si como uma subjetividade intencional diante do mundo objetivo, seja no objetivismo radical em que o indivíduo se experimenta como um autômato movido por outros, seja no subjetivismo radical em que, ao contrário, o sujeito sente que seus pensamentos e afecções internas afetam diretamente as outras pessoas e o mundo.

Se a noção de “pessoa com esquizofrenia” captura bem a dimensão da doença como uma espécie de assalto à subjetividade do indivíduo, ela parece deixar de lado o fato de que, em vários aspectos, o rótulo designa também aspectos de um modo relativamente intencional e inteligível de ser-no-mundo. Não há dúvida de que a ideia de “pessoa esquizofrênica” pode ser apropriada de modo essencialista, bem como instrumentalizada para lançar sobre os ombros dos pacientes a responsabilidade inteira pela sua condição, encorajando modalidades mais hostis e menos compassivas de tratamento. Por outro lado, ao manter o compromisso com a ideia de qualidades especificamente esquizofrênicas de uma pessoa, essa mesma expressão pode encorajar uma percepção de indivíduos com esquizofrenia como agentes intencionais pertencentes a uma comunidade de entendimento e fala, agentes cujos ditos e feitos merecem ser abordados, pelo menos em princípio, como manifestações potencialmente compreensíveis. Em contraste, ainda que tenha surgido com a intenção louvável de combater a estigmatização ao distinguir a pessoa da sua doença, o modelo biomédico da doença como entidade exterior pode levar, na prática, a interpretações fáceis e apressadas do conjunto do comportamento do paciente como manifestações de sua patologia. Se a pessoa é nitidamente distinta da doença, pode-se abusar do expediente de atribuir seus enunciados e práticas, sem maiores esforços dialógicos e compassivos, ao sujeito “doença”. Nenhuma das expressões, nesse sentido, está isenta de problemas. Enquanto o epíteto “esquizofrênico”, ao se aproximar de uma concepção do sujeito como um agente intencional e responsável por si, pode levar-nos a negligenciar a sua *dependência* em relação a redes sociais e institucionais de apoio e tratamento, a ideia de “indivíduo com esquizofrenia” pode vir a reconhecer tal dependência ao preço de sacrificar suas pretensões à *autonomia*. Em vez de um trabalho empático de escuta atenta, o sujeito é condescendentemente tratado como uma não pessoa ou uma espécie de criança. Fatores motivacionais potencialmente inteligíveis de sua conduta podem ser ignorados em favor de simples concepções de deficiência, como nos casos de testes de aptidão cognitiva em que o “mau” desempenho de alguns pacientes é atribuído a um déficit intelectual, quando o que está em jogo é algo distinto, como uma perspectiva idiossincrática sobre a significação da prova ou uma recusa intencional a se submeter a ela. Utilizando-se de

maneira a-histórica os termos celebrizados por Michel Foucault (1978, p. 540; 559), poder-se ia dizer que, naqueles casos, o “diálogo...entre a razão e a loucura” como uma oportunidade de compreensão de modos peculiares de pensar e sentir o mundo é substituído por um “monólogo...sobre a loucura”. Dois exemplos caberiam aqui. A primeira ilustração vem de um comentário perspicaz de Ronald Laing (1974, p. 29-30) a respeito de uma entrevista conduzida por Emil Kraepelin, diante de uma turma de alunos, com um paciente de 18 anos em estado de “excitação catatônica”:

O paciente senta-se com seus olhos fechados e não presta qualquer atenção aos seus arredores. Ele não olha para cima mesmo quando a palavra é dirigida a ele, mas responde, começando por uma voz baixa e, gradualmente, gritando mais e mais alto. Quando perguntado a respeito de onde está, ele diz: “Você quer saber isso também? Eu digo quem está sendo medido, e é medido, e será medido. Eu sei tudo isso, e eu poderia dizer a você, mas eu não quero”. Quando perguntado sobre o seu nome, ele grita: “Qual é o seu nome? O que ele fecha? Ele fecha os seus olhos. O que ele ouve? Ele não entende; não entende, ele. Como? Quem? Onde? Quando? O que ele quer dizer? Quando eu digo a ele para olhar, ele não olha adequadamente. Você aí, apenas olhe! O que foi? Qual é o problema? Preste atenção; ele não presta atenção. Eu digo, o que é então? Por que você não me dá nenhuma resposta? Está ficando impudente [descarado, sem-vergonha] de novo? Como você pode ser tão impudente? Estou indo aí! Vou te mostrar! Você não se prostitui para mim. Você não deve ser inteligente também; você é um cara impudente, nojento, o cara mais impudente, nojento, que jamais conheci. Ele está começando de novo? Você não entende absolutamente nada, absolutamente nada; absolutamente nada ele entende. Se você seguir agora, ele não seguirá, não seguirá. Você está se tornando ainda mais impudente?”...e assim por diante. (...) Embora ele tenha, sem dúvida, entendido as questões, *ele não nos deu um único pedaço de informação útil*. Sua fala foi...*apenas uma série de frases desconectadas sem qualquer relação com a situação geral* (Kraepelin, *apud* LAING, 1974, p. 29).

Laing reconhece o tremendo valor da vívida descrição da cena por Kraepelin, graças à qual como que podemos ver e ouvir o jovem diante de nós cinquenta anos depois. Ao mesmo tempo, o próprio talento do psiquiatra ao descrever a situação é o que permite a um leitor pósteros reconhecer obtusidade no comentário, destacado em itálico por Laing na página acima, segundo o qual o jovem catatonicamente excitado não ofereceu a Kraepelin *qualquer* pedaço de informação relevante à situação em que se encontrava. Alguma sensibilidade ao uso criativo de pronomes pessoais, e podemos perceber que o jovem fala como se levasse a cabo um diálogo entre o seu próprio eu inconformado e uma versão caricatural do seu entrevistador. Enunciados como “Preste atenção!” ou “Você não se prostitui para mim?” revelam, com um módico de dificuldade, que o jovem não gosta da ideia de ser interrogado diante de uma sala repleta de estudantes e não vê qual é a “utilidade” (*sic*) de tal procedimento para o enfrentamento de suas dificuldades. Outro exemplo de como o modelo da entidade-

doença pode servir como álibi para rechaçar o significado ou intento das falas e ações do paciente é oferecido por Sass:

Lembro-me de um incidente em que um jovem interno que eu conhecia muito bem estava sendo entrevistado, em frente ao pessoal da enfermaria, por um experiente consultor psiquiátrico. Quando a conversa voltou-se para o tema de uma recente eleição para presidente dos pacientes, o psiquiatra perguntou ao paciente como ele se sentia tendo perdido a eleição para a posição de presidente da sua ala do hospital. O paciente respondeu, sem expressão, mas com um cintilar no seu olho: “Eu teria dado um bom presidente ruim”. Eu conhecia o paciente bem o suficiente para saber que ele era bastante capaz de brincadeiras irônicas; havia, de todo modo, algo distintamente sardônico no tom de seu comentário, com sua possível sugestão de ceticismo face ao absurdo, condescendência ou hipocrisia associados à ideia mesma de um governo de pacientes. Foi, portanto, algo chocante ouvir o experiente psiquiatra (quando o paciente já estava fora do aposento) descrever este enunciado como uma clara instância de “distúrbio do pensamento formal”...que, supostamente, ilustrava sua completa incapacidade de reconhecer a patente contradição lógica envolvida em falar de um “bom presidente ruim”. Ironia não é sempre uma mercadoria bem-vinda em hospitais psiquiátricos, especialmente quando vem dos pacientes mais graves. Nesse caso, o psiquiatra se recusava a considerar qualquer outra interpretação do enunciado do paciente. Para ele, um modelo de entidade-doença e déficit parece haver proscrito qualquer tentativa de aplicar o princípio da interpretação caridosa, tornando-o surdo ao que parecia um óbvio exemplo de ironia. Tudo o que ele podia ouvir era a doença falando (SASS, 2007, p. 409-410).

Portanto, embora o propósito ético-terapêutico por trás da preferência pela expressão “pessoa com esquizofrenia” pressuponha um foco sobre a dignidade da pessoa, a noção da doença como uma entidade à parte pode muito bem encorajar uma concentração sobre o rótulo diagnóstico em detrimento do respeito à sua *personhood*. Após essa longa digressão sobre as vantagens e desvantagens infusas em ambas as expressões, cumpre ressaltar que utilizaremos os termos intercambiavelmente, embora submetendo ambos a uma vigilância crítica calcada nas considerações que acabamos de fazer. Fulcral dentre estas considerações é a concepção das condições e trajetórias experiências esquizofrênicas como complexas inter-relações entre *aflições* que afetam o indivíduo, de um lado, e *atos* intencionais que expressam sua personalidade, de outro. Por mais conceitualmente desconfortável que seja esta concepção, ela funda-se na sugestão bem assentada de que uma compreensão psicológica fidedigna da esquizofrenia não pode sucumbir às tentações analíticas antípodas de supor seja que a pessoa e a sua psicopatologia são completamente idênticas, seja, ao contrário, que elas são completamente distintas e separáveis. Uma visão como esta recusa, nesse sentido, tanto a perspectiva segundo a qual “o papel da pessoa no distúrbio mental...é periférico, meramente o de uma vítima passiva de uma doença a ser consertada pela medicina”, quanto “a visão de que a pessoa e a sua doença são idênticas” (STRAUSS, 1989, p. 182). Tendo isto em mente, quando mencionarmos o esquizo, esquizoide ou esquizofrênico, para economizar tinta em um

trabalho que já se presta mais do que o suficiente a efusões prolixas, naturalmente não estará implícita qualquer sugestão de que um esquizofrênico não seja nada além desse atributo – do mesmo modo como podemos dizer que dois indivíduos são brasileiros (pessoas com cidadania brasileira), médicos (pessoas que exercem a medicina) e ruivos (digamos) sem supor que quaisquer dos atributos esgotem a sua personalidade ou eclipsam diferenças importantes entre eles.

8 O REVERSO ESQUIZO DA MOEDA PRAXIOLÓGICA

No quarto capítulo, ancoramo-nos particularmente em Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Bourdieu e Giddens para delinear os principais postulados da caracterização praxiológica da ação humana no mundo social. Com efeito, uma das maneiras mais pedagógicas de compreender a integração destes postulados em uma visão geral de condutas e experiências humanas socialmente situadas é vê-la como uma superação crítica de *dualismos* analíticos como mente/mundo, sujeito/objeto, mente/corpo, indivíduo/sociedade e assim por diante (PARKER, 2000, p. 42). É claro que, grosso modo, as principais estrelas autorais na galáxia praxiológica reconhecem de bom grado que circunstâncias sócio-históricas concretas de ação, embora tenham de se encaixar em alguma medida naquele retrato socioteórico, podem desviar dos seus contornos em maior ou menor medida. A precedência heurística do modelo praxiológico da ação no mundo social não implica sua absoluta e inflexível aplicabilidade a todo e qualquer cenário sócio-histórico, mas o fato de que mesmo situações que se afastam do modelo podem ser mais facilmente compreendidas como “desvios” maiores ou menores em relação aos seus postulados (COHEN, 1999, p. 401-402).

Se a tônica da visão praxiológica do universo social e suas entidades constituintes é a superação de dualismos, aquilo que chamo de “avesso esquizo da praxiologia” consiste precisamente nos cenários de ação e experiência em que irrompem graus significativos de *fissuras* ou *cisões* normalmente inexistentes entre as diferentes dimensões da práxis social. O conceito de esquizoidia advogado no presente trabalho pode ser, nesse sentido, ampliado para além das condições mais graves de doença esquizofrênica, abarcando um *continuum* de níveis de ruptura (sublinhe-se o “esquizo”) de alguma(s) das “cumplicidades ontológicas” que a prática normal mantém fluentemente. A premissa que subjaz à análise da esquizoidia e da esquizofrenia desenhada no presente capítulo é a de que os enigmáticos “desvios” e “perturbações” comportamentais e experienciais que caracterizam a condição esquizo podem ser mais bem compreendidos se tomados ideal-tipicamente como “avessos” da conduta humana *qua* retratada na praxiologia. Como foi visto, a concepção de *conditio humana* e a ontologia social praxiológicas constituíram-se explicitamente contra determinadas atitudes típicas da filosofia moderna, tais como o retrato dualista da relação mente/corpo ou mente/mundo, a noção de cognição desinteressada própria à epistemologia fundacionista ou a psicologia atomista da percepção como reunião *a posteriori* de fragmentos perceptuais. Por conseguinte, como avessos da praxiologia, certos modos esquizoides ou esquizofrênicos de

ser-no-mundo terminam por apresentar-se como singulares “concretizações” existencialmente vividas daquelas atitudes filosóficas contra as quais a praxiologia se constituiu. Exemplos?

O “contato ingênuo com o mundo” (Merleau-Ponty) que caracteriza o realismo cotidiano pode ser substituído, na prática, por uma radical (e frequentemente ansiosa e paralisante) *suspeita* epistemológica em relação às próprias impressões subjetivas da existência. A experiência de ser corpo, isto é, de experimentar a própria fisicalidade como um instrumento prático de intervenção motivada e competente sobre os cenários mundanos pode dar lugar a uma experiência “cartesiana” de estranhamento profundo quanto à própria materialidade, à vivência de ser pura consciência alocada em um corpo estranho, um espírito tentando animar uma carcaça ou um “cadáver com insônia” (SASS, 1992, p. 419). Os interesses conativos que propõem as atividades cognitivas ordinárias de seleção e classificação podem ser dissolvidos por uma apatia prático-afetiva que não paralisa as faculdades mentais, mas mostra como, de fato, funciona uma cognição volitivamente desinteressada pelo mundo: categorizações “tipificantes” (Schutz) são substituídas por uma massa de impressões de objetos singulares, enquanto as *Gelstalten*, isto é, as totalidades estruturadas e significativas da percepção corriqueira, podem ser fragmentadas em átomos perceptuais não conectados entre si.

Compreender certas condições esquizoides ou esquizofrênicas segundo essa grade interpretativa implica, de fato, reconhecer que, pelo menos em uma variedade de casos, ações e comportamentos apressadamente vistos como meras excreções mentais de um cérebro doente revelam-se muito mais complexos e interessantes do ponto de vista psicológico. Ao mesmo tempo, não descurar de uma investigação detalhada dos custos psíquicos extraordinários que, segundo os depoimentos dos próprios indivíduos, acompanham a condição também nos impede de deslizar para qualquer celebração unilateral e romântica da loucura como libertação das amarras disciplinadoras que presidem à constituição do sujeito moderno. Com efeito, se há um âmbito em que as complexíssimas ambivalências da condição humana – capacidades são incapacidades, *insights* são formas de cegueira etc. - têm de ser respeitadas *in toto*, pelo menos tanto quanto possível, é o da experiência esquizo. Vejamos.

Primeiramente, a inserção não problemática da mente em um cenário vivido como evidentemente *real*, composto de objetos pragmaticamente *relevantes* e circunstâncias socio-simbólicas de inteligibilidade *partilhada*, dá lugar a experiências de maior ou menor *estranhamento* diante do mundo e dos outros, que implica uma conscientização aguda de um hiato ontológico entre o interior e o exterior. Em vez de uma experiência da própria subjetividade como espontaneamente enlaçada aos cenários mundanos de objetos materiais e

símbolos partilhados, o esquizo vivencia seus ambientes como enigmáticos e distantes. Nesses casos, o fechamento da subjetividade sobre si mesma, acompanhado pela ideação de um mundo exterior de númenos ou “coisas em si” que parecem para sempre inacessíveis ao alcance do *subjectum*, não constitui uma ficção filosófica escolasticamente fabricada por preocupações epistêmicas com a validade do conhecimento, mas uma sensação muito real de um abismo entre a própria subjetividade e o universo exterior. Nessa modalidade de experiência não psicótica (ou pré-psicótica) que analisaremos em mais detalhes adiante, não se observa no indivíduo afetado (pelo menos, não ainda) quaisquer alterações no conteúdo de suas percepções sensoriais ou de suas crenças substantivas sobre o mundo, mas sim uma mudança inefável na “atmosfera mental” que colore sua vida subjetiva, no modo como o indivíduo sente (*lato sensu*) a realidade.

Um mundo da vida até então experimentado como familiar e autoevidente adquire, portanto, uma aura de estranheza e ininteligibilidade que os indivíduos, muitas vezes, só conseguem expressar a outros através de expressões difusas como “tudo está diferente” ou “há alguma coisa...não sei o que é, mas há alguma coisa” (JASPERS, 1979a, p. 121). A sensação profunda e difusa de estranhamento substitui o senso “merleau-pontyano” de existir como uma subjetividade encarnada e embebida em uma realidade material partilhada com outros, bem como dinamicamente orientada para nela intervir. O “contato vital com o mundo” - na expressão que é do psiquiatra Eugène Minkowski (1958; 2002), mas que poderia muito bem ter sido assinada pelo próprio Merleau-Ponty - dá lugar a uma angustiada experiência de distanciamento ontológico entre o interior e o exterior, este último adquirindo mais e mais um caráter de irrealidade: “A realidade se afasta de mim. Tudo o que eu toco..., todo mundo que conheço, torna-se irreal tão logo eu os abordo” (SASS, 1992, p. 353).

Um filósofo pode alimentar, no plano estritamente intelectual, severíssimas dúvidas céticas acerca da confiabilidade de suas impressões e crenças sobre o real, no mesmo passo em que experimenta difusamente seu corpo e mente como firmemente ancorados em um mundo que ele sabe “visceralmente” existir independentemente dele – ainda que não possa demonstrar tal existência como uma certeza apodíctica. A maior parte dos casos de esquizofrenia principia precisamente com uma dissolução desse *senso* de realidade inseparavelmente cognitivo e afetivo, corpóreo e intelectual (SASS, 1992, p. 425; FUCHS, 2005a; BURTON, 2008). Enquanto a filósofa entretém intelectualmente a possibilidade epistêmica de que todos os indivíduos e objetos com os quais ela depara sejam irreais, simples aparências fantasmagóricas produzidas pela sua mente, o paciente esquizofrênico percebe efetivamente uma aura de irrealidade ou artificialidade pairar sobre todas as entidades que

encontra. Repare-se que esta experiência pode ocorrer mesmo na ausência de qualquer crença propriamente delirante ou psicótica de que os objetos e pessoas percebidos *são* simples criações da mente do indivíduo – como veremos em detalhe, teorias delirantes surgem muitas vezes como tentativas de oferecer alguma ordem e sentido ao que é primeiramente apenas uma vivência difusa.

Como em um castelo de cartas, as fissões ou rupturas em uma das conexões constitutivas da práxis cotidiana podem afetar significativamente as demais. A intensa ansiedade desencadeada pela desconfiança em relação ao mundo ambiente revela o quanto nossa experiência “normal” de segurança ontológica ancora-se no realismo ingênuo segundo o qual “vemos as coisas mesmas” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 15) e “os mundos natural e social são o que parecem ser” (GIDDENS, 2003, p. 444). Uma subjetividade moldada por experiências socializadoras em tal ou qual contexto social é capaz de interiorizar gradualmente suas injunções objetivas sob a forma de disposições mentais e corporais infraconscientes tacitamente ajustadas às condições estruturais em que o indivíduo se encontra. Como Bourdieu não se cansou de sublinhar, este ajuste prático propiciado pela habituação implica uma naturalização tácita das nossas circunstâncias sociais de ação e experiência, espontaneamente vividas não como acordos sócio-históricos contingentes, mas como facticidades objetivas inscritas na própria ordem das coisas. A partir do momento em que o indivíduo é, por assim dizer, assaltado por um ceticismo vivido que não mais suspende dúvidas quanto às fundações da realidade (a suspensão a que Schutz chamou de “*epoché* da atitude natural” [1967, p. 229]), sua percepção do mundo passa por um processo de “desnaturalização” que, embora não deixe de ser sociologicamente sagaz à sua maneira, gera marcada confusão e perplexidade.

Uma vez que a confiança na facticidade dos modos socialmente padronizados de conduta e interação é uma das condições para o funcionamento fluente dos hábitos mentais e corpóreos, as práticas do sujeito já não se ajustam às exigências de seus contextos segundo aquela espontaneidade inconsciente própria da ação “normal”. O desajuste percebido por si próprio e por outros acaba reforçando um sentimento interno de alienação, enquanto o estranhamento das formas de agir, pensar e sentir que outros tomam por evidentes estimula o indivíduo a problematizar, de modo explícito e reflexivo, o que as pessoas “normais” podem abandonar às operações infraconscientes do hábito. Isto significa que os esquizos têm de superutilizar os recursos escassos de sua consciência reflexiva para realizar procedimentos intelectuais e corporais que outros deixariam a cargo de disposições inconscientes. Por exemplo, um sujeito com plena confiança na sua “*hêxis corporal*” (BOURDIEU, 1999) pode

concentrar-se explicitamente no assunto de uma conversa, enquanto um indivíduo incerto quanto aos modos socialmente apropriados de conduzir a própria corporeidade terá sua atenção dividida. Além disso, a tentativa de realizar, por um controle reflexivo, performances normalmente conduzidas pelo hábito pode imprimir no estilo do esquizo uma marca de artificialidade ou afetação – formas de “impropriedade situacional” (GOFFMAN, 1963, p. 216) - que dificulta sobremaneira seus relacionamentos.

Como mostrado pelo influxo “culturalista” (RECKWITZ, 2002) nas teorias sociais praxiológicas, a naturalidade e autoevidência com que um cenário social pode ser experimentado pelo indivíduo deriva, em parte, do fato de que as ações desempenhadas ali são tornadas inteligíveis pelo recurso a esquemas simbólicos de interpretação bem assentados, a ponto de funcionarem como diretrizes espontâneas da mente em suas atribuições ordinárias de sentido ao mundo. O estranhamento esquizo introduz uma perturbação também na operação de tais estruturas subjetivas de percepção e classificação dos eventos mundanos. Uma vez que estes deixam de ser rápida e não problematicamente tipificados pelos sujeitos em suas caminhadas pelo universo social, as tarefas impostas à sua cognição aumentam significativamente. Se os esquemas socioculturalmente partilhados de tipificação de situações societárias reduzem a complexidade cognitiva da orientação do agente pelo mundo, enquadrando uma miríade potencialmente desconcertante de objetos em um punhado manejável de categorias, o enfraquecimento ou dissolução daqueles esquemas na mente do indivíduo como que o lança de volta a um mundo experiencial muito mais confuso e multifacetado.

As ferramentas simbólicas de categorização das situações sociais em que os indivíduos circulam, ao tornarem tais situações inteligíveis, imbuem o indivíduo com orientações capacitadoras acerca dos modos normativamente apropriados de conduta possíveis naquela situação, bem como com um “horizonte de expectativas” a respeito do que é provável ou improvável em tal ou qual contexto. Em contrapartida, o maior ou menor desligamento do esquizo quanto àquelas ferramentas pode levá-lo não apenas a portar-se de formas socialmente desaprovadas, como também a adentrar cenários de experiência com um horizonte muito mais largo de expectativas quanto a desenlaces possíveis. Embora isto possa indubitavelmente incentivar interpretações e atitudes criativas, também pode muito bem engendrar uma experiência de “insegurança ontológica” (LAING, 1990, p. 39) ou “agorafobia metafísica” (BERGER, 1972, p. 75) diante de tantas possibilidades distintas. Ao mesmo tempo, a independência deliberada ou involuntária quanto às “formas de classificação” (DURKHEIM e MAUSS, 2000) sociossimbólica vigentes no seu meio pode dar ensejo a

maneiras peculiaríssimas de associar cognitivamente eventos e objetos. Em alguns casos, tais peculiaridades dos procedimentos cognitivos e usos da linguagem entre os esquizos podem ser facilmente inteligidas como desvios identificáveis do “conformismo cognitivo” (DURKHEIM, 1996, p. XXIV) próprio à normalidade – por exemplo, como exacerbação dos aspectos concretos dos objetos em detrimento dos seus caracteres abstratos e tipificáveis ou o inverso. Em outros, como acontece na classificação dos animais naquela enciclopédia chinesa de Borges que tanto agradou Foucault (2002), a única propriedade discernível no *modus cognoscendi* do esquizofrênico, ao menos desde um ponto de vista exterior, é o seu caráter desviante, idiossincrático ou bizarro em relação aos hábitos cognitivos existentes no seu meio.

No mesmo passo em que recuperam a centralidade das faculdades cognitivas para a explicação da conduta social, as abordagens praxiológicas conferem destaque ao entrelaçamento da cognição com os propósitos práticos que impulsionam nossas intervenções sobre o mundo societário. Se nossos procedimentos cognitivos operam sobretudo segundo uma lógica do conhecer para agir, uma perturbação em uma dessas dimensões tende a afetar significativamente o feitiço da outra. Enquanto alguns psiquiatras conferiram tremenda importância às desordens de pensamento e linguagem na condição esquizofrênica, outros enfatizaram sobremaneira o quanto tal condição incidia sobre a esfera volitiva ou conativa da personalidade, dissolvendo as motivações que impulsionariam o indivíduo a intervir no mundo de tal ou qual forma e levando, assim, a uma profunda apatia. Tal conjuntura mostra, por fim, que uma leitura da condição esquizo a partir da praxiologia, e vice-versa, deve articular a tradicional teoria da ação a uma teoria da *inação* e de suas causas e efeitos.

As rupturas esquizoides ou esquizofrênicas dos elementos que alicerçam uma experiência ontologicamente segura de inserção vital na realidade natural e humana podem penetrar ainda mais fundo, dissolvendo a própria vivência do meu corpo como meu ou das minhas experiências subjetivas como minhas (a contradição da linguagem descreve, é claro, uma vivência intrinsecamente contraditória). Em vez da autoidentidade tacitamente suposta como pano de fundo inquestionável dos eventos ocorridos na mente, surgem experiências peculiares de “alienação introspectiva” (GRAHAM e STEPHENS, 1994, p. 92) em que o sujeito mantém a consciência quanto à natureza subjetiva de tal ou qual evento (isto é, sua presença no seu campo de atenção), mas não mais consegue identificá-lo como *seus*. Nos cenários de psicose, a perda do senso vivido de controle intencional sobre a própria subjetividade se manifesta, por exemplo, em sintomas de “inserção de pensamento”, nos quais o indivíduo literalmente crê que os pensamentos de outra entidade invadem sua mente:

Eu olho pela janela, e penso que o jardim parece bonito e a grama parece bacana, mas os pensamentos de Eamonn Andrews [um famoso apresentador de rádio e TV no Reino Unido] vêm à minha mente...(...) Ele trata minha mente como uma tela, e projeta seus pensamentos nela (*apud* SASS, 1999, p. 261).

Louis Sass e Joseph Parnas (2001, p. 109) relatam outro contundente caso de perturbação da autoidentidade que se encaixa no que Laing denominou o temor da própria aniquilação através do “engolfamento” (LAING, 1990, p. 43) de si pelo outro. Um jovem sentia-se frequentemente confuso ao participar de conversas devido à dificuldade em distinguir entre si mesmo e o seu interlocutor. Ao ver-se, no curso da conversa, sem saber quais pensamentos/enunciados teriam advindo dele e quais seriam provenientes do seu parceiro de fala, ele experimentava uma atemorizante sensação de ter tido sua mente invadida pelo outro - de modo tal que sua existência mesma estava em risco. Embora a fobia do engolfamento possa levar o indivíduo a buscar isolar-se de outros, tal estratégia não neutraliza necessariamente a experiência de si como ontologicamente precária e ameaçada. Com efeito, o mesmo sujeito citado, ao caminhar pela rua, evitava cuidadosamente a contemplação do seu reflexo em espelhos ou outras superfícies de vidro, pois isto gerava nele uma angustiada incerteza *quanto a qual dos lados ele efetivamente estava*.

Pode haver também uma dissociação sentida entre si e o corpo, em que o senso de encarnação da subjetividade é substituído por um estranhamento quanto à própria fisicalidade. A radicalização dessa vivência de autoestranhamento corpóreo pode redundar ainda na perda do senso de coerência ou integração entre as diferentes partes do aparato corporal, que passam a ser sentidas como se estivessem desconectadas umas das outras. Por vezes, a intensidade da experiência é tamanha que resulta em um pânico diante da iminência sentida da desintegração ou “despedaçamento” literal do próprio corpo. Em outros casos, os indivíduos são acometidos pela sensação de que passaram por significativas transformações morfológicas, tais como alterações no tamanho ou no peso do seu corpo inteiro ou de algumas de suas partes, com o sentimento desembocando, por vezes, em ilusões de ótica que confirmam essas impressões. A autoestranheza pode ainda ser favorecida pelo encontro com espelhos, com alguns evitando a visão do próprio reflexo como ameaçadora, enquanto outros a examinam intensamente enquanto a experimentam como deformada ou morta (SASS e PARNAS, 2002, p. 107).

O exame de si diante do espelho serve, por fim, como metáfora para o círculo infernal de metarreflexividade infinita que pode acometer o esquizo, o qual mobiliza o escrutínio autorreflexivo na tentativa de compreender suas experiências de estranhamento de si próprio, do mundo material e/ou das outras pessoas apenas para descobrir a força de *radicalização* da

estranheza infusa na capacidade humana de objetivar a si mesmo, bem como de objetivar a objetivação, assim como a objetivação da objetivação da objetivação da objetivação...em uma vertigem existencial autorreferente que poderíamos descrever como o equivalente psicológico da multiplicação de reflexos que ocorre quando colocamos um espelho diante do outro.

Como vimos, a caracterização heurística da experiência esquizo como o reverso da praxiologia, reverso que significa também um conjunto de “atitudes filosóficas” existencialmente vividas, carrega um respeito a uma condição tão radicalmente ambivalente que nos força a trilhar uma via média entre as celebrações românticas da loucura como libertação frente aos processos de disciplinamento da subjetividade, de um lado, e as reduções psiquiátricas simplórias de todas as formas de esquizofrenia a meros déficits de funcionamento cognitivo, afetivo e prático, de outro. Por um lado, não há dúvida de que existe um sentido em que a alienação do esquizo em relação aos padrões de cognição, fala e ação operantes no seu *milieu* está imbuída de sagacidade filosófica, dado que ela pode exibir, por exemplo, uma consciência argutamente “sociológica” da naturalização fictícia por trás de rituais sociais e institucionais ou da dose de aposta epistemologicamente “leviana” na correção cognitiva de nossas crenças e impressões ordinárias sobre o mundo⁸⁷. Ao mesmo tempo, tal sagacidade cobra seus preços sob a forma de severos desajustes funcionais e sofrimentos psíquicos: por exemplo, a ampliação da consciência reflexiva de múltiplas possibilidades confunde mais do que esclarece, obstando intervenções decisivas e vigorosas sobre o curso dos eventos, enquanto uma implacável atenção “protosaussuriana” ao caráter puramente convencional ou “arbitrário” dos vínculos entre significante e significado confere ao discurso de certos esquizos uma qualidade singularmente “desorganizada” (para utilizar o termo diagnóstico mais frequente). São, enfim, formas de ação, pensamento e sentimento

⁸⁷“Os filósofos têm nos mostrado que, cognitivamente, existem poucos, se é que existe algum, aspectos de nossa existência pessoal dos quais podemos estar certos. (...) Certas questões – ‘Eu realmente existo?’ ‘Eu sou hoje a mesma pessoa que era ontem?’ ‘As outras pessoas realmente existem?’ ‘Isto que vejo diante de mim continuará a existir quando eu virar as costas?’ – não podem ser respondidas de forma indubitável por qualquer argumento racional. (...) Imagine alguém que se aflige profunda e constantemente, pensando se os outros nutrem intenções maliciosas contra si. Ou imagine uma pessoa que se preocupa constantemente com a possibilidade de uma guerra nuclear e não pode deixar de lado o pensamento deste risco. Embora indivíduos ‘normais’ possam considerar estas ansiedades, quando são profundas e crônicas, como irracionais, estes sentimentos são mais o resultado de supersensibilidade emocional do que de irracionalidade. Pois o risco de guerra nuclear está sempre aí como uma possibilidade imanente do mundo atual; e, como nenhum indivíduo jamais tem acesso direto aos pensamentos de um outro, ninguém pode estar absolutamente seguro, num sentido mais lógico do que emocional, de que ideias maliciosas não estejam constantemente na mente de outros com quem se interage” (GIDDENS, 2001a, p. 95-96).

como estas que pretendemos abordar em maiores detalhes nas páginas que se seguem, páginas para as quais o presente capítulo buscou oferecer uma introdução *in nuce*.

9 ENTRE O EXCESSO E O DÉFICIT: HIPER-REFLEXIVIDADE E SINTOMAS NEGATIVOS

9.1 Apolo e Dioniso: da arte à vida

Toda reflexão sobre a criatividade na arte tem de lidar com uma duplicidade constitutiva: o jogo, ora tenso, ora colaborativo, entre a expressividade pessoal que impulsiona o engajamento do artista e as regras que regulam a manifestação daquela expressividade em um determinado meio de criação simbólica (SAUVAYRE e FORBES, 2003, p. 233-234). Esta tensão dialética entre a vivência emocional crua e sua representação simbólica na obra de arte foi descrita de diferentes maneiras ao longo da reflexão estética, e constitui mesmo uma chave para interpretar diferentes estilos, que podem ser tomados como variações no espaço conferido a um dos elementos em relação ao outro. Assim, para ficar no exemplo mais óbvio, a literatura do romantismo salta às páginas como exacerbação do aspecto expressivo do trabalho artístico em detrimento da preocupação escrupulosa com a construção formal, enquanto “parnasianos e realistas consentirão em perder em intensidade aparente, em abundância, em movimento oratório o que ganharão em profundidade, em verdade, em qualidade técnica e intelectual” (VALÉRY, 2007, p. 23).

Na sua *première*, Nietzsche se debruçou em detalhe sobre essa dialética interna da criatividade ao estabelecer sua famosíssima distinção entre os princípios apolíneo e dionisíaco no desenvolvimento da arte: sob o signo de Apolo, encontramos “aquela libertação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sábia tranquilidade do deus plasmador” (NIETZSCHE, 1992, p. 29), enquanto a embriaguez de Dioniso estraçalha “todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens” (*op.cit.*, p. 31). A apresentação opositiva dos dois princípios reflete sua “luta incessante”, uma produtiva discórdia que estimula novas criações artísticas de ambos os lados. O filósofo reconhece, entretanto, que o processo está eivado de reconciliações periódicas entre os dois movimentos, do que dá testemunho precisamente a tragédia ática como uma síntese “miraculosa” (*op.cit.*, p. 27) entre tais formas de arte.

Como notaram diversos comentadores, esta pintura de uma relação agonística, porém marcada por “formações de compromisso” (Freud), entre Apolo (os aspectos racionais,

ordeiros e autorreflexivos da psique) e Dioniso (seus impulsos mais desordenados, selvagens, infantis ou “primitivos”) não serve apenas como uma chave hermenêutica para a interpretação das produções artísticas, mas se estende à inteligência da própria natureza humana. Retornemos à formulação que o “problema da ordem” recebeu das mãos de Parsons na leitura teórica que ele fez de Hobbes em *A estrutura da ação social* (1949, p. 89-94): como é possível que uma multiplicidade de condutas levadas a cabo por agentes intencionais não descambe para o caos ou para uma “guerra de todos contra todos”, mas, ao contrário, engendre uma configuração sócio-histórica imbuída de uma ordem durável, discernível e relativamente autônoma face aos indivíduos que a integram? Apenas um pouco após Parsons problematizar a ordem social em um nível mais alto de abstração teórica, Norbert Elias (1994a) complementou tal problematização, por assim dizer, com uma caracterização histórico-sociológica do processo de “longa duração” que fez nascer a sociedade moderna, uma configuração com alto nível de diferenciação funcional interna, individualização de consciências e controles interiorizados de conduta. Ao avançar uma análise do prolongado processo de “civilização dos costumes” que marcou a transição do feudalismo para a modernidade na Europa Ocidental, Elias contribuiu para situar analiticamente o problema da ordem parsoniano no terreno mais concreto da pesquisa histórica. O contraponto entre o mundo medieval e o mundo moderno traçado por Elias deixava entrever que o que era verdadeiramente singular e espantoso nas condições sócio-históricas da modernidade não era tanto a permanência de ocasiões de violência física ou outras efusões irracionais de paixões e impulsos, mas, ao contrário, o alto grau em que tais ocasiões haviam sido gradualmente expelidas da vida social cotidiana, sobretudo em comparação com a diuturnidade de sua presença nas sociedades da Idade Média.

Grossíssimo modo, tanto Parsons quanto Elias buscaram explicar a formação e a reprodução histórica de estruturas e instituições coletivas estáveis através de um enfoque analítico que conferia primazia à *moldagem normativa das disposições da personalidade individual através da socialização* – não coincidentemente, ambos também sentiram a necessidade de complementar os insumos sociológicos de Durkheim e Weber com lições da psicanálise de Freud⁸⁸. Os conhecidos argumentos pelos quais Parsons delineou (1959, p. 201-248) uma espécie de solução “freudodurkheimiana” para o problema da ordem social podem ser lidos como uma das principais formulações sistemáticas de visões *normativistas* da

⁸⁸ No caso de Parsons, a influência ainda não estava presente em *A estrutura da ação social*, mas se fez sentir com força em *The social system* ([1951] 1959).

conexão entre agência e estrutura na história da teoria sociológica, bem como uma marcação intelectual de um território disciplinar privilegiado para a sociologia em face de quaisquer pretensões, por parte dos economistas, de explicação do ordenamento societário como mero resultado de ações individuais guiadas pelo autointeresse. O “positivismo individualista na teoria da ação” (PARSONS, 1949, p. 87), isto é, o modelo utilitarista do *homo oeconomicus*, seria incapaz de dar conta das condições de possibilidade da ordem societária devido ao fato de que a existência dessa última se devia à harmonização entre as orientações de valor internalizadas nas personalidades dos agentes individuais, a partir da socialização, e os parâmetros normativos objetivados nas próprias instituições sociais em que aqueles estavam embebidos. Os desejos, intenções e finalidades que motivavam as condutas individuais não seriam aleatórios e impermeáveis à influência societária, mas, ao contrário, moldados por processos de socialização que tendiam a fazer com que nossas propensões conativas ou “objetos catéxicos” convergissem com as expectativas normativas infusas nos papéis sociais que ocupamos e ocuparemos (PARSONS, 1949; 1959; ver também ROCHER, 1976; ALEXANDER, 1987b).

Sendo, talvez, mais sensível do que Parsons às potencialidades anômicas do “id” em face das influências normatizantes do “superego”, Norbert Elias, de todo modo, também avançou um modelo das estruturas socialmente moldadas de personalidade que oferece destaque à nossa condição de “*homo duplex*” (DURKHEIM, 1996, p. 275-288), isto é, de seres perpassados pela coexistência intrapsíquica entre impulsos egoístas de difícil manejo social, de um lado, e estruturas aprendidas de autocontrole e autocontenção na expressão de tais impulsos, de outro. Embora seja, em alguma medida, inerente à condição da vida em sociedade, a tensão intrasubjetiva entre os impulsos e afetos do id, de um lado, e as instâncias egoicas e superegoicas socialmente cultivadas de controle psíquico sobre a expressão dos mesmos, de outro, teria se intensificado sobremaneira no processo histórico de longa duração que marcou a passagem da sociedade medieval para os estados nacionais modernos.

Embora Freud seja crucial à maneira como Elias concebe a formação socialmente situada da personalidade, o sociólogo alemão critica a falta de sensibilidade do fundador da psicanálise aos graus social e historicamente *variáveis* das tensões entre os impulsos do id e os instrumentos psíquicos de controle instilados no ego e no superego através da socialização (ELIAS, 1994b, p. 120). O dramático conflito entre infladas aspirações individuais e frustrantes limites incontornavelmente colocados pela vida em sociedade, um confronto que Freud e outros tenderam a generalizar sem mais para o conjunto das coletividades humanas, seria particularmente acirrado em coletividades *modernas* resultantes de processos históricos

de diferenciação social, especialização profissional, individualização de personalidades, difusão cultural de ideais de autonomia e autoexpressão etc. (*op.cit.*, p. 102-126; para uma qualificação histórico-sociológica similar do diagnóstico freudiano do “mal-estar na civilização”, ver BAUMAN, 1998).

Para Elias, a “grande transição” à modernidade caracterizou-se, sobretudo, pela expansão e densificação de cadeias sociais de interdependência (“figurações”) oriundas de uma constelação de processos articulados, como a intensificação da divisão do trabalho, o surgimento de uma economia monetária, o incremento no comércio interlocal, o desenvolvimento dos centros urbanos e, por fim, a ascensão do estado nacional moderno através de sua consecução do monopólio da tributação e do exercício socialmente legitimado da violência física. Como legítimo herdeiro do programa de uma “psicologia histórica” outrora delineado pelo seu mestre Karl Mannheim⁸⁹, Elias sustenta que essas transformações macroscópicas na estrutura social acarretaram mudanças nas próprias formas de subjetividade dos atores individuais nelas imersos, mudanças que se processaram sobretudo no sentido de um controle cada vez mais intenso e variado de impulsos afetivos e agressivos em situações de interação social.

Parsons e Elias, bem como os vultos gigantes de Durkheim e Freud que assomam por trás de ambos, foram convocados aqui como dois sistematizadores de uma perspectiva sociológica cujas implicações, no que toca às hipóteses etiológicas sobre a doença mental, redundam numa pintura da mesma essencialmente como resultado de socialização normativa mal sucedida, seja pelo “excesso”, seja (sobretudo) pela insuficiência. Na medida em que a sociedade é vista como fonte das crenças e valores que oferecem ao indivíduo a chance de exercer um controle racional sobre suas paixões, embora estas também possam ser cultivadas ou exacerbadas pela socialização, a loucura tenderia a ser percebida, primordialmente, como efusão incontrolável e danosa de tais apetites ou reações socialmente perturbadoras na conduta prática interpessoal dos agentes por ela afligidos.

Naturalmente, a concepção “dionisíaca” da loucura como resultado da vitória dos aspectos selvagens, primitivos, infantis e/ou dementes da psique em face de sua dimensão ordeira e racional é bem mais antiga do que os sociólogos mencionados, podendo ser encontrada já nos escritos dos gregos antigos – como Heráclito de Éfeso ou Platão

⁸⁹Sobre a influência de Mannheim sobre Elias, conhecidamente circunspeto em suas citações de débitos intelectuais, ver Kilminster e Menel (2003).

(TAYLOR, 1997, p. 155-168). Quanto ao paradigma correlato de saúde, a longa corrente de pensadores que, de Platão a Kant, ressaltou que o abandono de si aos movimentos da paixão não significava liberdade em qualquer sentido digno da palavra, na medida em que representava tornar-se escravo de impulsos irracionais, de modo tal que a verdadeira libertação deveria ser encontrada no autodomínio racional, encontrariam uma acolhida entusiástica no Durkheim de *O individualismo e os intelectuais*, que apenas se esmerou em “destranscendentalizar” aquele autodomínio ao localizar na *sociedade* sua fonte empírica efetiva (DURKHEIM, 1975, cap.10). A despeito do diagnóstico de crise que ofereceu a respeito das tendências desintegradoras da sociedade moderna em *O suicídio* (2003), Durkheim era certamente mais otimista do que o Freud de *O mal-estar na civilização*, que reconhecia nos sacrifícios pulsionais exigidos pela relativa segurança da existência civilizada uma fonte permanente, antropologicamente insanável, de sofrimento para os seres humanos.

Leitor arguto de ambos, Norbert Elias chegou a estabelecer um critério para explicar como processos civilizadores individuais chegam a ser socialmente tidos como bem ou mal sucedidos, qual seja, as acomodações psíquicas particulares entre impulsos e controles, gratificações e frustrações, em que redundam suas trajetórias de socialização:

O equilíbrio resultante entre...instâncias controladoras e as pulsões...determina como a pessoa se orienta em suas relações com as outras, em suma, aquilo que chamamos, segundo o gosto, de hábitos, complexos ou estruturas de personalidade. (...) A aprendizagem dos autocontroles, chame-se a eles de “razão”, “consciência”, “ego” ou “superego”, e a conseqüente moderação dos impulsos e emoções mais animais, em suma, a civilização do ser humano jovem, jamais é um processo inteiramente indolor, e sempre deixa cicatrizes. (...) As tensões resultantes podem assumir a forma ou de contradições entre diferentes automatismos de autocontrole...ou de conflitos recorrentes entre as instâncias controladoras e os impulsos da libido. Nos casos mais felizes, por outro lado, as contradições entre diferentes seções e camadas das agências controladoras...vão sendo lentamente reconciliadas, controlando-se os conflitos mais disruptivos entre essa estrutura e os impulsos da libido. (...) Teoricamente,...não é difícil dizer qual a diferença entre um processo civilizador considerado bem-sucedido e outro considerado mal-sucedido. No primeiro caso, depois de todas as dores e conflitos do processo, são finalmente estabelecidos um padrão de conduta adaptado ao contexto das funções sociais adultas, um conjunto de hábitos de funcionamento satisfatório e simultaneamente – o que não é um resultado inevitável das duas primeiras condições – um balanço positivo de prazer. No segundo, ou o autocontrole socialmente necessário é repetidamente comprado a um alto custo de satisfação pessoal, por um grande esforço para superar energias opostas da libido, ou o controle dessas energias, a renúncia à sua satisfação, não se alcança em absoluto. Com grande frequência, nenhum balanço positivo de prazer...é finalmente possível porque os comandos e proibições sociais são representados não só por outras pessoas, mas também pelo eu abalado, uma vez que uma parte proíbe e castiga o que a outra deseja. Na realidade, o resultado do processo civilizador individual é claramente favorável ou desfavorável apenas em relativamente poucos casos, em cada extremidade da escala. A maioria das pessoas vive em um meio-termo entre os dois extremos. Aspectos socialmente positivos e negativos, tendências pessoalmente gratificantes e

frustradoras, misturam-se nelas em proporções variáveis (ELIAS, 1994a, p. 205-206).

Portanto, enquanto a normalidade se identificaria com a região do meio-termo entre gratificações libidinais e restrições normativas interiorizadas, os domínios “patológicos” se situariam em um e outro desses extremos. Embora Elias não se aventure a botar corpo em sua descrição abstrata dos casos “mal sucedidos” do processo civilizador, não seria tão difícil aproximar certos rótulos diagnósticos dessa caracterização. A expansão maníaca, por exemplo, poderia ser lida como transbordamento dos apetites libidinais para além das fronteiras estabelecidas pelas instâncias sociopsíquicas de controle dos afetos, enquanto o retraimento depressivo exibiria, ao contrário, um superego hipertrofiado que esmaga, no nascedouro, quaisquer veleidades de efusão do sujeito sobre o mundo. Explosões de violência manifestariam o sobrepujar das restrições supergoicas pelos impulsos agressivos do id, enquanto a necessidade ansiosa de ordem e segurança característica do obsessivo-compulsivo estamparia um desequilíbrio de estirpe inversa. Mas onde fica a esquizofrenia nessa história? Uma vez mais, ela parece situar-se ambigualmente em ambos os domínios. Por um lado, como já vimos, “sintomas positivos” (KAY, 1991, p. 33-36), como delírios de interpretação, alucinações sensoriais e efusões de grandeza, parecem se encaixar facilmente na pintura de uma subjetividade que explodiu os constrangimentos e limites intersubjetivamente partilhados e próprios ao “princípio de realidade” (Freud). Por outro lado, “sintomas negativos” (idem) como isolamento social, apatia afetiva e falta de motivação, revelam não uma expansão dionisíaca, mas, ao contrário, um retraimento das energias pulsionais que propõem os indivíduos a engajar-se com o mundo.

9.2 Sintomas positivos e negativos na esquizofrenia

A psiquiatria das últimas décadas tem sido palco de uma significativa busca de consenso na taxonomia dos distúrbios mentais, em uma tendência cuja principal corporificação encontra-se nas sucessivas edições do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) periodicamente composto e recomposto pela Associação Psiquiátrica Americana (2000). Tal esforço de listagem precisa de sintomas psicopatológicos não poderia deixar de se debruçar também sobre aquele que é provavelmente o mais

polissêmico dos termos reinantes na nosologia psiquiátrica: esquizofrenia. O fato de estarmos diante de uma categoria “guarda-chuva” que abarca, para fins de conveniência teórica e prática, uma multiplicidade de configurações psicopatológicas sob uma única rubrica foi reconhecido pelo próprio criador do termo: Eugen Bleuler. Ao propor essa categoria, em 1911, para substituir o conceito de *dementia praecox* previamente avançado por Emil Kraepelin, Bleuler já havia feito questão de vincar essa desconcertante heterogeneidade ao referir-se ao “grupo das esquizofrenias” (1969).

A caracterização da condição esquizofrênica perfilada nas edições mais recentes do *DSM* distingue entre sintomas *positivos* e *negativos* (JENKINS e BARRET, 2004). Uma vez que o conjunto da sintomatologia esquizofrênica é visto como fonte de sofrimentos psíquicos e desajustes sociais e pragmáticos para os indivíduos afligidos, os epítetos não designam atribuições de valor, mas visam esquadrihar diferentes sintomas em termos de seu papel *prima vista* “produtivo” ou “restritivo” no tocante a comportamentos. Nesse sentido, os sintomas positivos seriam vistos como práticas ou experiências efetivamente desencadeadas pela doença, tais como raciocínios e discursos significativamente desorganizados, interpretações ilusórias da experiência e percepções alucinatórias:

Apenas algum tempo após eu ser confinado à minha cama, comecei a ouvir vozes, primeiramente apenas próximas ao meu ouvido, depois em minha cabeça, ou como se alguém estivesse sussurrando em meu ouvido - ou em várias partes do quarto. (...) Essas vozes me ordenavam a fazer - e me faziam acreditar em - um número de coisas falsas e terríveis.

Estou pensando em minha mãe, e, de repente, meus pensamentos são sugados da minha mente por um aspirador frenológico, e já não há nada em minha mente (*apud* FRITH; JOHNSTONE, 2003, p. 6; 36).

Os sintomas negativos, por sua parte, constituiriam os aspectos da esquizofrenia primordialmente compreensíveis como *prejuízos* ou *reduções* no desempenho das modalidades tidas como normais de pensamento, conduta e comunicação. Essa dimensão da psicopatologia manifestar-se-ia, sobretudo, como um *déficit* nas propensões conativas que induzem os indivíduos “sãos” a um engajamento intenso e emocionalmente responsivo em atividades e interações situadas. Tal *déficit* seria tornado evidente, por exemplo, na parca expressão de afetos, no empobrecimento da articulação verbal, no desinteresse pelas pessoas, objetos e eventos presentes no ambiente imediato e assim por diante:

Estou mais e mais perdendo contato com o meu ambiente e comigo mesmo. (...) Estou perdendo, o tempo todo, meu contato emocional com tudo, inclusive eu mesmo. (...) Meu destino, quando eu reflito a respeito, é o mais horrível que se pode conceber. Não posso imaginar nada mais assustador do que um ser humano bem

cultivado viver sua própria deterioração gradual com plena consciência. Mas é isto que está acontecendo comigo (*apud* FRITH; JOHNSTONE, 2003, p. 2).

Como bem notou Louis Sass (1992; 2004), as visões mais tradicionais da condição esquizofrênica tenderam a ver a diminuição observada nos domínios da expressão emocional, da atenção ao cenário ambiente e do engajamento com outros indivíduos como corolários de um empobrecimento correlato na própria atividade interior da subjetividade do esquizofrênico, sobretudo no que toca aos processos mentais que manteriam sob “controle” os aspectos mais selvagens, infantis ou primitivos de nossa psique. Em compasso com a concepção da loucura já capturada na clássica frase de Francisco Goya segundo a qual “o sono da razão produz monstros”, o mergulho nas ilusões, alucinações ou fantasias psicóticas que caracterizaria os sintomas positivos da esquizofrenia seria apenas o resultado (os “monstros”) do decréscimo ou desaparecimento das faculdades cognitivas racionais (“o sono da razão”), como o raciocínio abstrato, a autoconsciência reflexiva ou a regulação das emoções.

A pintura da esquizofrenia como um vir à tona de impulsos e fantasias mais primitivos, infantis ou selvagens acarretado pela dissolução dos mecanismos de autocontrole racional poderia ser fraseada tanto em termos neurobiológicos quanto psicanalíticos. Tal estirpe de interpretação está fundada sobre os achados empíricos bem estabelecidos (SASS, 2004, p. 304) de que a incidência estatística dos sintomas negativos é maior do que aquela dos sintomas positivos na população de esquizofrênicos, bem como de que os últimos, quando aparecem, tendem a fazê-lo na fase mais aguda da doença, enquanto os primeiros são particularmente salientes nas suas etapas iniciais e/ou residuais. Lançando mão da sua própria experiência clínica, bem como dos valiosos relatos fenomenológicos de autores que se dispuseram a descrever em detalhe a vivência interna ou modo de ser-no-mundo de esquizofrênicos, Sass afirma, no entanto, que os déficits externamente observáveis sob a forma de sintomas negativos são, muitas vezes, resultados não de diminuições correlatas nos “processos secundários” (Freud) de monitoramento da própria mente, mas, ao contrário, de uma exacerbação de tendências reflexivas que levam o indivíduo a experimentar uma “dupla alienação” diante de si próprio e do mundo circundante (LAING, 1974, p. 17).

De Sócrates a Kant, a tradição intelectual que pensou o autoexame reflexivo como o mais fecundo caminho existencial que o ser humano tem à sua disposição para libertar-se do feroz jugo de suas paixões contrapôs o caráter não intencional das irrupções passionais que afligem o sujeito à natureza deliberada e escolhida da investigação racional que o indivíduo

faz a respeito de si mesmo (PLATÃO, 1996; TAYLOR, 1997). A subjetividade completamente abandonada aos seus próprios impulsos não poderia ser chamada de “livre” segundo essa tradição racionalista, pois se veria escravizada pelas pulsões que a assaltam, ao passo que a verdadeira liberdade seria encontrada, em contraparte, no autodomínio ou posse de si próprio (MERQUIOR, 1983, p. 23). Os impulsos afetivos, agressivos, selvagens ou infantis seriam vistos, assim, como aflições sofridas por uma subjetividade; em contrapartida, o exame e a avaliação reflexivos dos próprios processos mentais e das suas condições de possibilidade seriam resultado de um esforço deliberado por parte de uma subjetividade em busca do controle de si própria.

No entanto, e se a disposição ao monitoramento reflexivo dos próprios processos mentais escapasse, ela mesma, ao controle do sujeito? E se o indivíduo se visse assaltado por uma *compulsão* a tomar continuamente seus pensamentos, sentimentos e vivências como objeto de análise? Tais cenários de experiência esquizo se apresentam paradoxalmente como uma obsessão descontrolada pelo controle, isto é, pela manutenção da vigilância reflexiva dos próprios pensamentos e vivências, movimentos e percepções (SASS, 2007, p. 405-406). A hiper-reflexividade exibida por certos indivíduos associa-se a essa necessidade de monitoramento extremamente atento da própria vida subjetiva, que pode levá-lo a não querer abandonar a atenção explícita e analítica a procedimentos mentais e corporais normalmente deixados a hábitos inconscientes. O sentimento de ser compelido a prestar atenção e manter um controle estrito da própria consciência pode existir na ausência de crenças delirantes que o justifiquem, operando como uma compulsão que assalta o indivíduo: “Eu preciso parar e olhar para alguma coisa. Caso contrário, [a compulsão de olhar] não vai embora. Ela olha de volta para você. Você fica bloqueado” (*op.cit.*, p. 405).

Tais formas hiper-reflexivas da esquizofrenia situam-se, por assim dizer, a meio caminho entre os dois polos ideal-típicos mais comuns na caracterização da insanidade, quais sejam, a pintura do desvio insano em relação aos modos normais de agir, pensar e sentir como *déficit* e *degeneração* de capacidades, de um lado, e a concepção em que o escape à normalidade é interpretado como efusão de *excessos* (cognitivos, práticos, expressivos etc.) que transbordam as fronteiras de disciplina e (auto)controle possibilitadoras uma existência sã, de outro (MORGAN, 2010, p. 177). Entre esses extremos, a designação de pelo menos certos esquizofrênicos pela expressão “cadáver com insônia” (SASS, 1992, p. 419) transmite dramaticamente a ambivalente combinação entre “morte” e “vida” que marca a condição experiencial de indivíduos cuja “apatia”, provocada pela corrosão do senso de inserção vital

no mundo e em suas práticas, *coexiste* com uma exacerbação da atividade mental, com uma espécie de consciência morbidamente hiperalerta.

Uma variedade de experiências de “morte em vida” está documentada na história da sintomatologia psiquiátrica, a mais extravagante destas sendo, talvez, a famosa “Síndrome de Cotard” (BURTON, 2008, p. 15), nome dado à vivência psicopatológica em que os sujeitos literalmente creem que estão mortos. É importante levar em consideração, no entanto, a existência de diversos quadros esquizofrênicos de “morte em vida” que não envolvem crenças delirantes de que se está efetivamente morto, mas uma experiência de dissociação entre o afeto da própria vitalidade (como um difuso, mas inegável, “senso” interior) e a consciência estritamente cognitiva da própria vitalidade: o sujeito *sente* estar morto, mesmo sem perder a ciência intelectual de estar vivo. O recurso comum a metáforas que constituiriam indício de delírios caso interpretadas literalmente – “não existo mais”, “tudo o que eu vejo ou toco torna-se irreal”, “estou morto” – responde aqui à tentativa sofrida de descrever um estado pervasivo de humor caracterizado pela corrosão de impulsos vitais, bem como pela distância ou alienação sentida entre si e o mundo externo. A coexistência dessa experiência de isolamento ontológico com uma intensificação da atividade reflexiva dá testemunho, entretanto, da importância de não reduzi-la a um quadro puro e simples de degeneração ou demência.

Com efeito, ao cunhar a noção de esquizofrenia em 1911, Eugen Bleuler (1950) pretendia superar o que julgava serem limitações diagnósticas infusas no conceito de “*dementia praecox*” formulado havia pouco por Emil Kraepelin, tais como a ideia de que a condição principiava por uma degeneração cognitiva que atacava o indivíduo logo após a adolescência e mostrava-se irreversível no seu avanço. No mesmo passo em que rejeitava a adequação conceitual de uma noção não matizada de degeneração para designar a condição esquizofrênica (*op.cit.*, p. 8-9), o psiquiatra suíço também não teve em rebuscos em reconhecer a pluralidade de fenômenos e experiências recobertos por ela, ao utilizar no plural, já no título de seu alentado livro, seu recém-criado termo, referindo-se ao “grupo das esquizofrenias”. Ao justapor os radicais gregos que indicam respectivamente “cisão” e “mente”, Bleuler buscou encapsular os vários sentidos em que a psicopatologia em foco envolvia fissuras na relação do indivíduo consigo mesmo (e.g., nos processos de associação de ideias ou de conexões entre pensamentos e afetos) e com o mundo circundante.

Subjacente à análise do autor parece estar uma noção da personalidade como uma estrutura de *encadeamentos* entre pensamentos, afetos e condutas práticas de intervenção no mundo externo. A trajetória de socialização no seio de uma formação societária responderia pela relativa partilha intersubjetiva de tais encadeamentos *intrasubjetivos* entre ideias, entre

cognições e emoções, entre estados subjetivos e manifestações comportamentais etc. Nesse sentido, o que Bleuler viu como sintoma primeiro das condições esquizofrênicas foi precisamente um enfraquecimento ou ruptura em tais modos frequentes e partilhados de associação subjetiva entre pensamentos e sentimentos, em um fenômeno que tendia a ser seguido, ao seu ver, por reagrupamentos associativos que discrepavam dos padrões normais de operação da cognição e dos afetos. Na literatura psiquiátrica, tais manifestações de ruptura nas articulações tidas como normais entre pensamento e emoção foram denominadas de “ataxia intrapsíquica” pelo psiquiatra austríaco Erwin Stransky (*apud* SASS, 1992, p. 416)⁹⁰.

Embora Bleuler jamais tenha se convertido plenamente à causa psicanalítica, não há dúvida de que o modelo bleuleriano da esquizofrenia como afrouxamento das conexões ideativas reguladas pelo “princípio de realidade”, afrouxamento seguido de um processo desorganizado, instável e fluido de produção de novas e estranhas associações entre pensamentos e afetos, trai uma influência do retrato freudiano do mundo onírico (MORGAN, 2010, p. 179). Uma vez que as representações mentais e associações ideativas que circulam no espaço interno da mente são “afetivamente carregadas” (BLEULER, 1950, p. 353), o afrouxamento ou desatar dos nós entre cognições implicaria necessariamente um afrouxamento ou desatar de complexos emocionais outrora estáveis, resultando em uma marcada instabilidade emocional em que o indivíduo oscila entre estados ostensivamente distintos de humor.

Finalmente, sob a enorme pressão existencial colocada pela vivência da própria desorganização cognitiva e afetiva, magnificada pelos desafios práticos e emocionais de uma existência partilhada com outros, o indivíduo esquizofrênico procura isolar-se em um mundo interno, apartando-se de cenários de interação social e de busca de objetivos coletivamente valorizados. Bleuler escolheu chamar de “autismo” (1950, p. 373) a esse estado de fuga para um universo subjetivo, acompanhada pela desistência da participação nas atividades do mundo da vida. Embora sua teoria da progressão dos estados esquizofrênicos busque explicar essa condição autista como resposta angustiada às experiências primárias de desestruturação dos encadeamentos cognitivos e afetivos constitutivos da personalidade, uma plethora de

⁹⁰Um dos exemplos mais frequentes desse fenômeno consiste na reportada tendência do esquizofrênico ao “humor inapropriado” (Bleuler) e à “hilaridade sem sentido” (Kraepelin), isto é, a rir em situações socialmente inadequadas e sem motivos imediatamente inteligíveis a um observador externo. Naturalmente, uma vez que se acessa a perspectiva particular a partir da qual o indivíduo enxerga tal ou qual situação, bem como as associações ideativas pouco usuais engendradas por tal perspectiva, os risos socialmente inapropriados dos esquizofrênicos podem revelar-se perfeitamente compreensíveis (SASS, 1992, p. 143).

investigadores da condição esquizofrênica vieram a conferir uma primazia aos elementos vislumbrados na noção de autismo empregada pelo autor, todos eles retraçáveis a uma perturbação ou fissura nos sentidos básicos de *conexão* experiencial característicos de uma condição de “contato vital com o mundo” (MINKOWSKI, 2002, p. 106) ou “segurança ontológica” (LAING, 1990, p. 39): conexão entre o indivíduo e ele próprio, entre o indivíduo e o mundo material, entre o indivíduo e o mundo das outras mentes.

As articulações de sentido aqui propostas entre conceitos como “autismo” (Bleuler), “perda de contato vital com a realidade” (Minkowski) e “insegurança ontológica” (Laing) devem ser lidas, é claro, menos como simples sinonímias ou cadeias diretas de influência intelectual do que como “semelhanças de família” (Wittgenstein) entre retratos relativamente autônomos da experiência esquizofrênica. Como já indicado pelo seu modo de expressão, a descrição minkowskiana da “*perte du contact vital avec la réalité*” (MINKOWSKI, 2002, p. 106) como núcleo da esquizofrenia bebe da filosofia do “tempo vivido” de Henri Bergson, em particular de seu retrato da experiência intuitiva do tempo como imersão em um fluxo ininterrupto a que ele chamou de “*durée*”, contrastando-a às operações de abstração e “especialização” pelas quais buscamos decompor tal fluxo pela identificação de instantes temporais descontínuos. No presente contexto, estamos menos interessados em adentrar os detalhes da filosofia do tempo que Bergson legou a Minkowski do que em registrar o influxo dessa *Lebensphilosophie* na noção de “contato vital com o mundo” aventada pelo último para designar aquela imersão pré-reflexiva e pré-predicativa em cenários mundanos que também seria descrita por Heidegger e Merleau-Ponty. É a própria natureza difusa desse contato existencial bem assentado consigo mesmo, com os objetos materiais e com as outras pessoas, uma experiência em que tudo isso é espontaneamente vivido como realidade indubitável, que explica o caráter algo vago de conceitos como “contato vital” (Minkowski), “presença” (Heidegger/Merleau-Ponty/Bourdieu), “autoevidência natural” ou “senso comum” (Blankenburg).

Sem deixar que preocupações com precisão conceitual *in minutiae* atrapalhem o compromisso com o realismo psicológico, tais expressões buscam encapsular em uma fórmula global e difusa o que é existencialmente experimentado como uma vivência global e difusa. Invocando Wittgenstein como seu santo padroeiro, Geertz lembrou que “um retrato verídico de um objeto indistinto não é, afinal de contas, um retrato claro, mas indistinto” (2000, p. 215). Como afirmou Blankenburg sobre a noção de “senso comum”:

...não devemos nos permitir interpretar o caráter evanescente e a falta de contornos firmes do conceito [de senso comum] apenas negativamente. Poderíamos ser tentados a fazê-lo em prol de maior clareza conceitual. Embora tal clareza seja frequentemente um objetivo desejável, no presente ela fará com que nosso conceito se dissolva em nada. A própria “esponjosidade” do conceito, em vez disso, está conectada com sua riqueza e vitalidade. Não deveríamos presumir que sua vagueza signifique uma falta de clareza de nossa parte. Tal vagueza diz...algo sobre a peculiaridade do assunto em questão. Ele escapa a nossos esforços em conceituá-lo inambiguamente como um objeto. (...) Devemos tomar este escape como uma indicação do *modo de Ser* do próprio senso comum. (BLANKENBURG, 2002, p. 304-305).

Afrouxar nossos parâmetros de exatidão conceitual pelo bem do máximo realismo de nossas caracterizações psicológicas não significa, entretanto, que não possamos jogar luz sobre diversos elementos heurísticamente discerníveis nessa experiência global de si, do mundo e dos outros como realidades evidentemente bem-fundadas. Com efeito, a formulação já elenca alguns dos traços que Laing julgou serem componentes indispensáveis de uma sensação existencial difusa de “segurança ontológica” (1990, p. 39). Em primeiro lugar, um senso integral de identidade pessoal que envolve uma noção firme da própria existência como distinta daquela de outras pessoas, uma experiência de continuidade do próprio *self* ao longo do tempo e a vivência tácita, pois tida como autoevidente, de quaisquer pensamentos, imagens e sentimentos que emergem no campo interno da subjetividade como “meus” (JASPERS, 1979b, p. 701). Uma experiência global de segurança ontológica não envolve apenas a relação de si a si, mas também a vivência de um relacionamento estável entre si mesmo e o mundo das coisas, no qual a substancialidade, cognoscibilidade e existência continuada do último não são postas em questão, mas simplesmente pressupostas como o pano de fundo evidente da vida cotidiana.

O atributo da substancialidade supõe que as entidades que experimentamos como exteriores existem efetivamente na realidade “lá fora”, independentemente de nossa subjetividade e imbuídas de propriedades idênticas, similares ou, pelo menos, não radicalmente distintas daquelas que percebemos nelas. A relação de “presença” ao mundo que marca a experiência ontologicamente segura depende de uma “confiança” (GIDDENS, 2003, p. 444) ou “fé” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 15) em nossas capacidades subjetivas de registrar seus padrões de operação tais como são em si mesmos. Essa aposta cognoscitiva, por sua vez, ata-se ao que Laing retrata como uma pressuposição quanto à “confiabilidade [*reliability*] dos processos naturais” (1990, p. 39) graças à qual nossa trajetória existencial pode se valer de um grau relativo de *previsibilidade* - sem o que nossa ansiedade poderia sair de controle. E o que vale para o mundo das coisas também vale, *mutatis mutandis*, para o

universo das outras pessoas: supomos sua “substancialidade”, isto é, sua existência “fora” e independente de nós, apostamos na sua relativa cognoscibilidade para todos os propósitos práticos e, por fim, mobilizamos expectativas quanto aos comportamentos prováveis e improváveis que delas podemos esperar, o que serve para mitigar um sem-número de incertezas angustiantes quanto ao que farão.

9.3 No princípio era o *Trema*: irreabilidade, existência pura e fragmentação

Diversos indivíduos que vivenciaram convulsões epiléticas, com direito a Fiódor Dostoiévski entre eles, relataram que os momentos imediatamente anteriores a alguns de seus ataques foram marcados por uma aura peculiar, uma transformação quase indescritível na qualidade da sua experiência que muito se aproximava de um êxtase místico⁹¹(JASPERS, 1979a, p. 178-179; BURTON, 2008, p. 24). Interessantemente, a maior parte dos surtos de psicose também é precedida de uma transformação que afeta difusamente a “atmosfera” mental ou estado de humor global mediante o qual o indivíduo experimenta o mundo. Diferentemente do que ocorre antes dos ataques de epilepsia, no entanto, a aura subjetiva que envolve os estágios preliminares do mergulho na experiência esquizofrênica pode durar até alguns anos (SASS e PARNAS, 2002, p. 117), em vez de segundos, e no mais das vezes infunde o sujeito não com um sentido de êxtase místico (embora isto ocorra em alguns casos [COCKBURN e COCKBURN, 2011, p. 23]), mas, bem ao contrário, com uma perplexidade ansiosa. Para tentar comunicar algo dessa vivência pré-psicótica, o psiquiatra Klaus Conrad recolheu uma expressão que os membros do universo teatral utilizam para designar a ansiedade sentida pelos atores momentos antes de entrarem em cena: o *Trema* (SASS, 1992, p. 43).

⁹¹Por volta de 1870, Dostoiévski conversava com um amigo a respeito da existência e da natureza de Deus quando seu interlocutor o observou gritar “Deus existe! Ele existe!”, antes que o escritor perdesse a consciência e mergulhasse em um ataque epilético. Tempos depois, o grande autor russo registrou sua experiência nos instantes precedentes ao ataque em uma entrada do seu diário: “*Senti que o paraíso estava descendo à Terra e que havia me engolfado. Eu realmente toquei Deus. Ele veio até mim mesmo, sim. Vocês todas, pessoas saudáveis, não podem imaginar a felicidade que nós, epiléticos, sentimos segundos antes de nosso ataque... (...) Não sei se essa felicidade dura por segundos, horas ou meses, mas, acredite-me, eu não trocaria esta felicidade por todas as alegrias que a vida pode trazer*” (apud BURTON, 2008: 24).

A experiência do *Trema* encontra o paciente tomado por uma notável inquietude, que oscila entre a agitação excitada e um temor antecipatório. O indivíduo torna-se particularmente alerta ao seu ambiente, mirando com suspeição os eventos ao seu redor, pois estes parecem agora imbuídos de uma qualidade nova e estranha. Seu contato com o mundo é eletrizado por uma curiosidade que julga enxergar dimensões antes insuspeitas de realidade e significado, peculiaridade e ameaça, nos eventos que o circundam. Ao mesmo tempo que encompassa o conjunto da experiência do sujeito, a realidade inteira que ele habita, a nova atmosfera mental em que o indivíduo respira desafia imensamente sua própria capacidade de compreensão, bem como o seu poder de comunicá-la linguisticamente a outros. Conquanto este seja o estado subjetivo que tende a preceder a aparição de ilusões e alucinações, os estágios iniciais da esquizofrenia configurados no *Trema* ainda não revelam novas crenças substantivas em relação à realidade, mas uma transformação global e inefável em *como* ela é globalmente sentida e vivenciada.

O estranhamento do mundo característico do *Trema* pode se processar em sentidos diversos em diferentes indivíduos ou mesmo em distintos momentos da trajetória experiencial de um mesmo indivíduo. O senso de uma imersão vital, sensorial e carnal no mundo pode ser severamente enfraquecido, com as coisas e pessoas parecendo mais e mais distantes, inacessíveis ou irrealis – como se vistas através de um vidro ou em uma tela de cinema. Inversamente, alguns pacientes relatam que a realidade circundante pode saltar à sua consciência com uma vivacidade, intensidade e significação jamais percebida anteriormente, como se pulsasse com uma força misteriosa que fascina ao mesmo tempo em que atemoriza – tal qual o “numinoso” que Rudolf Otto (2007, p. 37) julgou estar na base de toda experiência religiosa. O sentido de familiaridade e autoevidência que caracteriza o percurso do agente no seu mundo da vida pode ser substituído por uma disposição de espírito em que objetos e pessoas outrora familiares surgem agora como novos e estranhos. Mas esse estranhamento do familiar (*jamais vu*) pode ser interpolado também pela experiência reversa de um crônico *dejà vu* em que estímulos mentais e sensoriais supostamente novos parecem repetições de algo já vivido.

Uma das narrativas que melhor encapsulam a experiência do *Trema* nos foi dada pelo pintor Giorgio de Chirico, que descreveu a transfiguração do seu mundo vivido em um “vasto museu de estranheza”:

Em uma fulgurante tarde de inverno, encontrava-me no pátio do Palácio de Versailles. Tudo olhava para mim com uma visada estranha e questionadora. Eu vi, então, que cada ângulo do palácio, cada coluna, cada janela tinha uma alma que era

um enigma...Senti que tudo estava inevitavelmente lá, mas por razão nenhuma e sem nenhum significado...Viver no mundo como em um imenso museu de estranheza (Giorgio de Chirico, *apud* SASS, 1992, p. 43).

Para esquadrihar os diversos elementos envolvidos nesse estado de espírito, Louis Sass (1992, p. 47) investiga em detalhe o impressionante relato em primeira pessoa de “Renee”, que publicou suas experiências em um livro intitulado *The autobiography of a schizophrenic girl*. O psiquiatra estadunidense discerne três componentes fundamentais no estranhamento perplexo característico do *Trema*: os sentidos inseparavelmente cognitivos e emocionais de *irrealidade*, *simples existir* e *fragmentação*. As narrações que a própria Renee oferece de sua condição deixam entrever não apenas o entrelaçamento experiencial de tais elementos, mas também uma entrada na “loucura” em que a desconexão com o mundo dos sentidos habituais e entidades familiares não é acompanhada de um afundamento na escuridão dos impulsos selvagens do id, como rezaria uma concepção mais “dionisíaca” da insanidade. Ao contrário, conforme a confiança ingênua e a familiaridade cognitiva e prática com o mundo circundante são corroídas, a disposição a um engajamento afetivo e prático com o ambiente, normalmente assentada naquelas condições psicológicas de possibilidade, também é severamente prejudicada. A um observador externo, a imobilidade alienada do esquizofrênico pode ser suficiente para compará-lo a um cadáver, mas trata-se, como sugere a metáfora previamente aludida, de um “cadáver com insônia”. A contraparte da interrupção de sua práxis não é uma correlata dissolução da sua vida subjetiva, mas, ao contrário, uma atenção hiperalerta, uma consciência ansiosamente aguçada pelo estranhamento do mundo. Renee compara esse estado mental a uma exposição a uma luz contínua e ofuscante:

Para mim, a loucura, definitivamente, não era uma condição de doença; eu não acreditava estar doente. Era, em vez disso, um país, oposto à Realidade, onde reinava uma luz implacável, ofuscante, sem deixar nenhum lugar para a sombra; um enorme espaço sem fronteiras, ilimitado, plano; um país mineral, lunar, frio como...[o] Polo Norte. Nesse vazio em extensão, tudo é imutável, imóvel, congelado, cristalizado. Os objetos são enfeites de palco, colocados aqui e ali, cubos geométricos sem significado. As pessoas se movem estranhamente; elas fazem gestos, movimentos sem sentido; elas são fantasmas rodopiando em um plano infinito, esmagadas pela impiedosa luz elétrica. E eu – estou perdida nele, isolada, com frio, despida, sem propósito sob a luz. Um muro de bronze me separa de todos e de tudo...Era isso; isto era loucura, a iluminação era a percepção da irrealidade...Eu a chamava a “Terra da Luz” devido à iluminação brilhante, mesmerizante, astral, fria, e do estado de extrema tensão em que tudo estava, inclusive eu (*apud* SASS, 1992, p. 47).

A citação patenteia o modo como o próprio registro cognitivo dos eventos à nossa volta é substancialmente alterado quando nossa cognição não é mais ditada por uma

orientação pragmática e afetivamente investida no mundo. Inseridos em um ambiente cujos estímulos perceptuais muito excedem as faculdades limitadas de nossa atenção, normalmente operamos com um *modus cognoscendi* inerentemente seletivo que circunscreve os domínios pragmaticamente relevantes da realidade nos quais podemos projetar o foco de nossa consciência. Os interesses existenciais e as relevâncias afetivas que impulsionam nosso engajamento cognitivo e prático com o mundo objetivo também fazem, assim, com que não sejamos sobrepujados ou esmagados pela vastidão e complexidade deste, que possamos experimentar, agir e sentir em recortes da realidade por nós manejáveis.

Quando tais sistemas pragmáticos de relevância não estão mais em operação, o próprio esquadrinho cognitivo da realidade não sofre a sua pressão seletiva e recortadora. As faculdades perceptuais, em si mesmas intactas, de repente se veem diante de uma paisagem vastíssima, potencialmente infinita, inteiramente iluminada, já que desapareceu o mecanismo que projeta luz sobre os pedaços relevantes e relega ao escuro os pedaços irrelevantes da realidade. Ao mesmo tempo, dado que Renee está destituída das orientações dinâmicas e dos investimentos afetivos que fariam com que os objetos aparecessem com valências variadas (oportunidades ou obstáculos, coisas a buscar ou evitar), todo esse vasto mundo mais se assemelha a um cenário gelado, imóvel e sem significação (isto é, sem as significações que habitualmente projetamos nos objetos e nas pessoas à nossa volta): as paisagens são “um país mineral, lunar, frio como...o Pólo Norte”, os objetos estão simplesmente aqui e ali, como “cubos geométricos sem sentido”, assim como se tornam sem significado os movimentos e gestos das pessoas.

No que toca a essa experiência, as referências de Renee à “irrealidade” podem parecer uma licença poética ou um contraste proposital entre o ambiente experiencial que ela habitava e o mundo que as demais pessoas tomavam por “realidade suprema”. Não obstante, o relato de Renee também reportava um corrosivo e abrangente senso de irrealidade ou artificialidade acompanhando suas percepções de pessoas e objetos, estes aparecendo como peças falsas de um cenário ou “acessórios de palco”, aquelas adquirindo a qualidade de autômatos ou fantoches. Note-se que não se tratava de uma crença alucinatória de que as pessoas seriam efetivamente marionetes e o mundo percebido, um palco, mas de uma atmosfera perceptual que não conseguia escapar à experiência de pessoas e objetos *como se* eles fossem tais. As noções de proximidade e distância são reclamadas por muitos indivíduos envolvidos pelo *Trema* como metáforas descritivas dessa atmosfera: o sujeito percebe os eventos como se os olhasse de um “ponto longínquo”, pelo “microscópio”, “através de uma porta de vidro”, à maneira de “cenas de um filme” ou de “uma peça de teatro” etc. Relatando a visita de uma amiga ao

hospital em que estava internada, Renee transmite bem essa experiência em que a alienação vivida não deriva de quaisquer erros grotescos na percepção da realidade e da natureza das entidades com as quais o indivíduo interage, mas de uma “sensação mental” de estranheza que corrói os sentimentos de familiaridade ou intimidade que outrora acompanhavam sua relação com o ambiente:

Durante a visita eu tentei estabelecer contato..., sentir que ela estava efetivamente lá, viva e sensível. Mas foi inútil. Embora eu certamente a tenha reconhecido, ela tornou-se parte do mundo irreal. Eu conhecia o seu nome e tudo a respeito dela; no entanto, ela parecia estranha, irreal, como uma estátua. Eu via seus olhos, seu nariz, seus lábios se movendo, ouvia sua voz e entendia tudo o que ela dizia perfeitamente, mas, ainda sim, estava na presença de uma estranha (*op.cit.*, p. 48).

Como sublinhei anteriormente, não é preciso romantizar indevidamente a condição do esquizofrênico, postulando-a como conducente a alguma espécie de lucidez inalcançável por outros, para reconhecer a qualidade notavelmente filosófica de algumas de suas inquietações. Nos relatos de Renee, Sass encontra uma experiência de assombro diante da existência como tal, assombro que se assemelha à interrogação filosófica primordial, um espanto ontológico diante do fato de que há alguma coisa em vez de coisa alguma. Tal espanto poderia ser interpretado como o estado de ânimo por trás da questão de Leibniz e Heidegger “Por que o ser e não antes o nada?” ou do comentário de Wittgenstein sobre “o místico” em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*: “O que é místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele seja” (1968, p. 128; 1993, p. 279). Conforme Renee se desligava subjetivamente dos enquadramentos cognitivos e práticos habituais que o senso comum oferece na lida com os objetos, ela era tomada de perplexidade, embora nesse caso mais próxima do temor e da “náusea” (SARTRE, 1983) do que do maravilhamento que propela as versões felizes da *libido sciendi*, ante o mero fato de que essas coisas existiam fora dela e das palavras que as designam:

Quando...eu olhava para uma cadeira ou um jarro, eu não pensava em seus usos ou funções..., mas como havendo perdido seus nomes, suas funções e significados; eles tornaram-se “coisas” e começaram a tomar vida, a existirem. Essa existência respondia pelo meu maior medo. (...) O vaso de pedra, decorado com flores azuis, estava lá me encarando, me desafiando com a sua presença, com a sua existência. Para conquistar o meu medo, eu desviei o olhar. Meus olhos encontraram uma cadeira, depois uma mesa; elas estavam vivas, também, afirmando a sua presença. Eu tentei escapar ao seu jugo chamando-as pelos seus nomes. Eu disse: “cadeira, jarro, mesa, é uma cadeira”. Mas a palavra ecoava vazia, privada de todo sentido; ela havia deixado o objeto, estava divorciada dele, tanto que, de um lado, havia uma coisa viva, zombeteira, e, do outro, um nome, roubado de sentido, um envelope esvaziado de conteúdo. Também não fui capaz de colocar os dois juntos, mas permaneci enraizada lá entre os dois, tomada de medo e impotência (*op.cit.*, p. 49)

Conhecedores do romance filosófico que Sartre publicou em 1938 terão reconhecido a similaridade de tal passagem com aquela em que o nauseabundo narrador Roquentin descreve a vertigem que provoca nele a intuição da facticidade, da contingência, da existência bruta, independente das palavras e das enimesmadas subjetividades humanas, estampada na raiz de um castanheiro:

A raiz do castanheiro se enfiava na terra bem por baixo de meu banco. Já não me lembrava de que era uma raiz. As palavras se haviam dissipado, e com elas o significado das coisas, seus modos de emprego, os frágeis pontos de referência que os homens traçaram em sua superfície. Estava...sozinho diante daquela massa negra e nodosa, inteiramente bruta e assustadora. Fiquei sem respiração. Nunca, antes destes últimos dias, tinha pressentido o que queria dizer “existir”. Era como os outros que passeiam à beira-mar, com suas roupas de primavera. Dizia como eles: o mar é verde; aquele ponto branco lá no alto é uma gaivota, mas eu não sentia que aquilo existisse, que a gaivota fosse uma “gaivota-existente”; (...) Mesmo quando olhava para as coisas, estava muito longe de sonhar que elas existiam: apareciam-me como um cenário. Tomava-as nas mãos, elas me serviam de utensílios, eu previa suas resistências. (...) E depois...a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas...Todos esses objetos...como dizer? Incomodavam-me; teria desejado que existissem com menos intensidade, de uma maneira mais seca, mais abstrata, com mais recato⁹²(SARTRE, 1983, p. 187-189)

A aproximação entre a experiência de Renee diante do mundo dos objetos e aquela desenhada por Sartre em sua ficção filosófica dá testemunho de que os componentes “filosóficos” e “existenciais” de certas vivências esquizoides ou esquizofrênicas não são tão inacessíveis à descrição linguística e à transposição empática como pensaram Jaspers e outros. Ao contrário, pelo menos em alguns casos, o estranhamento do mundo e de si em que mergulham os esquizofrênicos avulta como uma versão mais radical de experiências vividas por diversos outros indivíduos e amplamente exploradas nos domínios da arte e da filosofia. Quando autores como Louis Sass (1992) procuram, em exemplares da arte modernista e pós-modernista, posturas experienciais e recursos expressivos que poderiam servir de auxílio heurístico à tentativa de dar sentido, ou acessar “a partir de dentro”, certas vivências esquizofrênicas, eles têm a sensatez de escapar a duas espécies de simplismo: de um lado, a concepção hiper-romântica da loucura como libertação iluminada diante dos constrangimentos cognitivos e comportamentais da “normose” cotidiana; de outro, a visão

⁹²Agradeço ao meu amigo e colega Rodrigo de Castro por me sugerir essa aproximação entre as descrições fenomenológicas presentes no livro de Sartre e os relatos de experiências similares feitos por indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos.

apressada de qualquer insanidade como degeneração pura e simples das faculdades mentais superiores, a qual proscreveria, portanto, o surgimento de *insights* penetrantes e criativos associados a tal modo de ser, sentir e viver o mundo.

De resto, a distinção entre pensamentos linguisticamente articulados e estados de espírito existencialmente mais difusos também se aplica aqui, evocando um abrangente *continuum* entre, digamos, as posições ideal-típicas do filósofo que trata de questões ontológicas últimas como um simples tema de trabalho, sem sentir em si quaisquer ressonâncias afetivas, até o indivíduo assaltado de perplexidade ante a existência, mas possivelmente desapossado de recursos intelectuais e instrumentos linguísticos que lhe permitiriam exprimir e explorar essa perplexidade⁹³.

Se mesmo os virtuosos da língua confessam ser a escolha da *mot juste* uma luta longa e paciente da mente consigo mesma, talvez possamos melhor compreender as estranhas formulações linguísticas que alguns esquizofrênicos oferecem para narrar suas experiências não como simples excreções mentais de um cérebro doente, mas como experimentos vacilantes em exprimir um estado subjetivo que desafia seus próprios poderes de descrição – sublinhe-se o “alguns” na passagem anterior, que deve proscrever quaisquer generalizações simplórias advindas seja da visão romântica que só enxerga sabedoria e criatividade na loucura, seja da empáfia psiquiátrica que nada enxerga no louco senão severos *déficits* de funcionamento⁹⁴. No caso particular de Renee, uma paciente cujo poder de evocação

⁹³Tal distinção ideal-típica não se confunde com aquela entre o filósofo e o esquizofrênico, mas apenas indica dois elementos experienciais cujas combinações e intensidades são notavelmente variáveis entre os indivíduos. Seja como for, e se o leitor permite uma breve incursão para um tema tangencial, um exemplo atrozmente triste de hiato entre a experiência corpóreo-afetiva e os recursos de linguagem que poderiam expressá-la encontra-se numa descrição, por Primo Levi, do menino de três anos “Hurbinek”, lançado nos horrores de Auschwitz, privado do ensinamento dos instrumentos linguísticos para comunicar-se com outros, mas lutando exasperadamente para exprimir-se: “*Hurbinek era um nada, um filho da morte, um filho de Auschwitz. Aparentava três anos aproximadamente, ninguém sabia nada a seu respeito, não sabia falar e não tinha nome: aquele curioso nome, Hurbinek, fora-lhe atribuído por nós, talvez por uma das mulheres, que interpretara com aquelas sílabas uma das vozes inarticuladas que o pequeno emitia, de quando em quando. Estava paralisado dos rins para baixo, e tinha as pernas tão atrofiadas, tão adelgaçadas como gravetos; mas os seus olhos, perdidos no rosto pálido e triangular, dardejavam terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper a tumba do mutismo. As palavras que lhe faltavam, que ninguém se preocupava de ensinar-lhe, a necessidade da palavra, tudo isso comprimia seu olhar com urgência explosiva (...)* De noite..., do canto de Hurbinek vinha de quando em quando um som, uma palavra. (...) Não, não devia ser uma mensagem, tampouco uma revelação: era talvez o seu nome, se tivesse tido a sorte de ter um nome; talvez...quisesse dizer ‘comer’ ou ‘pão’...Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras” (LEVI, 1997, p. 28-30).

⁹⁴A dificuldade em trilhar uma via média entre a irresponsabilidade de uma concepção hiper-romântica e a simplificação estigmatizante de um reducionismo biomédico vem à baila no comentário de David Harvey às

psicológica é admitidamente raro, a ansiedade em face da existência independente dos objetos que a cercavam foi relatada a outros através de metáforas como descreviam os objetos como infusos de vida, atividade e intencionalidade. Em um contexto em que o *establishment* psiquiátrico permanecia significativamente influenciado pela pintura psicanalítica da psicose como “regressão” a modos primários e infantis de pensamento, seus médicos interpretaram seus relatos - de modo compreensível, porém, segundo ela, errôneo – como expressões de uma visão animista do mundo:

Quando eu protestava: “As coisas estão me enganando; estou com medo”; e as pessoas me perguntavam especificamente: “Você vê a jarra e a cadeira como vivas?”; eu respondia: “sim, elas estão vivas”. E eles, os médicos, também pensavam que eu via essas coisas como humanos que ouvia falando. Mas não era isso. Sua vida consistia unicamente no fato de que eles estavam lá, em sua existência mesma (*apud* SASS, 1992, p. 49).

Tanto a experiência da irrealidade como o espanto diante da existência como tal podem ser lidos como contrapartes de orientações subjetivas que caracterizam a conduta cotidiana segundo os retratos praxiológicos da vida humana. Como tais caracterizações praxiológicas do ser-no-mundo humano foram construídas, em larga medida, contra as distorções inerentes a certos retratos filosóficos da relação entre a subjetividade e o mundo,

interpretações que Jameson e a dupla Deleuze-Guattari fazem da esquizofrenia como símile do capitalismo pós-moderno, numa discussão que faz referência direta a Renee: “a hiper-retórica dessa ala...pode decair na mais alarmante irresponsabilidade. Lendo o relato que Jameson faz da esquizofrenia, por exemplo, é difícil não imputar qualidades eufóricas ao impulso alucinógeno da experiência intoxicante por trás da aparência da ansiedade e da neurose. Mas...as citações seletivas de Jameson da autobiografia de uma garota esquizofrênica eliminam o terror vinculado aos estados de irrealidade da garota, fazendo tudo parecer uma bem controlada viagem de LSD, em vez de uma sucessão de estados de culpa, letargia e impotência associados com um deslocamento angustiado e, por vezes, tempestuoso. Deleuze e Guattari, aplaudidos por Foucault, também recomendam que aceitemos o fato de que ‘em toda parte, o capitalismo põe em movimento esquizofluxos que animam “nossas” artes e “nossas” ciências, da mesma maneira como coagulam na produção dos ‘nossos’ doentes, os esquizofrênicos’. Os revolucionários, aconselham eles, ‘devem levar a efeito seus empreendimentos seguindo as linhas do esquizoprocesso’, porque o esquizofrênico ‘foi aprisionado num fluxo de desejo que ameaça a ordem social’”. “Se assim for realmente”, comenta Harvey, “só me resta considerar o seguinte relato da Associated Press, de 27 de dezembro de 1987, como um possível epitáfio da ‘nossa’ civilização: ‘O Senhor Dobben fora diagnosticado como esquizofrênico...No dia de Ação de Graças,...o senhor Dobben levou seus dois filhos, Bartley Joel, de 2 anos, e Peter David, de 15 meses, à fundição da Cannon-Muskegon Corporation, onde trabalhava, e os colocou num recipiente usado para carregar metal derretido. Então, aqueceu o recipiente a mais de 700 graus, enquanto sua esposa, sem nada saber, esperava no carro’” (HARVEY, 2001, p. 316-317). É compreensível que Harvey queira mobilizar um exemplo extremo da seriedade da condição do esquizofrênico para denunciar a irresponsabilidade de idealizações “festivas” da loucura. No entanto, ao fazê-lo, o geógrafo britânico não se preocupa em reforçar o estigma que cerca a esquizofrenia ao aludir à sua conexão com agressões homicidas, como aquela reportada pela Associated Press, sem engajar-se em uma discussão responsável (*sic*) sobre a mesma conexão – a qual, incidentalmente, embora não seja insignificante, é estatisticamente pequena (FRITH; JOHNSTONE, 2003, p. 159), sobretudo em contraste com a alta visibilidade midiática adquirida por tragédias como a que ele cita.

dentre os quais avulta a figura (ou o saco de pancadas) de Descartes, é útil mobilizar certas inquietações epistemológicas clássicas como recursos *heurísticos* na compreensão de algumas psicopatologias – que aparecem, assim, como avessos esquizoides da praxiologia ou singulares *concretizações* de imagens filosóficas. Por exemplo, Heidegger e Merleau-Ponty tinham razão em sublinhar o entrelaçamento originário da subjetividade com o mundo empírico em que ela está lançada como anterior a (e existente para além de) qualquer questionamento epistemológico sobre a correspondência entre nossas representações interiores e o universo exterior à nossa subjetividade. No entanto, invertendo esse retrato, a experiência penosa de irrealidade que alguns indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos relatam sob a forma de metáforas como o “vidro interposto” e o “mundo artificial” vêm à baila como uma estranha espécie de atitude filosófica: o indivíduo sente visceralmente a “prisão interior” de sua subjetividade e a “distância” epistêmica que o separa do mundo. Ver as coisas por detrás de um vidro não significa algo próximo a poder vê-las somente como “fenômenos”, jamais como númenos ou “coisas em si” (para falar como um herdeiro germânico original da problemática cartesiana)?

De modo similar, enquanto os luminares da epistemologia filosófica foram levados por suas preocupações a pensar nos objetos da cognição humana como entidades “puras” flutuando no domínio de uma subjetividade desinteressada, os praxiólogos asseveraram que a subjetividade que conhece no mundo real opera segundo um *modus cognoscendi* tutelado por investimentos afetivos e interesses pragmáticos. No entanto, se uma subjetividade for acometida da “perda de contato vital com realidade” (MINKOWSKI, 1987), as entidades e processos do mundo são despídos de suas relevâncias pragmáticas e afetivas habituais; e o que emerge são, de fato, as consequências existenciais de uma cognição “neutra” diante do mundo. A julgar pela reação temerosa de Renee, os enquadramentos pragmáticos e denominações linguísticas pelos quais abrimos caminho em meio aos nossos ambientes são modos de “controlá-los” ou “conquistá-los” em alguma medida. Sem tais instrumentos de controle, os objetos mais comuns de nosso cotidiano adquirem uma independência ontológica que pode equivaler, mesmo na ausência de quaisquer crenças animistas que nos fizessem deixar de vê-los como sendo “em si” (no sentido sartriano), a um desafio e uma ameaça.

O último aspecto que Sass identifica na experiência do *Trema* também pode ser lido segundo a grade interpretativa que vê nessa vivência esquizoide uma espécie de praxiologia às avessas: a fragmentação da experiência perceptual. Na esteira dos teóricos da *Gestalt*, Merleau-Ponty (2002, p. 95) questionou severamente a psicologia atomista que via na percepção dos objetos e eventos do mundo uma tarefa de reunião *a posteriori* de estímulos

fragmentários, negligenciando o fato de que percebemos as entidades ao nosso redor, *ab initio*, no seio de totalidades significativas e estruturadas. Em vez de coletar os estímulos um a um para formar a visão de um todo significativo, são os objetos perceptuais particulares que ganham significado a partir de sua posição em todos complexos que captamos de uma só vez. Essas estruturas de ordenamento cognitivo e perceptual são também conativamente alimentadas por nossos interesses existenciais, o que significa que a dissolução destes, no *Trema*, pode desencadear o que seria um atomismo perceptual vivido: os objetos são cognitivamente desligados entre si (o que uma mesa teria a ver com uma cadeira?) e de um contexto mais abrangente (digamos, mesa, cadeira e cama se desligam do ambiente significativo total do escritório ou do quarto). O estilhaçamento da percepção pode ser mais radical, a ponto de avançar para a decomposição dos próprios objetos comumente percebidos como integrados, que se esboroam em partes desunidas. Renee, sempre ela, relata a intelecção fragmentária do rosto de sua psiquiatra, a quem se refere como “Mama”:

Olhei para “Mama” [Dra. Sechehaye, que escreveu um comentário ao *memoir* de Renee incluso no próprio livro]. Mas eu percebi uma estátua, uma figura de gelo que sorria para mim. E esse sorriso, mostrando seus dentes brancos, me assustou. Pois eu vi os traços individuais da sua face, separados uns dos outros: os dentes, daí o nariz, daí as bochechas, daí um olho, depois o outro. Talvez fosse a independência de cada parte que inspirasse tanto medo e me impedisse de reconhecê-la, ainda que eu soubesse quem ela era⁹⁵ (*apud* SASS, 1992, p. 50)

9.4 Perda da autoevidência natural e corrosão da vitalidade prática

De Sócrates a Freud, a busca persistente da autoconsciência vem sendo pensada como principal caminho que os seres humanos têm à mão para lidar de modo emancipatório com seus sofrimentos, frustrações e limitações, caminhando assim em direção à “boa vida” (Aristóteles). Os famosíssimos epigramas propugnados até a morte pelo filósofo ateniense, tais como o conselho délfico “conhece-te a ti mesmo” ou a advertência de que “a vida não

⁹⁵Uma vez que a união de estímulos singulares em blocos significativos representa uma considerável economia de esforço mental, não surpreende que o esgarçamento desses blocos em uma miríade de objetos perceptuais gere uma orientação cognitiva diante do mundo que peca, a um olhar externo, pela distração, isto é, pela dificuldade de concentração focal da atenção em tal ou qual ponto em detrimento de estímulos irrelevantes, dificuldade comumente fraseada na psicologia através de termos técnicos como “déficit de atenção seletiva” e similares.

examinada não vale a pena ser vivida”, colocavam ainda o exame de si a serviço do ideal ético de sereno autodomínio diante das perturbações passionais. Descontando-se os complexos e tortuosos caminhos intelectuais que levam de um barbudo a outro, não é leviano sustentar que a preocupação socrática com a autognose *qua* caminho existencial emancipatório encontrou um avatar particular no lema que Freud escolheu como guia da terapia psicanalítica: “onde havia id, que passe a haver ego” (*Wo Es war, soll Ich Werden*).

Mas será que a expansão da autoconsciência pelo retorno reflexivo a si próprio não pode se tornar, ela própria, um projeto patológico incapacitante? A “incompetência” demonstrada por diversos esquizofrênicos em ações e interações sociais cotidianas deriva, muitas vezes, dos efeitos psicológicos e práticos perturbadores de uma postura hiper-reflexiva quanto aos pressupostos culturais tacitamente partilhados que garantem, para outros, a fluência tranquila das relações sociais. Autores como Blankenburg (2002, p. 303) e Sass descrevem o fenômeno através da expressão “perda da autoevidência natural”, a qual parece saída da pena de um fenomenólogo profissional, mas foi cunhada por uma paciente chamada Anne:

Anne...descreve a si própria como não possuindo algo banal, porém verdadeiramente fundamental, algo que, na experiência normal, ela diz, é “sempre já” assumido e “vem antes” de tudo o que as pessoas notam. (...) Anne também fala...da falta de um senso de repouso inerente ao fato de se ter uma “posição estável” ou “ponto de vista” sobre a vida e seus desafios. (...) Anne tem constantemente a sensação de estar começando tudo de novo. Ela experimenta um humor de alienação-e-fascínio quase surrealista em que tudo a surpreende como “estranho”, “engraçado” ou novo de algum modo. (...) Anne sente-se...como se... “eu estivesse observando, de fora, em algum lugar, todo o movimento do mundo”. Isto torna difícil para ela levar a cabo muitas das ações da vida cotidiana de modo fluido e eficiente. Em vez disso, ela é hesitante, estranha e incerta. A ela faltam autoconfiança, espontaneidade e bom juízo prático (SASS, 2004, p. 306).

Tamanha perda de contato com os pressupostos tidos como evidentes em uma dada formação sociocultural tende a engendrar uma intensificação de modos de autoconsciência, uma propensão a tomar como objetos de reflexão explícita questões que os atores normais nem sequer precisam trazer ao foco de sua atenção consciente:

Anne fala sobre “ficar presa” em questões e problemas óbvios dos quais as pessoas saudáveis simplesmente passam ao largo. Enquanto outras pessoas, sem esforço, desenvolvem...uma...habitual... “maneira de pensar” que orienta e canaliza sua ação e pensamento, Anne explica que, para ela, “tudo é um objeto de pensamento”. Na verdade, ela é incapaz de parar de pensar e questionar os fatos ou axiomas mais comuns da vida cotidiana, e se vê colocando questões que ela mesma reconhece como sem sentido ou banais (*op.cit.*, p. 307).

Sem querer fazer da perda do senso de autoevidência natural da realidade circundante o elemento fundacional de toda a sintomatologia negativa da esquizofrenia, não é difícil reconhecer que ele pode provocar ou, pelo menos, reforçar outros dois sintomas negativos tipicamente associados à condição: a já citada hiper-reflexividade e a corrosão do senso de autonomia e vitalidade prática no indivíduo afligido. Por um lado, a intensificação da reflexão autoconsciente pode surgir como estratégia compensatória diante da penúria de disposições habituais que sirvam como referenciais estáveis ou guias subjetivos confiáveis para a ação no mundo social. É muito comum, no entanto, que as estratégias que os indivíduos desenvolvem para lidar com as próprias aflições e dificuldades psíquicas terminem paradoxalmente por intensificá-las. Florescendo como recurso intelectual para administrar a perda de referenciais autoevidentes de conduta, a hiper-reflexividade inquisitiva pode dificultar ainda mais a recuperação daquele senso tácito de obviedade em face do ambiente sociocultural. Por outro lado, na medida em que este senso subjaz ao desempenho rotineiro e fluente das condutas habituais apropriadas naquele ambiente, a disposição hiper-reflexiva também acaba operando como empecilho ou perturbação das condições psicológicas para uma ação vigorosa e eficaz no mundo societário.

Como sublinhou esse magnífico analista da natureza dos hábitos que foi William James (1961, p. 5-14), a automatização de determinadas tarefas cognitivas e práticas não apenas “libera espaço” para que o foco explícito da consciência possa se concentrar sobre outros desafios como, ao fazê-lo, também economiza energia mental. O desenvolvimento das capacidades cognitivas e práticas dos seres humanos dá testemunho de que a ampliação do seu escopo de habilidades só pode ocorrer se desafios antes enfrentados com plena atenção consciente tornarem-se habituais graças à prática reiterada. Se tarefas como ficar de pé, caminhar e vestir-se tivessem sempre de ser desempenhadas com o mesmo nível de controle e decisão consciente que dedicamos a elas em nossas primeiras tentativas infantis de aprendizado, não teríamos tempo ou energia para fazer muito mais do que isso.

O mesmo James (*op.cit.*, p. 6) sublinha que hábitos não são entidades atômicas, mas *cadeias* complexamente encadeadas de eventos mentais ou corpóreos. Habituar-se a uma prática como escrever, cantar ou dançar é interiorizar uma sequência de atos de modo tal que a ocorrência de um deles (o evento A) precipite a ocorrência dos demais sucessores (B, C, D, E, F, G...) sem que alternativas apresentem-se à consciência entre um e outro procedimento:

Quando a série A, B, C, D, E, F, G está sendo aprendida, cada uma dessas sensações torna-se um objeto de um ato separado de atenção por parte da mente. Testamos cada movimento intelectualmente, para ver se ele foi corretamente realizado, antes

de avançar ao próximo. Hesitamos, comparamos, escolhemos, revogamos, rejeitamos etc.; e a ordem pela qual o próximo movimento é desencadeado é uma ordem expressa dos centros ideacionais que ocorre após a deliberação. Na ação habitual, ao contrário, o único impulso que os centros intelectuais enviam é o que carrega o comando para começar (JAMES, 1961, p. 8).

A economia de esforço motor e/ou nervoso propiciada pelos hábitos é, portanto, tanto volitiva (o que fazer?) quanto procedimental (como fazer?). Ao atrapalhar ou impedir a formação de tais automatismos que poupam tempo e energia, a hiper-reflexividade de certos esquizofrênicos acaba esgotando-os em labutas que, ao menos para um olhar externo, parecem em larga medida inúteis. O montante de energia psíquica que indivíduos normais gastariam no enfrentamento vigoroso dos desafios práticos do mundo é canalizado, dentre os esquizofrênicos, para tais inglórias lutas reflexivas interiores, que respondem tanto pelo desengajamento relativo do mundo de propósitos pragmáticos partilhados com outros quanto pelo intenso senso de fadiga comumente reportado por eles – fadiga que tende a ser ininteligível ou injustificável para uma visão exterior ao mundo experiencial do esquizofrênico, especialmente quando contrastada com a suposta “pobreza” de suas “realizações” efetivas.

Uma visão aberta à pluralidade de manifestações comportamentais e experienciais da esquizofrenia tem de reconhecer, no entanto, que sintomas como hiper-reflexividade e desengajamento não precisam ser sempre tomados como desdobramentos da perda do senso de autoevidência, mas também podem ser desencadeadores desse último. O desengajamento afetivo e prático em relação ao mundo da ação foi fortemente destacado por Eugene Minkowski (1987), que sustentou a dissolução do “contato vital com a realidade” como a dimensão nuclear (ou “*trouble generateur*”) da experiência esquizofrênica. Em capítulo anterior acerca da teoria praxiológica da ação, recorreremos a Heidegger, Schutz, Merleau-Ponty e Bourdieu para defender que a modalidade primordial e mais frequente da relação humana com o mundo é aquela do envolvimento *ativo* e *interessado*. Em suas críticas a visões contemplativistas da relação subjetividade/mundo, todos estes autores enfatizaram que o registro cognitivo que os seres humanos fazem dos seus ambientes não consiste em impressões perceptuais passivas, mas em uma atividade *seletiva* guiada pela relevância pragmática que tais ou quais objetos possuem em nossa lida diária por esses ambientes.

Somos propelidos à ação na busca pela satisfação de nossos apetites, empregando nessa busca não apenas nossas habilidades cognitivas e práticas como também as reservas energéticas que sustentam o que a busca possui de *esforço*, dispêndio de energia. Esse impulso vital orienta nosso contato cognitivo e perceptual com a realidade, organizando o

mundo da nossa experiência de modo tal que os objetos apareçam a nós não como puras entidades cognoscitivas, mas na sua qualidade de ferramentas ou obstáculos, desejáveis ou evitáveis e assim por diante. Segundo a análise fenomenológica de Minkowski, o esquizofrênico não cabe na caracterização da ação privilegiada por Heidegger precisamente porque os elementos conativos que propelem todo aquele modo de ser-no-mundo estão nele ausentes ou severamente enfraquecidos. Se a atividade perceptual e cognitiva do indivíduo deixa de receber o influxo dinâmico e energético dos seus apetites vitais (em sentido lato), terminará por ter sua estrutura e modo de funcionamento substancialmente modificados. Tanto a introspecção exacerbada quanto o estranhamento diante dos cenários objetivos podem aflorar como consequências da diminuição do poder de orientação que as disposições conativas ofereciam ao trânsito da subjetividade pelo mundo.

Por exemplo, são nossos interesses pragmáticos que fazem com que certos objetos ou pessoas em nossos contextos recebam o foco explícito de nossa atenção, enquanto outros podem ser deixados ao domínio do nosso “inconsciente cognitivo” (KAUFMAN, 2011). Na ausência dessa função seletiva desempenhada por nosso “sistema de relevâncias” (Schutz), o pensamento sente-se igualmente solicitado pelos mais diversos objetos sem diferenciá-los entre mais e menos importantes, entre aqueles que devem ser cognitivamente alocados para o domínio do pano de fundo tácito e aqueles que devem ser reflexivamente registrados. Na medida em que a autoevidência dos contextos mundanos está entrelaçada ao fato de que os percebemos como estruturas significativas ao esquadrihá-los segundo os vieses de nossos interesses, a dissolução desses últimos representa também a corrosão de um princípio organizador da cognição. O ambiente que outrora aparecia como uma estrutura significativa ordenada com base em relevâncias agora aparece como uma barafunda de objetos não necessariamente conectados inteligivelmente entre si, enquanto a atenção da consciência é sobrecarregada pela multiplicidade objetal que se oferece a ela, desta feita despida, no entanto, de sua inteligibilidade pragmática e exposta na sua pura faticidade – como nas experiências de Ronquentin, o personagem sartriano de *A Náusea*.

O esvair da vitalidade que enlaça o sujeito ao mundo pode redundar não apenas na sensação de alienação ou estranheza diante de facticidades que outros tomam por evidentes e facilmente administráveis, mas também em um retorno da atenção consciente a si própria. Se o mundo externo já não aparece como um cenário de compromissos e solicitações à vontade, é compreensível que os sujeitos passem a se interessar mais e mais por suas vivências internas, sejam estas sensações corporais ou processos mentais. Mais uma vez, entretanto, a seta das influências pode apontar nos dois sentidos: a emergência de propensões hiper-

reflexivas resultará não apenas em um dispêndio da energia que poderia ser alocada na busca pragmática de objetivos mundanos, mas também pode perturbar o grau de engajamento instintual, emocional e prático envolvido nessa busca.

Uma vez mais, há um *continuum* de graus de anomalias experienciais que vai das formas mitigadas de “desvio” nas interações perceptuais com o mundo circundante até os casos mais graves que principiam por tais distúrbios até levarem a delírios psicóticos. Essencialmente, uma plethora de objetos que escapam ao domínio do que é autoevidentemente “visto mas não percebido” (GARFINKEL, 1967, p. 36) passa a adentrar o âmbito da consciência, que se vê diante de uma abundância penosamente complexa de estímulos visuais, sonoros e sociais que adquirem uma aura de estranheza, mas também um quê de irritante ou perturbador. Embora a intensificação do retorno reflexivo sobre si possa assumir um caráter de evasão intelectual quanto ao próprio corpo, existem casos em que a concentração reflexiva se dirige a aspectos ou setores específicos da experiência corporal que normalmente permaneceriam no âmbito pré-reflexivo. A vivência não envolve um esquecimento ou abandono do corpo, mas uma espécie de quebra reflexiva da unidade corpórea normalmente experimentada pré-reflexivamente como base da ação e da experiência, seguida da concentração irritada da atenção sobre sensações ou operações corporais particulares (por exemplo, o abrir e fechar das pálpebras).

Helmuth Plessner (1971) afirmou que a singularidade do *anthropos* deriva do fato de que ele não apenas é um corpo sensorio-motor, assim como os demais animais, mas também *possui* um corpo, isto é, pode objetivá-lo como uma representação mental. Como Merleau-Ponty explorou em detalhe, uma análise do intercâmbio entre o corpo humano e o mundo envolve o abandono de qualquer posição “cartesiana” quanto ao primeiro como simples objeto de representação e a redescoberta de sua existência como *sujeito* intencional e competente. A experiência de si como sujeito-corpo possui ainda a peculiaridade de incluir artefatos técnicos como *extensões* de nossas capacidades e intencionalidades corpóreas, inclusão crucial à aquisição de proficiência prática em uma infinidade de atividades. Por exemplo, do ponto de vista prático-experiencial, quando dirigimos um carro, experimentamos nosso corpo e o veículo como uma única estrutura: movemo-nos através da estrada com o mesmo senso de familiaridade e imediaticidade que teríamos ao caminhar. Quando caminhamos, novamente vivenciamos nossas roupas e calçados como coextensivos aos nossos corpos.

Ao trazer à consciência reflexiva a unidade prática que formamos tacitamente com os objetos nos quais nos apoiamos cotidianamente, corremos o risco de perturbar a fluência de

tal unidade ao nos focarmos nos pontos de encontro como fronteiras entre sujeito e objeto ou entre *self* e mundo. Destacadas do *background* pré-reflexivo, a sensação liminar é objetivada e exteriorizada. Segundo Sass (2004, p. 313), certas configurações esquizofrênicas podem radicalizar esses processos de reificação e externalização de sensações ao trazê-los para setores do próprio corpo, tornados focos de atenção explícita e, portanto, objetivados como coisas estranhas à própria constituição corpórea. A experiência também se aplicaria aos correlatos corpóreos das experiências afetivas ou emocionais.

Portanto, estranhamento do mundo, estranhamento de si – os dois elementos característicos da condição esquizoide ou esquizofrênica segundo Laing (1974, p. 17). Não surpreende que tais perturbações tendam a provocar no indivíduo afetado uma grande dificuldade em mover-se de modo fluente, espontâneo e gracioso pelo mundo social, gerando, nele e em outros, sentimentos desconfortáveis de estranheza, artificialidade, distância ou incompetência pura e simples. O desdobramento da etnometodologia sob a forma da “análise conversacional” (SACKS, 1992) mostrou detalhadamente, por exemplo, o quão crucial é o entendimento compartilhado do que pode ser implicitamente pressuposto e do que deve ser expressamente dito no curso de uma conversa das mais rotineiras. Alguns dos “experimentos de ruptura” (GARFINKEL, 1963) propostos por etnometodólogos envolviam precisamente situações em que os experimentadores solicitavam aos seus interlocutores que precisassem os significados de formulações habitualmente tidas como facilmente compreensíveis e não problemáticas. A reação típica tendia a ser um misto de perplexidade, irritação e indignação. Veja-se, por exemplo, esse relato de uma experimentadora (E) que tomou seu marido como sujeito (S) da pesquisa:

Meu marido e eu estávamos assistindo televisão. Meu marido comentou que estava cansado. Perguntei: “como você está cansado? Fisicamente, mentalmente ou apenas entediado?”

(S): Não sei, acho que fisicamente sobretudo.

(E): Quer dizer que seus músculos doem ou são seus ossos?

(S): Acho que sim. Não seja tão técnica.

(Após mais algum tempo assistindo televisão)

(S): Todos esses filmes antigos têm o mesmo tipo de cama de ferro velha neles.

(E): Como assim? Você quer dizer todos os filmes antigos, alguns deles ou somente aqueles que você já viu?

(S): Qual é o problema com você? Você sabe o que eu quero dizer.

(E): Eu queria que você fosse mais específico.

(S): Você sabe o que eu quero dizer. Vai se danar!⁹⁶ (GARFINKEL, 1963, p. 222; GIDDENS, 1993b, p. 12).

As provocações irritantes (para quem sofre) e engraçadas (para quem vê de fora) a que os experimentadores garfinkelianos submeteram os sujeitos de sua pesquisa – pelo bem da ciência social, é claro – dão um indício das reações que os procedimentos conversacionais inapropriados de indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos podem provocar, com a diferença de que, no caso desses últimos, as inadequações de compreensão e comportamento derivam de dificuldades genuinamente vividas. Com efeito, diversos testes desenvolvidos para a análise das anomalias no uso da linguagem pelos esquizofrênicos (FRITH e JOHNSTONE, 2003, p. 139; SASS, 2004, p. 315) apontam para distúrbios que afetam não tanto a dimensão sintática ou semântica da (in)competência linguística, mas sobretudo a esfera das suas utilizações pragmáticas, precisamente o domínio em que a “*fuzzy logic*” (WACQUANT, 1992, p. 19-23) de um senso implícito do que é socialmente (in)apropriado torna-se tão importante. O uso da linguagem em situações cotidianas de interação está embebido nos princípios mais amplos, porém igualmente difusos e difíceis de definir sob a forma de diretrizes explícitas, do que Goffman denominou o *tato* (1975, p. 214).

Quando tais desordens são negativamente percebidas e avaliadas em contextos societários, a experiência de desconforto ou sofrimento pode levar o indivíduo esquizoide ou esquizofrênico a afastar-se crescentemente de tais cenários normais de ação e experiência compartilhada, o que prejudica ainda mais, por sua vez, seu nível de autoconfiança, a oportunidade de burilamento da sua competência social etc. De fato, uma das consequências mais tristes das doenças psíquicas é o quanto elas atrapalham as tentativas de combater os efeitos...das doenças psíquicas. O tipo de processo aqui referido também mostra o entrelaçamento profundo entre a cognição e os afetos. A atenção hiper-reflexiva que o esquizofrênico devota aos seus ambientes de ação, como esforço de compensação pela falta de domínio tácito de convenções socioculturais rotineiras, não é somente uma fonte de sobrecarga cognitiva de sua capacidade de processamento de informação. Os “esquemas de pensamento, percepção e ação” (BOURDIEU, 1990, p. 55) compartilhados no seio de uma formação social não respondem apenas pela estabilidade das suas estruturas, mas também pela estabilidade e

⁹⁶ “Vai se danar!” corresponde frouxamente à expressão “Drop dead!”, originalmente utilizada pelo marido. Sua tradução literal seria “Caia morta!”, soando bem menos usual e bem mais agressiva no português. Creio que a opção feita corresponde a um equivalente funcional lusófono frequentemente mobilizado para transmitir grosseiramente (*sic*) o mesmo significado (“Deixa disso! Sai daqui! Pára de encher o saco!”).

organização da experiência subjetiva dos indivíduos nelas socializados. Quanto mais eficaz a socialização, mais as orientações de conduta podem assumir a forma de disposições habituais comandadas não pela deliberação explícita, mas pela proficiência do senso prático. Juntando Bourdieu a Giddens, podemos sublinhar que, quanto mais alto o grau de ajuste ou “cumplicidade ontológica” entre as propensões subjetivas do indivíduo e as injunções objetivas do seu meio, mais o ator pode vivenciar seus ambientes cotidianos de atuação com um senso existencial, inseparavelmente afetivo e cognitivo, de segurança e confiabilidade. A condição do esquizofrênico revela o reverso da moeda: uma interiorização precária das crenças e orientações de conduta mais características de uma formação social não leva apenas a um incremento no desafio *cognitivo* de conferir inteligibilidade aos seus cenários ou nos riscos de incorrer em comportamentos *normativamente* inapropriados, mas também à *insegurança ontológica*, isto é, à carência angustiante e ansiosa dos instrumentos psíquicos que permitiriam ao indivíduo experimentar o mundo como relativamente confiável, seguro e estável.

10 ALGUMAS FORMAS ESQUIZOFRÊNICAS DE CLASSIFICAÇÃO

Como salientamos previamente, o influxo “culturalista” nas teorias praxiológicas do mundo social implica uma especial atenção à conexão entre ordem social e ordem simbólica. Em outras palavras, a organização prática das ações e relacionamentos no mundo social depende intimamente da partilha de esquemas simbólicos através dos quais os atores conferem sentido e inteligibilidade às situações em que se veem imersos. Os estoques de conhecimento experiencialmente adquiridos pelos agentes, ao longo de suas trajetórias de socialização, os capacitam a enquadrar cenários novos de conduta e interação em *tipos* associados a papéis e receitas de comportamento relativamente especificados. A aplicação bem-sucedida desses instrumentos de percepção e interpretação a contextos particulares envolve, normalmente, um equilíbrio entre o domínio de abstrações e a sensibilidade às demandas específicas de uma situação concreta.

Por um lado, o recurso a tipificações sociossimbólicas partilhadas torna o percurso experiencial do ator infinitamente mais previsível e menos custoso no que toca a quanto os objetos, pessoas e situações encontrados exigem de sua atenção, cognição e afetos. Um simples olhar a uma paisagem social como, digamos, um setor da biblioteca converter-se-ia em uma massa confusa e emocionalmente perturbadora de estímulos perceptuais caso não fôssemos imediatamente capazes de enquadrar, sem esforço deliberado, essas dezenas de objetos particulares nas categorias gerais de “mesas” e “cadeiras”⁹⁷. O conhecimento classificatório mobilizado ata-se imediatamente a um saber acerca dos modos normativamente apropriados pelos quais devo orientar minha conduta nesse cenário, bem como a um estado emocional de relativa segurança e conforto em relação ao que posso esperar acontecer ali.

⁹⁷“Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial” (NIETZSCHE, 1999: 56). “A maioria das pessoas vê...com muito mais frequência com o intelecto do que com os olhos. Em vez de espaços coloridos, tomam conhecimento de conceitos. Uma forma cúbica, esbranquiçada, mostrada em altura e vazada por reflexos de vidros é imediatamente uma casa, para eles: a Casa! Ideia complexa, harmonização de qualidades abstratas. Se se deslocam o movimento das feiras de janelas, a translação das superfícies que desfigura continuamente as suas sensações escapam-lhes – isso porque o conceito não muda. Percebem antes de conformidade com um léxico do que de acordo com as suas retinas...” (VALÉRY, 1998, p. 33; 35).

Por outro lado, as demandas práticas das situações com que deparamos ao longo de nossa biografia socialmente situada são suficientemente variadas a ponto de exigir que façamos ajustes e aplicações criativos desses esquemas abstratos de cognição e ação às especificidades dos contextos em nos achamos – daí o seu caráter “metodológico” (GIDDENS, 2003, p. 24). A categoria abstrata “mesa” me auxilia a transitar com relativa fluência pragmática no espaço da biblioteca, mas meu interesse em um ambiente de estudo que satisfaça os meus critérios também depende de minha capacidade em identificar diferenças que subjazem à semelhança ou identidade – por exemplo, a habilidade em diferenciar uma mesa suja de uma mesa limpa. Note-se que a compreensão de detalhes concretos da situação beneficia-se não de um esquecimento da abstração, mas de um *entrecruzamento* delas. O conhecimento dos atributos também abstratos de “sujeira” e “limpeza” é o que permite uma aproximação a tal ou qual mesa concreta como “uma síntese de múltiplas determinações” (MARX, 2008, p. 258).

As noções de concretude e abstração são centrais na longa história de caracterizações psiquiátricas das anormalidades *cognitivas* e *linguísticas* comumente reportadas na condição esquizofrênica. Se algumas das desordens cognitivas relatadas na literatura especializada podem ser descritas como *conteudísticas*, uma vez que se referem ao estofamento substantivo do pensamento do indivíduo (como no caso das ilusões e alucinações), outras dizem respeito, sobretudo, aos aspectos *procedimentais* da cognição, a processos como a formação e utilização de conceitos, o raciocínio inferencial e a associação de ideias. Dissemos anteriormente que, tal como as excursões propiciadas pela história e pela antropologia, a análise fenomenológica da esquizofrenia também constitui um valioso recurso heurístico para a ampliação do conhecimento sociocientífico sobre as múltiplas formas de ação e experiência humana. E, com efeito, um dos principais territórios temáticos em que a variedade histórica e cultural dos modos humanos de vida foi evidenciada consiste, sem dúvida, no domínio das “formas de classificação” (DURKHEIM e MAUSS 2000) das entidades do mundo.

O que a história da psiquiatria registrou como uma plethora de “desvios” esquizofrênicos em relação às maneiras socialmente aceitas de agir, pensar e sentir também inclui, certamente, todo um repertório de formas singularmente estranhas e dificilmente inteligíveis de classificar pessoas e coisas. Embora alguns psiquiatras tenham se apressado em buscar alguma anomalia cognitiva essencial que explicaria o caráter idiossincrático ou mesmo bizarro das classificações esquizofrênicas (por exemplo, como “pensamento concretista” ou, ao contrário, “hiperabstrato”), uma mirada mais abrangente sobre os registros sintomáticos sugere que o que essas modalidades de raciocínio conceitual possuem em comum é, talvez,

somente o seu feitio anômalo em relação aos hábitos classificatórios vigentes em seus entornos societários. A compreensão das categorizações produzidas por indivíduos esquizofrênicos é complicada, ademais, pelo fato de que muitos deles não permanecem aferrados a um único princípio de classificação (não importa o quão “desviante”), mas revelam uma marcada tendência a oscilar entre perspectivas classificatórias incompatíveis ou mesmo a sustentá-las simultaneamente. A julgar pela persuasiva análise de Sass (1992, p. 122), algumas formas de identificação de diferenças e similitudes que parecem indicar apenas grosseiros erros de raciocínio (por exemplo, a incapacidade de reconhecer a contradição entre duas visões de um objeto), exibem, sob uma luz fenomenológica mais intensa, algo próximo a uma consciência pluriperspectivista, uma sensibilidade à dependência que a identidade das coisas possui em relação à subjetividade para a qual elas aparecem. Vale ressaltar, no entanto, que o efeito dessa consciência de múltiplas perspectivas possíveis induz o esquizofrênico a experimentar muito mais confusão do que clareza cognitiva. Exploremos a questão em maior detalhe.

A tese clássica segundo a qual a anomalia cognitiva que estaria no cerne da esquizofrenia seria uma orientação experiencial predominantemente *concretista*, refletida na dificuldade de distanciar-se de estímulos sensoriais mais imediatos com vistas ao manejo de conceitos abstratos ou à contemplação imaginária de possibilidades, foi primeiramente aventada pelo neurologista Kurt Goldstein. A interpretação goldsteiniana se viu com severos problemas, no entanto, não apenas em função dos critérios algo arbitrários com que ela se propunha a distinguir entre orientações cognitivas concretas e abstratas, mas também por esbarrar nas evidências de que alguns indivíduos esquizofrênicos lançam mão de categorias classificatórias que destoam das classificações usuais não por serem menos, porém *mais* gerais e abstratas do que o que seria normalmente esperado. Em testes psicométricos de identificação de similaridades, por exemplo, algumas respostas consideradas típicas entre pacientes esquizofrênicos envolvem as seguintes descrições:

- a) Laranja e Banana – “produtos da natureza”.
- b) Casaco e Vestido – “itens que mantêm a modéstia humana”.
- c) Mosca e Árvore – “coisas que ocupam espaço no nosso mundo”.
- d) Mesa e Cadeira – “objetos no universo”. (SASS, 1992, p. 125).

Não demorou muito para que alguns estudiosos, impressionados com respostas como estas, invertessem a interpretação concretista e asseverassem que o cerne dos distúrbios cognitivos entre os esquizofrênicos consiste em uma tendência à hiperabstração. A tentativa de localizar na hiperinclusividade conceitual uma anomalia fulcral que se encontraria

subjacente às variações observadas na esquizofrenia esbarrava, no entanto, não apenas nos casos documentados de pensamento “concretista” entre esquizofrênicos, mas na circunstância ainda mais peculiar de que diversos esquizofrênicos parecem oscilar entre um e outro modo de cognição. Já seria um avanço, mas ainda limitador, caracterizar então a esquizofrenia como a perda do equilíbrio, próprio à mentalidade “normal”, entre as orientações concreta e abstrata em favor do deslize para um ou outro extremo. A limitação derivaria do fato de que os estudos das “formas esquizofrênicas de classificação” também registram uma série de descrições que, se são inegavelmente idiossincráticas segundo os padrões classificatórios em vigência, não derivam sua singularidade de quaisquer excessos concretistas ou abstracionistas. Tudo se passa como se a única coisa comum aos diversos princípios de classificação de identidades e diferenças mobilizados por esquizofrênicos fosse precisamente o seu caráter *incomum*, a utilização de procedimentos classificatórios altamente pessoais e ininteligíveis, ao menos a um primeiro contato, aos demais membros de sua coletividade. Como acontece com a classificação dos animais naquela enciclopédia chinesa imaginada por Borges e que provocou risos inspiradores em Foucault (2002, p. IX-XIV)⁹⁸, a estranheza despertada pelos procedimentos classificatórios de certos esquizofrênicos não emana propriamente dos elementos classificados ou de algum desvio facilmente identificável de modos habituais de classificação (e.g., hiperabstração ou hiperconcretude), mas do fato de que simplesmente não conseguimos imaginar que espécie de princípio ou perspectiva estaria em operação:

No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar nisso. Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata? A cada uma destas singulares rubricas [os elementos classificados] podemos dar um sentido preciso e um conteúdo determinável; (...) *O que transgride toda imaginação, todo pensamento possível, é simplesmente a série...que liga a todas as outras cada uma dessas categorias* (op.cit.: IX-X; grifo meu).

Se a experiência esquizofrênica acarreta um distanciamento subjetivo em relação aos modos habituais e socialmente partilhados de atribuição de inteligibilidade ao mundo e orientação da própria conduta, a pressão ao “conformismo cognitivo” (DURKHEIM, 1996, p. XXIV) e à competência prática que caracteriza a existência do indivíduo seguramente

⁹⁸Segundo a enciclopédia, “os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe se parecem com moscas” (op.cit., p. IX).

socializado sofre, no indivíduo esquizofrênico, um significativo enfraquecimento. Desconectada dos imperativos sociais de consonância cognitiva e eficiência prática, a mente do esquizofrênico passa a ordenar o mundo de acordo com critérios mais pessoais e idiossincráticos. Se os estoques de tipificação intersubjetivamente partilhados no mundo social servem como guias para o reconhecimento dos traços que devem ser tidos como mais salientes nos objetos e situações com que o indivíduo depara, o desligamento relativo em relação àqueles estoques faz com que a subjetividade do esquizofrênico possa seguir por caminhos pouco usuais. Por vezes, o escape aos modos habituais de percepção e classificação leva indivíduos esquizofrênicos à intelecção de semelhanças pouco percebidas entre diferentes domínios ou objetos, o que é indicado por respostas altamente criativas em testes psicométricos – como no caso do paciente que, perguntado quanto ao que um lápis e um sapato possuíam em comum, respondeu, com sagacidade, que “ambos deixam traços” (SASS, 1992, p. 126).

A observação de sujeitos cujo *modus cognoscendi* discrepa de formas socialmente compartilhadas de hierarquização e relevo pragmático de informações levou alguns estudiosos a identificar na esquizofrenia precisamente uma dissolução de qualquer capacidade de utilização da “atenção seletiva” que permite ao indivíduo normal manter o foco sobre uma mesma linha de raciocínio ou percepção. Na ausência desse controle sobre elementos relevantes ou irrelevantes a uma dada operação cognitiva ou situação prática, a mente do esquizofrênico seria continuamente solicitada pelos mais diversos estímulos contingentes que despontam interna ou externamente em sua experiência. Embora uma condição dessa natureza possa ser encontrada em alguns casos, os exemplos colhidos por Sass mostram que outras configurações esquizofrênicas se caracterizam não tanto pela inabilidade em restringir o foco da consciência a aspectos específicos de uma situação ou a uma mesma linha de raciocínio, mas pelo uso de critérios pouco convencionais de seleção cognitiva, pelo recurso a formas idiossincráticas de alocar a atenção.

Se tais fatos não autorizam qualquer celebração simplória da esquizofrenia como libertação criativa das amarras sociocognitivas do hábito e da tradição, eles certamente perturbam as visões também simplórias das excentricidades intelectuais esquizofrênicas como meros resultados de decréscimos nas funções cognitivas. Bleuler (1950, p. 87) já havia reconhecido que os erros cometidos por esquizofrênicos em testes de aptidão cognitiva não possuem uma alta correlação com os níveis de dificuldade intrínseca daqueles testes, de maneira que, muitas vezes, é difícil distinguir, por exemplo, uma mera falha de operação cognitiva de uma recusa em se submeter a uma tarefa ou ainda de um erro derivado da

ansiedade que a significação privada do teste (ou de tal ou qual questão) possui na mente do paciente.

Segundo a interpretação praxiológica proposta aqui, faz sentido, no entanto, que os principais déficits cognitivos registrados entre esquizofrênicos encontrem-se do domínio do saber pragmaticamente orientado de senso comum. As tipificações de pessoas, objetos e situações que compõem o estoque de conhecimento do indivíduo seguramente socializado geram, nele, um horizonte de expectativas quanto a tipos prováveis e improváveis de ocorrência nos cenários em que ele se insere. Mais desligado dos esquemas partilhados de tipificação operantes na sua coletividade, o esquizofrênico vê abrir-se diante de si um mundo experiencial bem menos previsível do que aquele onde circula o indivíduo normal. A ausência de um senso bem definido das probabilidades associadas às diferentes situações pode incrementar, naturalmente, sua ansiedade em face de contatos sociais, além de possivelmente assaltá-lo com uma desorientadora consciência de múltiplas possibilidades ontológicas que, no indivíduo normal, são colocadas entre parênteses graças à “cumplicidade ontológica” entre suas expectativas subjetivas cognitivamente ancoradas em um “senso prático”, de um lado, e os eventos que transcorrem em seus cenários objetivos, de outro.

Tal ocorrência serviria como interpretação da marcada hesitação entre respostas alternativas comumente observada nos testes conduzidos com esquizofrênicos. Já em 1911, Bleuler (*op.cit.*, p. 274) identificava, em certos pacientes, uma experiência de confusão mental advinda não de qualquer espécie de pensamento concretista atado apenas a particulares sensoriais de uma situação, mas, ao contrário, de uma consciência sincrônica de modos distintos e incompatíveis de abordar um problema cognitivo e prático. A socialização da mente segundo os modos de orientação cognitiva e pragmática padronizados em determinado contexto socioexperencial imbui o indivíduo de uma redução de foco que evita que ele seja paralisado por uma vertigem diante de múltiplas possibilidades perspectivísticas e agênticas. A direção teleológica do seu pensamento exerce uma espécie de controle prévio sobre as associações ideativas que podem emergir como relevantes e apropriadas em sua mente, assim como oferece a ele um referencial para distinguir, rápida e espontaneamente, entre aspectos essenciais e aspectos acessórios de sua situação.

São justamente tais recursos de economia psíquica que começam a faltar ao esquizofrênico e, assim, a prejudicar as condições para intervenções práticas fluentes e decisivas no seu ambiente social. Para o indivíduo “normal”, a economia de gastos em energia psicológica propiciada pelos hábitos socialmente adquiridos ocorre tanto no plano *procedimental*, já que o enquadramento cognitivo imediato das situações encontradas poupa o

sujeito de engajar-se em uma reflexão lenta e prolongada sobre os aspectos potencialmente infinitos de qualquer contexto, quanto na dimensão *volitiva* ou *motivacional*, já que os centros decisórios da mente não são assoberbados com múltiplas possibilidades e podem “dar a partida” (JAMES, 1961, p. 8) em tal ou qual curso de conduta sem mais delongas. O desligamento subjetivo que o esquizofrênico apresenta em relação aos modos habituais de categorização cognitiva e orientação prática diante das situações ordinárias o destitui de tais recursos economizadores, de maneira tal que sua cognição passa a ser abarrotada pela consciência de múltiplas possibilidades ontológicas. Como consequência, sua volição passa a sofrer de uma tremenda hesitação a respeito do que fazer ou de como proceder, no mesmo passo em que a ausência de expectativas seguras quanto aos eventos do mundo pode arrebatá-lo com uma espécie de vertigem kierkegaardiana da liberdade ou “agorafobia metafísica”, para usar a magnífica expressão de Peter Berger (1972, p. 75).

Com efeito, já vimos que autores como Berger (*op.cit.*, p. 101-105) e Becker (2010, p. 74) contrastam a plasticidade fenotípica e a abertura a múltiplas socializações que caracterizam o ser humano, de um lado, ao caráter mais especificado das programações instintivas de outros animais, de outro, com vistas a uma espécie de interpretação “existencial” das “programações” institucionais interiorizadas na personalidade dos atores humanos. Tal como a competência performativa exibida por um animal depende da “cumplicidade ontológica” natural entre ele e o seu meio, a fluência prática com que um indivíduo pode circular em um dado contexto societário deriva dos graus de ajuste entre suas disposições subjetivas e as exigências objetivas próprias daquele contexto. O transporte do indivíduo para um cenário sociocultural marcado por padrões de conduta, pensamento e sentimento significativamente distintos daqueles em que ele foi socializado revelará, de repente, a extensão de sua “incompetência” performativa para transitar naquele cenário (SCHUTZ, 1979, p. 80-81; 87-95). O esquizofrênico, de certa forma, se torna estrangeiro mesmo em sua própria “terra”, isto é, mesmo nas circunstâncias em que foi socializado. Com efeito, embora as interpretações da esquizofrenia como “regressão” tenham sido severamente questionadas no presente trabalho, o desligamento esquizofrênico dos modos de conduta e cognição cristalizados em uma dada sociedade pode ser lido como um retorno a um estado próximo ao infantil, se por isso entendermos o caráter cognitiva e praticamente “desarmado” da criança em face de um mundo social que ela ainda não compreende.

O que, nos melhores momentos da trajetória da criança, revela-se como adorável curiosidade diante de um mundo ao qual ela é recém-chegada, apresenta-se mais sombriamente, no caso do esquizofrênico, como um senso profundamente desorientador de

múltiplas possibilidades, acompanhado por dúvidas e hesitações que complicam enormemente as condições para ações fluentes, vigorosas e bem-decidas no mundo social. Tais indivíduos tornam-se exemplares angustiados de um ceticismo vivido: a dúvida sobre as fundações de nosso senso de realidade que filósofos gostam de acalantar em seus gabinetes, mas abandonam na hora do almoço, assalta-os nos cenários mais triviais e anódinos da vida cotidiana. E não se trata apenas da perda da “fé perceptual” (Merleau-Ponty) ou da “*epoché* da atitude natural” (Schutz) por meio da qual nos convencemos de que nossas impressões subjetivas correspondem ao mundo objetivo “lá fora”, mas também da enorme inflação do “horizonte de expectativas” diante dos eventos do mundo, já que o esquizofrênico perdeu contato com o “senso prático” das probabilidades e improbabilidades da realidade ao seu redor. Com efeito, um pouco antes de tornar-se arauto de um pluriperspectivismo pós-moderno, o jovem Nietzsche afirmou que, para poder agir com vigor no mundo, a “atitude natural” da vida cotidiana não coloca entre parênteses apenas as dúvidas céticas quanto à correspondência entre representações subjetivas e realidades objetivas, mas a infinidade de outros modos possíveis de compreender e abordar o mundo:

(...) cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte; se ele é incapaz de traçar um horizonte em torno de si, e, em contrapartida, se ele pensa demasiado em si mesmo para incluir no interior do próprio olhar um olhar estranho, então definha e decai lenta ou precipitadamente em seu ocaso oportuno (NIETZSCHE, 2003, p. 11).

Se se pode dizer que (esse) Nietzsche exagera ao deixar de lado a possibilidade de que a eficácia das intervenções sobre o mundo seja incrementada pela consciência de múltiplos horizontes de conduta possível, não há dúvida de que o senso de variadas possibilidades pode exercer um efeito incapacitante sobre as ações de certos indivíduos esquizofrênicos, os quais terminam emperrados numa espécie de “*analysis paralysis*” que gera mais confusão e hesitação do que ímpeto para algum comportamento. Sass (1992, p. 144) conta, por exemplo, que um de seus pacientes, após períodos em que permaneceu mudo e em larga medida imóvel durante dias a fio, relatou que, em tais fases, ele se sentia incapaz de “exercer sua força de vontade” diante de tantos “escalões de realidade” e “insinuações a serem levadas em conta”.

E o fenômeno não afeta apenas “a passagem ao ato”, mas os próprios domínios da reflexão intelectual e da expressão linguística, sufocadas não pela falta de recursos, mas por uma hiperabundância de ideias que se contrapõem e terminam por bloquear umas às outras. Esse analista notável das psicopatologias da reflexividade que foi Antonin Artaud registrou tal ocorrência em uma pungente carta que evidencia a mistura singular, terrivelmente

ambivalente, de “expansão” e “deficiência” do intelecto que pode caracterizar a condição esquizofrênica. Por um lado, Artaud observa em seu funcionamento mental uma profusão de pensamentos que concorrem simultaneamente para exprimir-se e, assim, acabam bloqueando uns aos outros, emperrando a possibilidade de seu desenvolvimento, fixação e expressão linguística. O próprio autor se antecipa em afirmar, entretanto, que experimenta o fenômeno não como genuíno *embarras de richesse*, mas como um resultado do enfraquecimento do poder volitivo que permitiria à sua mente decidir automaticamente fixar-se sobre uma determinada linha de pensamento, evitando a sensação de justaposição e superposição confusa:

É como se, a cada vez que meu pensamento tenta se manifestar, ele se contraísse, e é essa contração que bloqueia meu pensamento a partir de dentro, torna-o tão rígido quanto um espasmo; o pensamento, a expressão para porque o fluxo é violento demais, porque o cérebro quer dizer coisas demais nas quais ele pensa ao mesmo tempo, dez pensamentos em vez de um correm para a saída, o cérebro vê o pensamento inteiro de uma vez com todas as suas circunstâncias, e vê também todos os pontos de vista que poderia assumir; (...)...parece que, em todo estado de consciência, há sempre um tema dominante, e, se a mente não se decidiu *automaticamente* sobre um tema dominante, é por fraqueza e porque, naquele momento, nada dominou, nada se apresentou com suficiente força e continuidade no campo da consciência para ser recordado. A verdade é, portanto, que, mais do que uma abundância ou excesso, houve uma deficiência; na ausência de algum pensamento preciso que fosse capaz de se desenvolver, houve afrouxamento, confusão, fragilidade (ARTAUD, 1976, p. 294).

É claro, poder-se-ia dizer, parafraseando o comentário clássico de Sartre sobre o genial *petit bourgeois* Valéry (2002, p. 54), que Artaud era esquizofrênico, mas que nem todo esquizofrênico é Artaud. Mas o fato é que o idealizador do “teatro da crueldade” ofereceu descrições perturbadoramente articuladas de vivências comuns a outros indivíduos afligidos com esquizofrenia, as quais podem ser lidas também como algo próximo a atitudes filosóficas vividas, com todos os seus custos sociais e psíquicos. Por exemplo, tanto o problema da fidedignidade de nossas impressões subjetivas sobre o mundo quanto a questão dos vínculos entre significante e significado apresentam a desconcertante dualidade de serem extraordinariamente problemáticos quando tematizados filosoficamente e, ao mesmo tempo, ordinariamente “solucionados” nas práticas sociais cotidianas com tremenda frequência. No entanto, assim como alguns esquizofrênicos não logram “colocar entre parênteses” suas dúvidas céticas acerca da solidez de suas impressões subjetivas acerca do mundo, outros apresentam pronunciadas dificuldades na interação linguística devido a uma sensibilidade protoderridiana em relação à arbitrariedade do vínculo convencional entre significante e significado, bem como às ambiguidades e polissemias que podem ser localizadas nos usos

linguísticos mais corriqueiros. Renee, a autora de *Autobiography of a schizophrenic girl*, experimentava o divórcio entre as palavras e as coisas que elas designam como angustiante, assustando-se com o fato de que as primeiras, destituídas de sentido, tornavam-se ruídos vazios (SASS, 1992, p. 203). Outro indivíduo relatou que sua consciência da polissemia de sentidos e de intertextualidades possíveis (os termos são meus, é claro) era tamanha que impedia sua concentração sobre a tarefa de compreender qualquer texto particular, cada palavra disparando um fluxo descontrolado de associações e desviando sua mente da atenção continuada ao escrito diante de si (*op.cit.*, p. 487). Algumas respostas a testes-padrão conduzidos com esquizofrênicos parecem revelar não tanto um decréscimo nas *capacidades* cognitivas “brutas” normalmente pressupostas nos usos linguísticos cotidianos, mas “desvios” nas suas *orientações* cognitivas, isto é, no tipo de relacionamento que o indivíduo escolhe estabelecer, ou não resiste a estabelecer, com a linguagem⁹⁹. Veja-se este exemplo, colhido de um teste que solicitava definições aos pacientes:

QUESTÃO: Livro.

RESPOSTA: Depende do livro ao qual você se refere.

QUESTÃO: Mesa.

RESPOSTA: Que tipo de mesa? Uma mesa de madeira, uma mesa de porcelana, uma mesa cirúrgica ou uma mesa em que você queira fazer uma refeição?

QUESTÃO: Casa.

RESPOSTA: Há todos os tipos de casas, boas casas, boas casas próprias.

(SASS, 1992, p. 152)

Se há algum traço concretista nas respostas do paciente, ele não se revela em qualquer incapacidade propriamente dita de manejar abstrações, uma vez que o indivíduo reconhece explicitamente a existência de tipos particulares subsumidos em conceitos como “livro”, “mesa” ou “casa”. A peculiaridade, aqui, parece derivar de uma disposição volitiva em alocar maior importância aos particulares do que a definições abstratas. Quando solicitado a definir a palavra “*life*” (vida), o mesmo paciente respondeu que precisava saber se a pergunta dizia respeito “à Revista *Life* ou à amada que pode tornar outro indivíduo feliz” (*idem*). Essa maneira fluida e algo lúdica de lidar com termos da linguagem cotidiana também se apresenta, de maneira marcada, no exemplo de outro paciente psicótico que, instado a definir a palavra “pais”, principia convencionalmente, mas daí envereda por uma espécie de jogo de ampliação conceitual:

⁹⁹Sobre a diferença entre capacidades cognitivas e orientações cognitivas, ver o magnífico texto de Stanovich (2002).

Pais são as pessoas que te criam. Qualquer coisa que te crie pode ser um pai. Pais podem ser qualquer coisa, material, vegetal ou mineral, que te ensinou alguma coisa. Pais seriam o mundo das coisas que estão vivas, que estão lá. Pedras, uma pessoa pode olhar para uma pedra e aprender alguma coisa com ela, então ela seria um pai (SASS, 1992, p. 152).

Por um lado, não é difícil compreender por que uma resposta como esta pode ser lida como índice de “desorganização” esquizofrênica do pensamento e da linguagem, manifesta na exibição de notáveis contradições internas - pelo menos, a uma mirada sincrônica. Por outro lado, se a passagem for tratada menos como um raciocínio ligando premissas a conclusões patentemente infundadas, e mais como andamento diacrônico de um fluxo de consciência, o desvio linguístico-cognitivo presente na resposta soa menos como grosseira incapacidade semântica e mais como uma disposição a ampliar o significado do termo para além de seu uso convencional – que ele revela conhecer, aliás, logo na sua primeira frase. Mesmo quando o sujeito decide abrigar pedras na sua definição de “pais”, ele o faz não desabando para uma indiferenciação pura e simples entre humanos e rochas, mas oferecendo explicitamente uma definição que justifica seu abrigo semântico comum (“se uma pessoa aprende algo com A, A é pai”¹⁰⁰).

Entre os esquizofrênicos, o distanciamento em relação aos modos convencionais de utilização de conceitos, o qual assume formas similares a estas evidenciadas acima, pode derivar de uma atitude consciente de “desafio” aos “contratos sociais arbitrários” que presidem aos usos corriqueiros da linguagem, da simples indiferença a tais formas habituais ou, ainda, de déficits propriamente ditos na compreensão das regras contextuais ordinárias de interação linguística. Os primeiros casos se aproximariam dos retratos “celebratórios” da esquizofrenia como protesto contra o disciplinamento do pensamento e da linguagem, enquanto os segundos talvez se encaixem mais nos exemplos de retraimento e introversão, tendentes ao solipsismo, que são próprios de certas configurações esquizofrênicas. Seja como for, nos três cenários, o que se observa é sobretudo um afastamento da dimensão *pragmática* do discurso, uma ignorância, deliberada ou não, das regras e constrangimentos que regulam as conversações ordinárias. Tal ignorância pode se apresentar sob as mais diversas formas. Por

¹⁰⁰Já que estamos lidando diretamente com variações de escopo semântico, talvez valha a pena ressaltar que a palavra originalmente utilizada no teste foi o vocábulo anglófono “*parent*”, que possui um caráter mais neutro em relação a gênero do que a tradução lusófona “pais”. Não pude pensar em (ou encontrar) uma palavra que apresentasse o mesmo grau de neutralidade – o termo “progenitores”, embora masculino, é mais *gender-neutral* do que “pais”, mas carrega o inconveniente genocêntrico de excluir a maternidade e a paternidade adotivas.

vezes, o discurso esquizofrênico assume uma extrema concisão, condensando-se em uns poucos termos cujo significado é obscuro, já que o indivíduo não fornece as informações contextuais necessárias para torná-lo inteligível – seja por falta de vontade, seja por uma falha em antecipar cognitivamente as lacunas informacionais que têm de ser preenchidas na mente de seu interlocutor para que o seu discurso faça sentido. Isto explica por que vários dos desvios mais comuns nas falas esquizofrênicas se referem àquilo que os etnometodólogos chamam de dimensão *indexical* da linguagem (COULON, 1995), isto é, àqueles aspectos de produção e compreensão do discurso que dependem dos seus contextos sociopráticos de uso.

Relacionando a presente discussão ao estranhamento experiencial do mundo que marca a esquizofrenia, não é difícil entrever que as formas idiossincráticas de discurso entre esquizofrênicos podem emergir também da extrema dificuldade em tecer uma expressão linguística que transmita com precisão aquela experiência. Em alguns casos, o senso de inefabilidade é tamanho que leva o indivíduo a preferir um silêncio completo, em que um estado externamente observável de torpor quase catatônico emerge não de um correlato “empobrecimento” intelectual, mas, ao contrário (pelo menos segundo os depoimentos de certos esquizofrênicos), de uma sensação aguda de que a complexidade da existência supera gigantesca e os poucos recursos da linguagem humana (SASS, 1992, p. 189). A alternativa ao silêncio consiste em fazer um uso tão criativo quanto possível desses recursos, o que explica as qualidades metafóricas dos discursos de vários pacientes. As metáforas por eles utilizadas, no mesmo passo em que buscam oferecer (por vezes, exasperadamente) pontes comunicativas entre tais mundos experienciais apartados, não deixam de evidenciar, no mesmo passo, entretanto, essa distância vivencial.

11 *THEATRUM MUNDI*; OU O EU DIANTE DOS OUTROS

11.1 O esquizo e o histerésico

Um forte candidato a modelo ideal-típico do retrato praxiológico da ação humana no mundo social consiste na teoria da prática de Pierre Bourdieu, centrada como é no postulado de uma “cumplicidade ontológica” entre as disposições subjetivas reunidas nos *habitus* dos atores, de um lado, e as propriedades objetivas dos campos societários em que aqueles atores são socializados e atuam, de outro. A análise que o mestre do Béarn ofereceu quanto à conjuntura sócio-histórica que deu ensejo às transformações de Maio de 68 na França (BOURDIEU, 1988b, cap.5) mostrou, ao mesmo tempo, que ele não via a lógica de reprodução estrutural através da dialética entre *habitus* e campo como uma circunstância universal, mas simplesmente como um referencial heurístico a partir do qual cenários de disjunção entre as propensões subjetivas de conduta e as condições estruturais objetivas que as envolvem poderiam ser mais bem compreendidos. Com efeito, o sociólogo francês deu à ruptura da ordinária cumplicidade ontológica entre estruturas sociais e estruturas mentais a alcunha de “efeito de *hysteresis*” (BOURDIEU, 1990b, p. 63).

O reconhecimento de tais contextos histerésicos também facultou a Bourdieu a chance de teorizar as condições sociais de possibilidade da passagem da práxis habitual ao *logos* reflexivo. O desajuste entre estruturas subjetivas e objetivas forçaria os atores envolvidos a tematizar explicitamente elementos de sua conduta e experiência que, até então, vinham sendo deixados à confiável proficiência do senso prático. Se, por um lado, essa concepção de Bourdieu quanto à transição de disposições habituais a deliberações reflexivas possui uma semelhança frouxa com aquela que encontramos nos trabalhos de pragmatistas como Mead e Dewey, vale dizer, por outro lado, que o primeiro e os segundos poderiam entrar numa relação de refinamento teórico-metodológico mútuo. A teoria bourdieusiana da prática mostrou convincentemente, por um lado, como é errôneo supor que as capacidades criativas dos agentes humanos requerem invariavelmente a tematização reflexiva e explícita de possibilidades de ação, quando é claro que as próprias disposições habituais dos atores não se

revelam fontes de repetições mecânicas, mas de ajustes inventivos às demandas relativamente mutáveis da realidade¹⁰¹. Ao mesmo tempo, ainda que reconheçamos a criatividade já infusa nas disposições habituais do senso prático, temos de atinar também com o fato de que a passagem entre estas e o domínio das deliberações reflexivas calcadas em “ensaios imaginativos” (DEWEY, 1980, p. 290) e “conversas interiores” (ARCHER, 2003) é muito mais frequente e ordinária do que Bourdieu tende a reconhecer. Em vez de uma circunstância restrita aos cenários de crise estrutural profunda que ele caracteriza pelo conceito de “efeito de *hysteresis*”, as disjunções entre capacidades e expectativas subjetivas, de um lado, e exigências e efeitos do *milieu* objetivo, de outro, são parte e parcela da realidade social cotidiana, ainda que em graus que variam ao longo de um enorme *continuum* entre os polos da extrema cumplicidade e da extrema histerese ontológica (MOUZELIS, 1995, p. 112; CROSSLEY, 2001a, p. 97; ELDER-VASS, 2007, p. 341).

Parece-me que esta perspectiva teórico-metodológica em que a praxiologia de Bourdieu é informada pelo pragmatismo, e vice-versa, pode acatar a tese de que, na maior parte dos casos concretos de reflexividade motivada pelo desajuste entre o ator e o seu contexto, a desestabilização da cumplicidade ontológica entre as disposições dos agentes e seus ambientes de atuação ocorre, por assim dizer, de “fora para dentro”. Em outras palavras, são os desafios objetivamente inscritos na situação de ação que provocam no indivíduo um sentido de descompasso entre suas propensões e os seus cenários de experiência, propelindo assim seus esforços reflexivos para lidar com tal descompasso. Por outro lado, uma sensibilidade teórica “ontologicamente flexível” (SIBEON, 2004, p. 197) e, portanto, aberta à inesgotável variedade do empírico também tem de abrir espaço para a possibilidade inversa, isto é, para os casos em que o desajuste entre subjetividade e objetividade é endogenamente motivado por uma orientação reflexiva e problematizante do ator. Esta problematização reflexiva internamente gerada tende a engendrar um senso de “crise vivida” que provoca, por seu turno, a “crise objetiva” revelada no descompasso entre as propensões subjetivas individuais e as demandas objetivas de seus ambientes sociais de ação.

¹⁰¹Como sugeriu Nick Crossley (2001a), a noção não mecanicista de disposições habituais abraçada por Bourdieu tinha muito em comum com o esforço de Merleau-Ponty em desligar seu conceito de “hábito” do sentido a ele comumente atribuído na psicologia comportamentalista. Em um erudito ensaio de história intelectual, Elizabeth Grosz (2013) mostrou, por sua vez, que uma visão dos hábitos como instrumentos flexíveis e criativos de adaptação às demandas de um mundo em constante mudança, em vez de meros mecanismos de repetição impensada do passado no presente, encontrou desenvolvidas materializações filosóficas em autores como Félix Ravaisson, Henri Bergson e Gilles Deleuze.

De qualquer modo, a leitora terá reconhecido que o longo *continuum* entre os polos da máxima e da mínima cumplicidade ontológica entre o ator individual e o seu contexto sociossimbólico é precisamente aquele que busquei desenhar no tocante à praxiologia e ao seu reverso “esquizo”. Tal contínuo poderia, portanto, desde que acatadas as ressalvas analíticas anteriores, ser igualmente denominado seu reverso “histerésico”.

11.2 O mundo social como teatro e a (des)crença nos próprios papéis

A aproximação à noção bourdieusiana de histerese nos serve de catapulta analítica para investigar os casos de esquizoidia ou esquizofrenia que acarretam perturbações nos investimentos psíquicos e existenciais em *papéis* e *missões* societárias, precisamente aqueles investimentos que, como vimos no capítulo 2, Bourdieu julgou serem tão cruciais à atribuição segura de sentido e justificação à própria existência em um cenário partilhado com outros. Se a participação fluente e espontânea nos jogos da vida social demanda um alto grau de sobreposição entre o indivíduo e o seu papel, a ponto de que a distinção seja esquecida ou apagada na unidade da experiência, uma das formas de cisão “esquizo” entre o indivíduo e o seu meio societário ocorre precisamente nas vivências de desconexão radical com os padrões socialmente vinculados a tal ou qual papel societário que cabe ao sujeito cumprir. Verificamos que os momentos de estranhamento reflexivo em relação ao ambiente social, que se interpolam com os ajustes propiciados irrefletidamente pelo *habitus*, são parte e parcela da experiência ordinária vivida pela psique “normal”, quanto mais em contextos de rápida mudança como o da modernidade tardia (ARCHER, 2007, p. 46). De maneira similar, alguma dose de distanciamento subjetivo diante da própria conduta socialmente tipificada constitui uma ocorrência comum no desempenho de papéis – como Goffman (1975) evidenciou com a sagacidade e o detalhe que lhe são habituais. O fenômeno da “distância do papel” é particularmente proeminente no contexto de alta diferenciação estrutural característico da modernidade. Esta diferenciação propela os indivíduos a circular em uma multiplicidade de esferas de atividade relativamente autônomas, tendendo a levá-los, assim, a instituir alguma espécie de hierarquização existencial entre os distintos papéis que desempenham – hierarquização, isto é, em termos da importância que possuem para um senso próprio de identidade e valor sociossimbólico.

Nesse sentido, os graus variados de (des)investimento existencial e prático no desempenho de papéis sociais poderiam ser situados naquele largo *continuum* de possibilidades intermediárias entre os modelos típico-ideais do “mundo” socioexperencial praxiológico e do “mundo” socioexperencial esquizo. O retrato praxiológico da ação em condições de alta “cumplicidade ontológica” entre subjetividade e objetividade no universo social abarcaria os casos de identificação intensa entre o indivíduo empírico e o seu papel coletivo, identificação graças à qual, segundo Bourdieu, o primeiro pode sentir-se necessário e justificado na sua existência (2001c, p. 294). Qualquer distância subjetiva interposta entre o sujeito e o seu papel social poderia, por outro lado, ser lida na chave de um estranhamento “esquizo”, em uma acepção que obviamente amplia a aplicabilidade da expressão para muito além dos redutos da psicopatologia (ou, se quisermos, generaliza a pertinência da categoria psicopatológica para boa parte do domínio da normalidade).

Tendo a última ressalva em mente, entretanto, é útil revisitar o que a história da psicopatologia atesta acerca da desconexão com o ambiente como elemento sintomatológico, na medida em que tal história permite revelar, uma vez mais, o que há de reverso esquizoide na praxiologia. Pois bem: o mesmo Eugen Bleuler (1950) que cunhou o termo “esquizofrenia” também se valeu da expressão “personalidade esquizoide” para esquadrihar atributos peculiares de comportamento e experiência que seus pacientes tendiam a demonstrar anteriormente a seus surtos psicóticos. Sem deslizar para a absurda sugestão de que tais características de personalidade prenunciariam sempre, ou mesmo na maior parte dos casos, um eventual mergulho na psicose esquizofrênica, os desenvolvimentos subsequentes da psiquiatria parecem haver confirmado a intuição bleuleriana de que a maioria dos quadros psicóticos afeta sujeitos que exibiam previamente as propriedades daquele tipo psíquico (SASS, 1992, p. 76; SASS e PARNAS, 2000). Que propriedades são estas? Se o modelo das práticas humanas desempenhadas sob a égide de uma cumplicidade ontológica entre o subjetivo e o objetivo nos convida a metáforas como a do “peixe n’água” (VANDENBERGHE, 2010, p. 65) ou a de “sentir-se em casa no mundo” (GADAMER, 1996, p. 154), a inversão destes símiles nos fornece o atributo essencialmente ligado aos indivíduos ou processos esquizoides: a experiência de falta de harmonia e familiaridade com as pessoas, práticas, objetos e símbolos do mundo circundante.

O diagnóstico do sujeito esquizoide tecido por Bleuler e outros psiquiatras não se baseia apenas nos relatórios de vivências interiores de distanciamento em relação às pessoas e ao mundo ao redor, mas também no estranhamento sentido que *outros* indivíduos devolvem ao estranho em seu ninho. De modo mais específico, o comportamento do esquizoide é

comumente relatado por observadores como forçado ou mecânico, desengajado ou irônico, sem a fluência ou a espontaneidade características do ser-no-mundo habitual, mas, em vez disso, excessivamente cerebral e calculista. Nesse sentido, a contraparte do estranhamento internamente experimentado pelo esquizoide é a sensação, que ele frequentemente desperta em outros, da existência de alguma espécie de barreira que o separa do ambiente - barreira expressa, por exemplo, no caráter aparentemente pouco natural de suas manifestações emocionais ou na qualidade algo artificial de suas performances de papel, isto é, dos modos pelos quais ele encarna rituais sociais ordinários.

Do ponto de vista da concepção teatral do desempenho de papéis sociais legada pela microssociologia dramaturgica de Goffman (1975) ou pela fenomenologia sartriana da má-fé (1997), poderíamos enxergar nas dificuldades existenciais de certos esquizoides o resultado de uma espécie de consciência argutamente “sociológica” da teatralidade infusa nas condições subjetivas e intersubjetivas de possibilidade da interação social cotidiana. A performance “normal” de papéis na interação social ordinária que se desenrola segundo uma cumplicidade ontológica poderia ser descrita como uma representação teatral feita de modo tão fluente, habilidoso e compromissado que leva o ator e o seu “público” ao esquecimento de que “o mundo inteiro é um palco, e todos os homens e mulheres, apenas atores”, como rezam os celebrados versos de Shakespeare em *Como gostais*¹⁰². Por contraste, assim como alguns indivíduos não conseguem desviar sua atenção do caráter convencional ou “arbitrário” (Saussure) dos signos para poder tomá-los como veículos transparentes de significado, enquanto outros não resistem a dirigir o foco explícito da sua atenção para operações que o seu corpo realizaria melhor implicitamente, os sujeitos afligidos por uma forma “criptogoffmaniana” de esquizoidia parecem sofrer, emocional e performativamente, de uma sensibilidade agudamente ciente dos requisitos teatrais da interação social cotidiana.

Assim como não esconde de si próprio a consciência da teatralidade cotidiana na vida social, o sujeito esquizoide tende a manifestá-la na sua própria conduta com um nível de nitidez que outros frequentemente consideram impróprio, na medida em que imprime ao seu comportamento uma marca de afetação, artificialidade ou caricatura. Isto parece indicar que a representação teatral mais bem-sucedida é precisamente aquela que melhor esconde o seu próprio caráter de representação. Um dos elementos crucialmente presentes na competência

¹⁰²Para uma exploração muito inteligente da concepção teatral do *self* nas peças de Shakespeare, ver McGinn (2006).

performativa do intérprete consiste na aura de fluência e espontaneidade graças à qual todo o esforço e treinamento envolvidos na aquisição daquela competência são ocultados *in actu*, de modo que sua conduta apareça como a expressão mais simples e natural de si próprio. *Ars est celare artem* – a arte é dissimular a arte, reza o provérbio que também é aplicável, nesse sentido, à representação teatral de si na vida social cotidiana. Com efeito, em um famoso manual quinhentista de ensinamentos ao cortesão, brotado da pena de Baldassare Castiglione, encontramos um termo que designa esta operação alquímica em que ditos e feitos tornados possíveis graças a um esforço suado emanam do ator social com a aparência da mais espontânea naturalidade: *sprezzatura* (CASTIGLIONE, 1997, p. 42; para uma leitura sociológica, ver PAIVA, 2009).

No caso da dramaturgia da existência ordinária, entretanto, é crucial reconhecer que a ocultação teatral hábil da própria teatralidade não é, no mais das vezes, o resultado de um cálculo reflexivo levado a cabo por um indivíduo com a intenção expressa de persuadir sua audiência. A socialização performativa no desempenho de papéis tende a neutralizar a consciência do próprio intérprete acerca da infinidade de requisitos dramatúrgicos que ele incorpora tacitamente à sua conduta. Isto porque o aprendizado da performance de papéis não se processa apenas, ou fundamentalmente, como memorização de uma série de preceitos explicitamente formulados e conscientemente seguidos, mas como um condicionamento da subjetividade em acordo com a lógica total de tal ou qual situação socialmente tipificada: movimentos do corpo, tensões emocionais e cognições procedimentais são firmemente entrelaçados em *esquemas* subjetivos cuja ativação em contexto é global. A crença do ator social ordinário na própria representação não deriva de um processo argumentativo de autoconvencimento, mas do fato de que gatilhos situacionais e performances corpóreas tendem a ativar os demais elementos cognitivos e afetivos atados pela subjetividade em um mesmo esquema de ação e experiência:

Toda ordem social tira sistematicamente vantagem da disposição do corpo e da linguagem em funcionar como depósitos de pensamentos adiados que podem ser ativados à distância no tempo e no espaço pelo simples efeito de re-colocar o corpo em uma postura global que *relembra* os pensamentos e sentimentos associados, em um dos estados indutivos do corpo que, como sabem os atores, dão origem a estados mentais (BOURDIEU, 1990b, p. 69).

Nesse sentido, não são somente as crenças na realidade dos papéis sociais que apoiam a proficiência performativa que o ator alcança no seu desempenho, no mesmo passo em que incrementam a intensidade do seu vínculo libidinal com tais papéis. A influência

sociopsíquica também opera no sentido inverso: o retrato cognitivo que o agente faz da realidade social e de sua participação nela deriva sua força de práticas corpóreas e reiteraões afetivas continuamente levadas a cabo com outros indivíduos imbuídos das mesmas crenças e, de resto, em cenários material e simbolicamente organizados de acordo com elas. Como viu Ernest Becker, a crença dos seres humanos na fidedignidade de suas visões de mundo necessita de apoios exteriores e visíveis, tal qual uma religião, por exemplo, não sobrevive apenas como uma cosmologia abstrata, sem materializar-se em “préstitos, multidões, trajes cerimoniais” e “dias especiais assinalados nos calendários” (BECKER, 2010, p. 244).

No que tange à psicologia do ator socializado, os sedimentos mnemônicos de sua trajetória experiencial vão adquirindo essa qualidade de entrelaçamentos complexos entre posturas do corpo, estados emocionais, saberes substantivos e “sensos” difusos de como são experimentadas tais ou quais situações socialmente tipificadas. A tendência sociocientífica a tratar dos estoques de conhecimento dos atores em termos cognitivamente depurados tem de ser corrigida pelo lembrete dessas atmosferas de humor que envolvem a subjetividade: saber o que é uma missa ou uma aula, por exemplo, é reativar um senso global e difuso de *como é* estar numa missa ou numa aula (FUCHS, 2001, p. 324). Tal senso depende precisamente de conexões firmes e, no mais das vezes, subjetivamente espontâneas entre cognição e afeto, mente e corpo, no que já chamamos de *esquemas* subjetivos. Sintomaticamente, a noção de esquemas na sociologia disposicional trai uma similaridade frouxa, mas nada desprezível, com a ideia de *complexos* na análise bleuleriana da esquizofrenia (BLEULER, 1950, p. 323). Uma leitura sociológica da discussão de Bleuler veria nas dissociações esquizofrênicas um processo de “des-esquematização”, isto é, de ruptura ou dissolução de conexões disposicionais socialmente partilhadas. Uma das desconexões mais frequentemente observadas entre indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos é, com efeito, aquela entre as performances corporais associadas aos requisitos “teatrais” de tais ou quais papéis sociais, de um lado, e os estados de alma que “normalmente” acompanham estas performances, de outro. Vejamos.

A identificação subjetiva entre o indivíduo e o seu papel nos cenários “normais” de ação associa-se intimamente à junção entre orientação da mente e condução do corpo, dando ensejo ao questionamento praxiológico do “cartesianismo” de abordagens que não percebem a unidade não problemática entre o corpóreo e o mental no fluxo da experiência. Já vimos que certas configurações esquizoides ou esquizofrênicas constituem manifestações de “cartesianismo” vivido, por assim dizer, no sentido de que engendram uma desconexão experiencial entre a consciência mental de si e o próprio corpo percebido. Para este “sujeito

desincorporado”, “o corpo é sentido mais como um objeto entre outros objetos no mundo do que como o núcleo da própria existência do indivíduo” (LAING, 1975, p. 69). Em alguns casos, este desengate entre mente e corpo se sobrepõe à ruptura do vínculo de identificação psíquica entre o indivíduo e o seu papel, de modo tal que o sujeito se experimenta como uma consciência desligada do próprio corpo. O corpo, por seu turno, se engaja em um desempenho de rituais de papel vividos como mecânicos ou robóticos, pois que destituídos de qualquer investimento emocional ou envolvimento espontâneo:

Tal divórcio do sujeito em relação ao corpo priva o sujeito desincorporado da participação direta em qualquer aspecto da vida do mundo, a qual é mediada exclusivamente através das percepções, sentimentos e movimentos do corpo (expressões, gestos, palavras, ações etc.). O sujeito desincorporado, como um observador de tudo o que o corpo faz, não se engaja em nada diretamente. Suas funções vêm a ser a observação, o controle e a crítica *vis-à-vis* o que o corpo está experimentando e fazendo, bem como aquelas operações a que normalmente nos referimos como puramente “mentais” (idem).

Em diversas trajetórias experienciais, o distanciamento em relação à participação direta no mundo da vida emerge como uma defesa psicológica contra sentimentos significativos de timidez, vergonha ou vulnerabilidade aos olhares e juízos alheios. Como no caso de David, um dos pacientes de Laing (1975, p. 71), uma distinção nítida entre um *self* interiormente alojado na consciência e uma multiplicidade de máscaras comportamentais vestidas com vistas à apresentação de si serve de proteção ao temor de ter a própria existência aniquilada na interação com os outros. Tal qual a toupeira do famoso conto de Kafka, no entanto, as defesas psíquicas erigidas pelo indivíduo contra as ameaças externas ao que ele vê como seu verdadeiro *self* terminam por aprisioná-lo. Em consequência de tal dissociação, suas ações em cenários públicos não são vividas como expressões do seu “autêntico *self*”, mas como performances inautênticas que este julga crescentemente fúteis e desprezíveis. Segundo Laing, o mesmo muro experiencial que protege seu “*self* autêntico” de feridas exteriores também obsta a possibilidade de que ele seja enriquecido pelo contato com o mundo ou exerça seu poder de iniciativa. As performances de suas *personae* públicas são vistas como fúteis e inautênticas, mas o senso de futilidade e vazio também começa a corroer o *self* interno que havia se retirado da realidade partilhada com outros. A contraparte da sua proteção, nesse sentido, é a sensação de impotência total. Por conseguinte, a aura de irrealidade antes restrita às suas performances públicas de papel passa invadir a própria cidadela interior outrora tão bem guardada, até que o indivíduo venha a sentir que “ele é apenas um vácuo” (*op.cit.*, p. 75), destituído de vida interna: “sou apenas uma resposta a outras pessoas. Não tenho qualquer identidade própria”, disse James, outro dos pacientes de Laing (*op.cit.*, p. 47).

11.3 Simbolização e empatia: “tudo se passa como se” o eu fosse o outro

As considerações metodológicas que precederam nossa análise dos reversos esquizos da praxiologia foram, em parte, dedicadas a uma recuperação do valor heurístico do procedimento da *empatia*, tanto como recurso intelectual para a compreensão sociocientífica quanto como um fenômeno psicológico comumente presente nas interpretações que os atores leigos fazem uns dos outros. Como viram perspicazmente Kögler e Stueber (2000; ver também STUEBER, 2006), o fenômeno do transporte empático, em pensamento, para a subjetividade de outros indivíduos que tanto marcou as controvérsias epistêmicas sobre as *Geisteswissenschaften* na virada para o século XX (OUTHWAITE, 1975) viria a ser mais recentemente tematizado no domínio das ciências cognitivas (e.g., NELSON, 2002, p. 292-293; NETTLE, 2009) sob a alcunha de “teoria da mente” (*theory of mind*).

De qualquer modo, no seio da análise fenomenológico-existencial das psicopatologias, Ronald Laing já havia se mostrado interessado em como as interações cotidianas não apenas envolvem uma primária consciência mútua (“eu lhe percebo”, “você me percebe”), mas estão abertas a níveis crescentes de sensibilidade perspectivística: “eu percebo que você me percebe”, “eu percebo que você percebe que eu percebo que você me percebe” etc. Esse labirinto potencialmente desorientante de autopercepções e alterpercepções entrelaçadas pode muito bem aprisionar indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos nos seus caminhos tortuosos. Enquanto os indivíduos normais operam com uma “metaperspectiva” que os permite realizar o esforço imaginativo de se colocar no lugar do outro sem perder a consciência da própria identidade, diversos pacientes de esquizofrenia afirmam sentir-se sobrepujados por essa ambiguidade inerente à comunicação interpessoal. Em vez de um equilíbrio entre a autoconsciência “localizada” no próprio corpo e o autodescentramento cognitivo que me capacita a imaginar como o outro me percebe em uma situação interpessoal, o esquizofrênico comumente reporta um pânico de que o autodescentramento reclamado pelo olhar do outro destrua a sua identidade:

A consciência dos outros se intromete em mim e deixa o meu eu desaparecer. Quando olho para alguém, minha própria personalidade está em perigo. Estou passando por uma transformação e meu eu está começando a desaparecer (*apud* FUCHS, 2002, p. 11).

Por que isso acontece? Fuchs avança a hipótese de que o temor do próprio desaparecimento no esforço em assumir imaginativamente a posição do outro deriva de uma

perturbação nos procedimentos cognitivos de “virtualização”, “simbolização” ou, acrescentaríamos, “ficcionalização” dos quais depende a empatia interpessoal menos problemática. A interação mais corriqueira apoia-se em uma espécie de “ficcionalismo analítico” (para tomar de empréstimo a expressão de Vaihinger) graças ao qual podemos raciocinar *como se* fôssemos o outro, enquanto mantemos algum nível de consciência de que permanecemos nós próprios, em vez da outra pessoa – o mesmo procedimento que nos permite, aliás, acompanhar, com interesse, narrativas ficcionais da literatura ou do cinema (NETTLE, 2009). Na realidade, um raciocínio do tipo “tudo se passa como se” estaria por trás da própria capacidade de produzir e interpretar *símbolos*, os quais, por definição, são coisas que representam outras coisas. Assim, por exemplo, a habilidade em situar-se no espaço real de um parque pela interpretação das informações gráficas oferecidas em um mapa envolve submeter a uma *epoché* a validade da experiência concreta imediata (“tenho um pedaço de papel diante de mim”) e tomar imaginativamente a coisa concreta pelo que ela representa (“eis o parque diante de mim, aqui estou nesse ponto, quero chegar ali” etc.).

No mais das vezes, a experiência é realizada de modo tão fluente que damos a impressão de vivenciar os aportes simbólicos das coisas diretamente como se fossem as coisas mesmas: o mapa como o parque, o significante como o significado, a pintura do cachimbo como um cachimbo, para evocar o famoso quadro de Magritte, e assim por diante. Não obstante, é claro que um inquérito posterior revelará que o caráter hipotético, virtual, simbolizador e pragmaticamente “ficcional” da experiência permanece tacitamente disponível ao sujeito, que assentirá em dizer que sabe muito bem que um mapa não é, de fato, o espaço material que ele representa etc. Há, portanto, um tenso equilíbrio, inerente à função simbolizadora ou à virtualização da experiência (e.g., tento pensar como se fosse o outro), entre a consciência do *empírico* e a consciência do *virtual*. Como acontece tão frequentemente nos estudos da cognição humana, essas tarefas rotineiramente levadas a cabo pelos indivíduos mais comuns revelam-se realizações magnificamente complexas.

A conexão entre déficits na função simbolizadora e déficits na “teoria da mente”, isto é, na capacidade de assumir virtualmente a perspectiva do outro sem perder a consciência de si, é fortemente indicada, segundo Fuchs (2002, p. 11), pela pesquisa científica do autismo – no sentido contemporâneo, não naquele mobilizado por Bleuler para descrever a esquizofrenia. Indivíduos autistas muitas vezes não alcançam o que alguns psicólogos do desenvolvimento tomam como um marco fundamental na trajetória cognitiva da criança, qual seja, a descoberta de que os seus estados mentais não correspondem aos estados mentais de outros. O progresso da cognição infantil também avança no sentido de uma crescente fluência

na simbolização e na experiência virtual, inerente às brincadeiras que recorrem à fantasia – assim, por exemplo, a criança compreende o que está acontecendo quando sua mãe pega uma banana, encosta-a ao ouvido e diz “alô” como se se tratasse de um telefone, ou ainda quando seu pai incorpora teatralmente um personagem ficcional em meio a um jogo. Crianças autistas parecem apresentar déficits significativos tanto na compreensão do “faz de conta” quanto na capacidade de capturar empaticamente os estados mentais de outros, como indicam suas dificuldades em manejar a intercambialidade dos pronomes pessoais – por exemplo, um indivíduo com autismo diz, para os seus pais, “você quer água” em vez de “eu quero água”.

Segundo Fuchs, certas manifestações de esquizofrenia também são oriundas de perturbações nas operações de simbolização e, em particular, de manutenção do equilíbrio entre os domínios do simbólico e do concreto, ou do virtual e do empírico. Louis Sass (2004, p. 306) explorou em detalhe como alguns indivíduos com esquizofrenia se perdem em perplexas elucubrações “criptoestruturalistas” acerca da arbitrariedade dos vínculos entre os símbolos e as coisas simbolizadas. Em vez de um equilíbrio funcional, a convivência ambígua entre o simbólico e o empírico é vivida como insuportavelmente tensa, a ponto de resultar na absolutização de um dos elementos às custas do outro. Como vimos no capítulo anterior, enquanto o pensamento concretista foi, desde cedo, diagnosticado como comum entre esquizofrênicos, sobretudo em teorizações psicanalíticas que interpretam a esquizofrenia como “regressão” aos “processos primários”, a pintura diagnóstica foi, ao longo do tempo, complexificada pelos casos em que a tensão entre o concreto e o abstrato era enfrentada pelo recurso a uma linguagem de hiperabstração.

Se a transposição empática para a mente de outras pessoas envolve a mesma modalidade de raciocínio do tipo “como se” exibida na interpretação dos símbolos, pode-se ver que o temor de “engolfamento” (LAING, 1974, p. 43) pelos outros evidenciado por certos esquizofrênicos resulta da incapacidade, cognitiva e/ou emocional, em assumir a perspectiva virtual-descentrada do outro sem deixar de manter o centro incorporado de sua própria identidade. Em vez de uma metaperspectiva que integra as perspectivas de ego e *alter*, mas não as dissolve uma na outra, o indivíduo descamba para uma confusão entre ambas que pode implicar, aliás, não apenas a colonização de ego por *alter*, mas também a colonização de *alter* por ego. Nos casos em que os pacientes sentem que seus pensamentos estão sendo transmitidos para os outros, por exemplo, a privacidade ontológica própria à perspectiva de seu centro incorporado parece desaparecer, de modo tal que a vida mental do indivíduo é, segundo a sua experiência, completamente invadida por outras vidas mentais. Mas também existem as situações simétricas em que os outros passam a aparecer como meras efusões,

imagens ou reflexos da mente do paciente, agora vivida como coextensiva à realidade do mundo (SASS, 1992, p. 323). Tais formas radicais de “objetivismo” e “subjetivismo” na psicose são o tema do nosso próximo capítulo.

12 OBJETIVISMO E SUBJETIVISMO NA PSICOSE

12.1 Auto-objetivações psicóticas (a): perturbações da ipseidade

Todos temos, perante nossos eventos psíquicos, a consciência de que são nossos eventos psíquicos; a consciência de que eu percebo, eu atuo, eu sinto. Mesmo no comportamento passivo, quando ocorrem ideias obsessivas etc., sempre existe essa consciência de que são meus eventos psíquicos que eu vivencio. (...) Não somos capazes, em absoluto, de ver intuitivamente o psiquismo senão acompanhado da consciência do eu (JASPERS, 1979b, p. 701).

Escrevendo sobre o tema da identidade pessoal, o filósofo analítico Peter Strawson expressa sua típica convergência (segundo-)wittgensteiniana com as intuições básicas do senso comum quando afirma que “não faria sentido algum pensar ou dizer: *esta* experiência interna está ocorrendo, mas ela está ocorrendo a *mim*?” (1966, p. 165). Trata-se de uma maneira mais condensada de avançar o mesmo ponto que já vimos ser defendido por Jaspers, qual seja, a de que uma das estruturas fundamentais da consciência humana consiste em um senso implícito e contínuo de *autoidentidade*, a garantia interior de que as experiências vividas pertencem a si e só abandonam sua privacidade ontológica caso sejam comunicadas a outros através de palavras, gestos ou reações expressivas não intencionais. Pois bem: diversos casos de psicose esquizofrênica envolvem perturbações e fissuras precisamente em tal senso de autoidentificação e autopertencimento subjetivos que tomamos como um alicerce básico e evidente de nossa existência consciente.

Os avatares dessas alterações radicais no sentido de si são múltiplos, o que convém à heterogeneidade de sintomas comumente arrolados como oriundos da esquizofrenia, mas se encaixam todos eles, no entanto, na categoria geral da experiência de autocisão, de fissura na relação do indivíduo consigo mesmo. Em alguns casos, os pacientes não mais experimentam os pensamentos, experiências e percepções que correm nos espaços internos de suas mentes como *seus*, mas sim como projeções ou invasões oriundas de indivíduos ou entidades exteriores. Outros sentem que perderam o controle intencional sobre as suas próprias ações, a capacidade de dar início a cursos de conduta:

(...) quando estendo a mão para pegar um pente, são minha mão e meu braço que se movem, e são meus dedos que pegam a caneta, mas eu não os controlo...(...) Eu sento lá vendo eles se moverem, e eles são bastante independentes, o que fazem não tem nada a ver comigo...Sou apenas um fantoche manipulado por cordas cósmicas. Quando as cordas se movem, meu corpo se move sem que eu possa evitar (*apud* SASS, 1992, p. 214).

A perturbação no sentido de *self* pode assumir a forma mais inefável de um autoestranhamento puro e simples: “Tudo o que era meu antigo *self* se desfez e desabou, e assim emergiu uma criatura sobre a qual eu não sei nada. Ela é uma estranha para mim” (*op.cit.*, p. 215). A identificação do indivíduo consigo mesmo também pode ser ameaçada pela dissolução dos sentidos de continuidade temporal, de existência nitidamente distinta e separada das demais entidades no ambiente natural e social ou ainda de integração interna dos diferentes aspectos de sua vida subjetiva: “sou um conglomerado, uma monstruosidade, modelada de novo a cada dia” (*idem*). Uma vez mais, tais experiências esquizofrênicas avultam como estranhas concretizações de proposições filosóficas sobre o ser humano, como se os psicóticos exprimissem na sua própria vida uma série de verdades que filósofos julgaram descobrir com muito esforço e após levantarem um ou mais véus de ilusões narcísicas que o ser humano mantém sobre si. Por exemplo, o paciente que perde o senso de autoidentidade no tempo experimenta-se realmente como o descontínuo “feixe de percepções” que David Hume (2000, p. 84) julgou que todos nós seríamos, enquanto outro pode viver, na prática, a intuição de Nietzsche de que são os pensamentos que pensam em nós: “Um pensamento vem quando ‘ele’ quer e não quando ‘eu’ quero...Isso pensa” (1992, p. 23).

Verificamos, no entanto, que a ansiedade vivida por diversos esquizofrênicos diante de tais experiências de (auto)estranhamento exerce uma tremenda pressão psicológica para que eles as tornem compreensíveis e inteligíveis em alguma medida. Nesse sentido, em vez de atribuir o esboroar do senso interior de controle intencional de si a instâncias impessoais e anônimas, o esquizofrênico, no mais das vezes, recorre a estratégias explanatórias que envolvem o que Fuchs denomina “inversão de intencionalidade” (2002, p. 10), isto é, a atribuição de tais vivências à intencionalidade de outras entidades.

Um caso famoso desse fenômeno psíquico na literatura acerca da esquizofrenia foi a história da “máquina influenciadora” relatada em um artigo publicado em 1919 por Victor Tausk (1992), um integrante da primeira clique de psicoterapeutas formada em torno de Sigmund Freud. Tausk debruçou-se sobre o que denominou, cunhando uma expressão que teria longa carreira nas interpretações psicanalíticas da psicose esquizofrênica, a “perda de fronteiras do ego” (*op.cit.*, p. 194) implicada no caso clínico de “Natalija A”. Tratava-se de uma moça de 31 anos, ex-estudante de filosofia, que declarava estar, durante mais de seis anos, sob a influência de uma máquina elétrica feita em Berlim. O aparato teria o formato de um corpo humano muito similar ao dela própria, sendo estofado com baterias elétricas que corresponderiam aos seus órgãos internos. Segundo Natalija, tudo o que era feito por outros a essa máquina distante era imediatamente sentido por ela. Assim, por exemplo, quando alguém

golpeava a máquina em tal ou qual parte, ela padecia do impacto no local correspondente de seu corpo. A manipulação da “genitália” da máquina despertava nela afecções eróticas. Odores horrendos eram registrados em seu nariz como resultado de uma substância produzida na máquina, que também invadia sua mente com pensamentos, fantasias e sonhos, perturbando-a no curso habitual de suas atividades.

A dissolução do senso de controle intencional dos próprios comportamentos exteriores e vivências internas refletida no caso de Natalija era mais radical do aquela que aparece em outros sintomas psicóticos. Por exemplo, um indivíduo que obedece às ordens advindas de uma voz alucinatória por temor em desagradá-la (JENKINS, 2004, p. 45) ainda conserva um *locus* interior de controle intencional ao escolher, embora sob altíssima pressão, submeter-se à coerção. Em contraste, era precisamente essa mediação da própria intencionalidade diante da conduta de uma agência intencional externa que havia desaparecido no caso da paciente cuja história foi narrada por Tausk. Suas experiências não eram impostas à “sua” vontade, mas já emergiam instantaneamente como reflexos passivos de algo acontecendo em outro lugar, epifenômenos dos acontecimentos transcorridos com a máquina.

De Tausk em diante, as perspectivas psicanalíticas sobre tais sentimentos de perda de controle sobre as próprias vivências, seguidos da projeção delirante das fontes destas em agências exteriores como a “máquina influenciadora”, interpretaram-nas como regressões a estágios anteriores do desenvolvimento psíquico. Pacientes como Natalija estariam revivendo a situação do bebê que não sabe da diferença entre ele e o seu ambiente, tem pouco ou nenhum domínio sobre os movimentos do seu próprio corpo e sofre de uma vulnerabilidade tal que sensações e impulsos o assaltam como se viessem de uma instância externa que ele não é capaz de controlar ou compreender.

É interessante notar que esta interpretação da esquizofrenia como mergulho em um estado de indiferenciação entre *self* e mundo foi abraçada mesmo por aquelas perspectivas antipsicanalíticas ou antipsiquiátricas que a celebraram como uma ruptura com os dispositivos interiorizados de controle característicos do racionalismo e do individualismo ocidentais. A irrupção do desejo polimorfo, a erosão do *principium individuationis*, o autoesquecimento implicado no reestabelecer de uma unidade primal com o mundo, em suma, as características que Nietzsche (1992^a, p. 27) atribuiu entusiasticamente à “loucura dionisíaca” parecem ter sido vistas como constitutivas da esquizofrenia em ambos os lados do debate entre a psicanálise e seus críticos “libertários”, como Deleuze e Guattari (2011), com a diferença incidindo, em larga medida, sobre os juízos de valor opostos atribuídos àquela condição.

O problema é que, a despeito de acarretarem o desabamento do senso de controle intencional sobre a própria experiência, casos como o de Natalija não se encaixam em qualquer pintura de “autoesquecimento” e retorno a uma unidade primitiva com o mundo. Ao contrário, o sentimento de perda de domínio sobre a própria vida subjetiva havia exacerbado, na paciente de Tausk, uma postura de contínua auto-observação reflexiva que está obviamente ausente daqueles estágios “primários” de indistinção entre si e o mundo. Assim como não possui uma noção clara da separabilidade entre sua vida interior e o mundo externo, o bebê também não desenvolveu a capacidade de tomar a si próprio e aos processos mentais como objetos. Vejamos isso mais de perto. Nos desdobramentos que ofereceu ao postulado fenomenológico da intencionalidade da consciência, Sartre (1997, p. 33-34) definiu a existência desta a partir da sua relação com aquilo que ela não é. Tal definição já pressupõe, é claro, a condição cognitiva do adulto que, ao tornar-se ciente de tal ou qual objeto, já o percebe como não idêntico a si próprio, no processo que Sartre alcunhou de “nadificação”. Como George Herbert Mead mostrou em detalhe (1934), a contraparte da compreensão de que o mundo material e as outras pessoas existem separadamente de mim é a compreensão de que existo separadamente delas. Tomo consciência da minha existência distinta assumindo imaginativamente a posição do outro em relação a mim.

A análise de Mead é justamente celebrada como demonstração persuasiva da dependência que a autoconsciência reflexiva possui em relação à interação social. Ao mesmo tempo, como bem viu Vandenberghe (2010, p. 267), pode-se enfatizar que a capacidade de tomar “o outro como si mesmo” leva à experiência de tomar “a si mesmo como um outro”. Em outras palavras, quando a consciência dirige seu foco não para o mundo externo, mas para si própria, ela tem de fazê-lo produzindo alguma dose de estranhamento. Aquela ciência de não identidade que Sartre localizou no cerne da relação da consciência com os seus objetos intencionais é trazida para a relação da mente consigo. Para me observar, tenho de me fracionar, dividir a mim mesmo entre uma parte que observa e uma parte que é observada. Longe de desaparecer nas experiências psicóticas de perda de controle sobre a vida interna, essa autoconsciência é intensificada nos indivíduos que as vivem. Nesse sentido, em vez de uma dissolução da consciência da separação entre si e o mundo, essa condição psíquica parece ser mais uma radicalização, expansão e introjeção da experiência da *não identidade*.

Na paisagem da filosofia ocidental, argutos observadores dos próprios processos mentais, como David Hume, William James e Paul Valéry, já haviam constatado que o autoescrutínio pode levar não à recuperação da identificação não problemática consigo mesmo, mas, ao contrário, ao que o último chamou de uma “centrifugação” de si (MARX,

1998, p. 158). O que David Hume experimentou com tranquilidade filosófica e exprimiu eloquentemente no seu *Tratado da natureza humana* parece corresponder a uma vivência angustiante que assalta confusamente alguns esquizofrênicos:

(...) quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção (HUME, 2000, p. 284).

Indicando comumente a presença prévia de alienação social e autoconsciência exacerbada, as informações sobre a progressão de psicoses como a da máquina influenciadora parecem apontar para um processo similar de “autocentrifugação” reflexiva, um círculo vicioso em que experiências iniciais de autoestranhamento despertam o interesse do indivíduo em vasculhar a si mesmo, o que reforça o estranhamento, e assim por diante. Essa introspecção radicalizada levaria não tanto a uma “descida aos infernos” dos conflitos inconscientes, como reportado na psicanálise, mas a uma “*mise en abyme*” na qual o indivíduo procura insistentemente a si próprio, apenas para descobrir, com desespero crescente, que sua própria existência parece escapar-lhe. Sass compara o processo à...

(...) infinita involução ou vertiginoso abismo autorreferencial que ocorre quando dois espelhos são colocados um em frente do outro ou quando uma fotografia mostra uma fotografia em que primeira fotografia aparece, exibindo assim outra fotografia exibindo a si própria, e assim por diante, infundamente (SASS, 1992, p. 225).

As primeiras ocorrências de estranhamento em face de aspectos da própria experiência corporal e/ou mental (e.g., imagens de criaturas bizarras que irrompem na sua mente ou os movimentos das próprias pálpebras) despertam a atenção do indivíduo, que então se volta a elas com mais afinco e frequência. Em função de seu caráter intrinsecamente objetivante, a atenção reflexiva àqueles aspectos só faz com que eles pareçam ainda mais distanciados e exteriores. Dirigindo-se frequentemente a procedimentos e sensações que outrora permaneciam implícitos, o estranhamento enfraquece a confiança do indivíduo no funcionamento tácito do seu corpo e da sua mente (FUCHS, 2011). Assim, ao invés de habitá-los, ele se sente mais e mais removido de si, sendo lançado em uma vertigem existencial análoga à multiplicação de reflexos a que Sass se refere. Imerso nessa atmosfera experiencial de caos e desintegração, não surpreende que uma teoria explanatória como a da máquina influenciadora possa, ao menos, reintroduzir um senso de estabilidade na sua experiência do mundo.

12.2 Auto-objetivações psicóticas (b): a exteriorização delirante das conversações interiores e a sensação de ser continuamente observado

Para paladinos do paradigma das “conversações internas” na teoria social (ARCHER, 2003; 2010; WILEY, 2010), o modo primordial pelo qual um ser humano delibera reflexivamente a respeito de suas experiências, cursos de conduta e relação com seu ambiente natural e social é através do “diálogo silencioso da alma consigo mesma”, para falar como Platão. Um dos efeitos provocados pelo mergulho nessa literatura que nos pinta como “sujeitos semióticos”, cujo pensamento é essencialmente dialógico, é a compreensão do quão injusta ou, pelo menos, exagerada é a comum percepção de que um indivíduo que fala consigo, em voz alta, merece ser chamado de insano ou, atenuadamente, de “excêntrico” – todos nós fazemos isso o tempo todo, embora garantindo o silêncio exterior, pelo menos quando ninguém está vendo (se pegos no flagra, podemos fingir, com dúbias chances de sucesso, que estávamos cantando). Verificamos que certas formas de auto-observação reflexiva podem contribuir não para um fortalecimento do senso de unidade, identidade e continuidade do próprio *self*, mas, ao contrário, para a sua gradativa erosão. O esquizoide “nietzschiano” que fica de prontidão para observar o surgimento de imagens e pensamentos no palco interno de sua mente, colocando-se na condição de espectador de si, desembocará na crença de que tais pensamentos e imagens irrompem não quando ele quer, mas quando “eles” querem. De modo similar, a atenção intensa aos processos mentais que assumem a forma de diálogos interiores entre diferentes partes do *self* (por exemplo, uma parte interessada no prazer imediato de uma fatia de bolo de chocolate e outra defendendo o sacrifício dessa gratificação em prol do compromisso com a dieta) pode perturbar a experiência de si próprio como um todo unificado, uma unidade de pensamento, intenção e ação. Sem querer sugerir absurdamente que o aprofundamento dessa experiência de si como um *self* múltiplo e relativamente desintegrado leve necessariamente a alucinações, algumas manifestações da escuta alucinatória de vozes entre os esquizofrênicos parecem se encaixar nesse modelo de uma objetivação radical de processos internos.

Segundo Sass (1992, p. 232; 1999, p. 262), as alucinações auditivas mais características da psicose esquizofrênica tendem a se encaixar em três tipos: a) uma voz que provê um comentário ao que o indivíduo faz, seja simplesmente descrevendo suas ações, seja criticando-as ou ridicularizando-as (“Lá vai ele, agora, andando pela rua; agora, ele chegou à esquina e está pensando sobre onde ir; agora, ele está olhando para aquela garota bonita, o

nojento...”); b) duas ou mais vozes se engajam em uma discussão ou debate a respeito das atividades do indivíduo; c) o sujeito simplesmente ouve, em voz alta, seus pensamentos – simultaneamente ou logo após pensá-los. Não é difícil perceber algumas dessas experiências como manifestações dialógicas de um senso dolorosamente exacerbado da contradição interna do próprio *self*. Em diversos casos, as vozes parecem constituir uma versão daquele superego hipertrofiado que Freud observou em certos pacientes de melancolia, isto é, uma fonte impiedosa de contínua e severíssima crítica ao que o ego faz ou deixa de fazer (FREUD, 1974b, p. 278). O depoimento de Clara Wallace, uma enfermeira diagnosticada com esquizofrenia, descreve muito bem a combinação entre um estado de espírito auto-objetivante no qual a pessoa se sente continuamente observada, de um lado, e a irrupção não intencional de vozes que não cansam de lastimá-la por suas supostas limitações, de outro. Wallace fala de “um *self* crítico que não me deixa em paz”, uma “agência externa” que lhe dava um...

(...) sentimento de ser uma observadora de mim mesma: de ver tudo o que eu fazia, como se eu fosse uma outra pessoa. (...) Eu deito e tento pensar, mas as vozes interrompem, fazem comentários e criticam. Tudo é criticado. Todo pensamento – quase antes de vir à mente – é criticado (*apud* SASS, 1992, p. 232).

Wallace não especifica os modos pelos quais as críticas são fraseadas pelas vozes, mas uma amostra terrível de como elas se expressam encontra-se na história de Sérgio Sanchez. Trata-se de um jovem mexicano que sempre havia sido um estudante brilhante, mas cujos planos de prosseguimento em suas atividades acadêmicas foram destruídos por vozes que lhe diziam coisas como:

Agora, vamos deitar na cama e pensar sobre todas as coisas ruins que você fez. Você é pior que um molestar de crianças. Você terá sorte se queimar no inferno. Imagine como se sentirá ao ter sua carne queimada. Você pensa que é alguma coisa? Você não é nada...¹⁰³(*apud* JENKINS, 2004, p. 45).

Uma das interpretações psicanalíticas mais frequentes das alucinações auditivas na esquizofrenia atribui a escuta de vozes à invasão repentina da consciência por impulsos primitivos ou memórias arcaicas que teriam, de algum modo, rompido ou driblado as defesas da cidadela egoica. No entanto, pelo menos no que toca a experiências como as que acabam de ser citadas, o conteúdo alucinatório não remete a fantasias primárias que desagradariam às

¹⁰³O atormentado jovem terminou por concluir que a entidade que lhe dizia essas coisas era ninguém mais, ninguém menos do que Deus, o que só tornou sua experiência das vozes mais sofrida e aterrorizante.

exigências morais interiorizadas no superego, mas, ao contrário, parece advir justamente de uma instância mental de autocritica, autojuízo, inibição reflexiva e assim por diante. O confronto entre interpretações psicanalíticas e interpretações fenomenológicas também se estende às crenças ou sensações de estar sendo continuamente observado ou exposto ao escrutínio dos outros, as quais os esquizofrênicos frequentemente comparam à experiência de estar dentro de um filme ou programa de televisão:

Então, começou na sala de estar. Eu não parava de pensar que estava sendo assistido por câmeras de vídeo...Tive um tremendo sentimento de claustrofobia...Me senti preso numa armadilha...Era tudo como uma estória (*apud* SASS, 1992, p. 286).

Um indivíduo que passou por diversos episódios esquizofrênicos escreveu que havia tido a sensação de...

(...) ser examinado durante toda a minha vida – câmeras secretas e microfones, toda a viagem do James Bond de Ian Fleming está zumbindo na minha cabeça (*apud* SASS, 1992, p. 235).

Uma vez mais, psicanalistas interpretaram essas experiências de se sentir no centro das atenções como uma regressão a um estágio infantil de egocentrismo e megalomania em que a criança não tem uma noção clara da existência de outras subjetividades, projetando suas vontades e fantasias na percepção de um mundo exterior não vivido como tal. Como vimos, no entanto, tal “subjetivização” infantil da realidade caracteriza-se pela ausência tanto de autoconsciência quanto da crença em “outras mentes”, justamente os traços psíquicos sem os quais aquela experiência de se sentir observado não é possível. Como qualquer atleta ou instrumentista musical pode atestar, há uma grande diferença em níveis de tensão e relaxamento entre uma performance realizada solitariamente e uma performance levada a cabo diante de um público. O nervosismo que pode acometer a última deriva, é claro, do fato de que o indivíduo pode não resistir a “colocar-se” no lugar do público, observando a si próprio de fora. Ao tirar parte do foco que seria devotado à performance em si, tal exercício mental ameaça prejudicar a fluência dos movimentos do atleta ou instrumentista.

O exemplo lança alguma luz, espera-se, sobre o caráter algo robótico, artificial, desajeitado ou estranho com que indivíduos esquizoides ou esquizofrênicos levam a cabo tarefas pragmáticas ou interações sociais rotineiras. Poder-se-ia até dizer que tais sujeitos mantêm uma aguda consciência “goffmaniana” do mundo social como um palco teatral em que o desempenho de papéis requer complicadas tarefas de “administração da impressão” (GOFFMAN, 1975, p. 191). Enquanto indivíduos “bem” socializados já interiorizaram os

procedimentos constitutivos daquelas tarefas em um “senso prático” que lhes permite agir com espontaneidade (e.g., assumir uma postura corporal durante uma conversa) e dirigir sua consciência explícita para outros focos (e.g., o assunto propriamente dito da conversação), alguns esquizofrênicos não conseguem evitar trazer os mesmos procedimentos ao plano da deliberação e da reflexão explícita, de modo tal que o senso de fluência espontânea da interação pode ser prejudicado:

Nenhum dos meus movimentos me vem automaticamente agora. Eu tenho pensado demais sobre eles, mesmo sobre andar apropriadamente, falar apropriadamente e fumar – fazer qualquer coisa. Antes os movimentos eram capazes de vir automaticamente (*apud* SASS, 1992, p. 236).

12.3 Cronopatologias: excursão sobre a estrutura intencional da experiência temporal e sua ruptura esquizo

Sobretudo a partir de Minkowski (1958), influenciado sobremaneira pelas cogitações bergsonianas acerca do tempo vivido, os relatos fenomenológicos das variedades de objetivismo psicótico têm sido particularmente sensíveis à conexão desses sintomas com perturbações na experiência temporal. Central à tradição fenomenológica é o *insight* de que a experiência humana do tempo não se identifica a uma sucessão de instantes descontínuos, mas possui um senso de *duração* em que os momentos estão inteligivelmente vinculados uns aos outros. Husserl (1991, p. 40) retratou a estrutura básica da vivência do tempo como uma espécie de “presente estendido” que entrelaça *retenções*, *apresentações* e *protensões*. A *retenção* consiste no registro do que acaba de acontecer e permanece na margem da consciência como suporte interpretativo do que está imediatamente presente, isto é, da *apresentação*, que a consciência vincula, por sua vez, à expectativa de um estado de coisas - uma *protensão*. O senso de uma experiência temporal integrada pelas capacidades retencionais e protensionais da consciência mostra-se especialmente crucial à direção intencional de práticas humanas que congregam diferentes aspectos espalhados pelo tempo. Como Bourdieu não se cansou de mostrar, o desempenho proficiente de manobras esportivas revela como o “arco intencional” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 190) que governa a atividade do atleta amarra os movimentos imediatamente presentes ao registro mnemônico do que acabou de acontecer e a uma expectativa cognitivamente bem informada quanto ao

desenrolar futuro dos eventos – imagine a quantidade de informações processadas e adaptações corporais que garantem, por exemplo, um voleio bem-sucedido no futebol.

Mas é óbvio que a mesma estrutura de apresentações entrelaçadas a retenções e protensões também marca atividades mais ostensivamente intelectuais, como a leitura e a interpretação de textos. A consideração de sentenças e agrupamentos de sentenças como concatenações inteligíveis depende da integração de palavras instantaneamente registradas à consciência daquelas que acabaram de passar, de um lado, e a uma antecipação semanticamente razoável das palavras a seguir, de outro. O que é retido e o que é antecipado na atividade cognitiva depende precisamente do arco intencional que a define, para mim, como uma atividade de um certo tipo e não de outro. A definição intencional do procedimento permanece como o pano de fundo tácito que possibilita a concentração de minha consciência sobre certos estímulos em detrimento de outros, prevenindo assim a intrusão de ideias e percepções inapropriadas. Por exemplo, a orientação intencional de minha consciência para a compreensão de um texto é o que permite que minha atenção aos significados ali veiculados não seja atrapalhada, por exemplo, pelos leves barulhos circundantes (a buzina de um carro do lado de fora, as tosses, espirros e fungadas de outros estudantes na biblioteca) ou por fluxos de pensamento, em princípio, pragmaticamente inapropriados à atividade (O que comi no café da manhã? Será que um grupo terrorista está se apossando de uma bomba atômica nesse exato momento?). A contraparte da intensificação intencionalmente dirigida a uma determinada tarefa é a *inibição* de ideias e estímulos inadequados à sua consecução. Além disso, o amarrar dos diferentes momentos pela consciência está associado a um senso de identidade, continuidade e agência própria, aquele “eu penso” que Kant (2000, p. 121) julgou subjazer a todos os nossos pensamentos – poder-se-ia estender a tese a um “eu faço” implícito em nossas ações. Vimos, com efeito, que Jaspers afirmou que “não somos capazes...de ver intuitivamente o psiquismo senão acompanhado da consciência do eu” (JASPERS, 1979b, p. 701).

Bem, nem todos sofremos dessa “incapacidade” (*sic*). O contraponto a tais experiências de continuidade pessoal e concentração estruturada aparece na aflitiva descontinuidade temporal sofrida por certos esquizofrênicos, a qual perturba tanto o senso de orientação intencional que permite atar passado vivido e futuro esperado em uma experiência integrada do *self*, quanto a própria capacidade de concentrar-se longamente sobre um tema e, assim, controlar a cadeia de associações apropriadas por ele evocadas. Uma vez mais, vemos diante de fenômenos psíquicos complexamente inter-relacionados. O enfraquecimento das propensões conativas que caracteriza a “perda de vitalidade” de certos esquizofrênicos

despoja tais indivíduos de um instrumento de organização inteligível da sua experiência temporal. Como resultado, em vez do *continuum* experiencial normal, o indivíduo pode vivenciar seus estados subjetivos como uma sucessão de instantâneos desconectados entre si – em vez do fluxo contínuo de um filme, digamos metaforicamente, a série interpolada de uma sessão de slides. Na ausência de um arco intencional regulando a consciência, esta não se sente coagida a circunscrever-se a um espaço de associações ideativas relevantes e apropriadas, de modo tal que ideias e associações bizarras pipocam do nada e atrapalham a continuidade de seu raciocínio ao longo de uma mesma linha temática ou argumentativa.

Na falta de um controle intencional do rumo dos pensamentos e associações, controle capaz de entrelaçá-los e oferecer a eles um senso de continuidade e propriedade, o esquizofrênico pode, paulatinamente, não mais experimentar seus fluxos de ideias como “seus”. Não bastasse o enfraquecimento na produção de associações ideativas cognitivamente relevantes e normativamente apropriadas dificultar sobremaneira a convivência do indivíduo esquizofrênico com outros, ele mesmo sente-se destituído do controle sobre os pensamentos e imagens que surgem na sua mente e, assim, experimenta-os como estranhos. O progresso da sua condição psíquica pode encontrar o sujeito esforçando-se, ainda sim, por conferir sentido a tais experiências de autoalienação, esforços que muito frequentemente desembocam em ilusões paranoicas quanto a influências exteriores - seus pensamentos são “inseridos” em sua mente por outros, tal como os movimentos dos seus membros são determinados por uma agência externa. A mesma experiência de estranhamento quanto às próprias “conversações internas” pode também, é claro, assumir um caráter alucinatório: o frequente sintoma da escuta de vozes.

Segundo um mecanismo que Fuchs denomina “inversão de intencionalidade” (2002, p. 10), o senso de agência pessoal e controle intencional da própria experiência que o esquizofrênico vai perdendo conforme sua condição progride passa a ser, mais e mais, projetado em instâncias externas, as quais oferecem assim alguma espécie de explicação e oferta de sentido para tantos pensamentos e ideias que o indivíduo não reconhece como “produções” suas. Tais formas de explicação intencional das experiências de perda de intencionalidade interna podem referir-se, é claro, a uma multiplicidade de agências que o indivíduo julga “responsáveis” por tais inserções de pensamentos em sua mente, desde entes sobrenaturais até poderosos equipamentos tecnológicos de organizações secretas. O elemento paranoide tão frequentemente envolvido em tais sintomas também pode ser lido, segundo Fuchs, como uma inversão da autorreferência normalmente implicada na relação com o mundo: dado que o indivíduo não se sente mais capaz de intervenção intencional sobre o

curso do mundo, quase tudo que ele percebe ocorrendo no mundo parece intencionalmente dirigido a ele, e passa a ser interpretado como tal (por vezes de modo extraordinariamente criativo, como nos casos em que, digamos, notícias do telejornal são “decodificadas” como mensagens ameaçadoras).

12.4 Variedades de objetivismo psicótico: o sujeito acuado e o determinismo vivido

Uma das vinhetas clínicas mais impressionantes e comoventes na casuística da esquizofrenia foi oferecida por Eugène Minkowski (1958). Por conta de contingências situacionais diversas, a este psiquiatra foi dada a oportunidade de atuar como médico pessoal de um senhor de 66 anos com um quadro grave de psicose depressiva, acompanhada por delírios de perseguição. Convivendo dia e noite com o indivíduo, o autor pôde vasculhar em detalhe as condições e consequências práticas e emocionais da singular visão de mundo que o sujeito sustentava. Um estrangeiro vivendo na França no ano de 1922, ele estava certo de que o fato de não haver solicitado cidadania francesa, ao que se acrescia o não pagamento de alguns impostos, constituía, aos olhos da sociedade inteira, um crime gravíssimo pelo qual ele seria submetido a uma punição atroz. O retrato que ele fazia de tal punição iminente era peculiarmente detalhado. Os membros de sua família teriam seus braços e pernas amputados, sendo posteriormente abandonados em algum “campo árido” (*op.cit.*, p. 127). Além de sofrer as mesmas amputações, o indivíduo teria sua cabeça penetrada por uma agulha, e, através de algum aparato técnico, toda espécie de lixo seria introduzida em sua barriga. Sua submissão a estes tormentos físicos seria publicamente exposta, primeiramente em um desfile, posteriormente em uma feira onde ele seria colocado numa jaula, coberto de vermes e em companhia de animais ferozes ou ratos de esgoto, até falecer.

O sujeito manifestava a Minkowski a implacável certeza de que, com exceção dos seus familiares, todas as demais pessoas na França e no restante do mundo estavam cientes de seus crimes e do ritual punitivo que o esperava. Ademais, todos haviam se tornado cúmplices de tal empresa punitiva, como indicado, por exemplo, pelos olhares estranhos que lhe dirigiam na rua ou pela conduta dos empregados que, julgava, haviam sido pagos para espioná-lo pelos líderes da conspiração médica e política movida contra ele. No cerne da expectativa torturada do castigo a que ele seria submetido, estavam suas antecipações a respeito dos detritos que seriam derramados em seu estômago. Tão proeminente era sua preocupação com isso que ela

passou a dominar inteiramente sua percepção cotidiana dos objetos com que deparava. Ver alguém fumar na rua o lembrava das cinzas, fósforos usados e bitucas de cigarro que seriam forçosamente inseridos no seu corpo, o mesmo efeito sendo despertado pela visão de cacos de vidro, cabelos cortados nas barbearias ou montantes de papel. Uma menção à morte lhe trazia à mente os cadáveres de animais e humanos que haveriam de ser enxertados em sua barriga, assim como a visão de cavalos fornecia um desagradabilíssimo lembrete dos montantes de fezes e urina animal que vinham sendo cuidadosamente reunidos pelo governo com vistas ao mesmo objetivo punitivo.

Conectando suas observações diretas da condição do sujeito às suas leituras bergsonianas sobre o “tempo vivido”, o psiquiatra concentra-se particularmente sobre a descontinuidade radical da experiência temporal que se articulava às crenças do paciente quanto aos horrores iminentes que o abateriam. Logo no primeiro dia em que os dois entraram em contato, o último expressou sua firme certeza quanto à ocorrência de sua punição naquela mesma noite, atravessando uma madrugada de pânico em que não conseguiu dormir. De início esperançoso quanto à possibilidade de que a não ocorrência do evento esperado pudesse convencê-lo da irracionalidade dos seus medos, o psiquiatra notou que a mesma expectativa ansiosa assaltava o paciente nos dias subsequentes. Minkowski concluiu que o indivíduo recusava-se teimosamente a extrair uma conclusão indutiva de suas reiteradas experiências:

Quando eu dizia a ele: “...você pode crer em mim quando eu digo que nada o está ameaçando – até agora, minhas previsões foram sempre cumpridas”, ele respondia: “eu admito que você esteve certo até agora, mas isso não significa que você estará certo amanhã” (MINKOWSKI, 1958, p. 132).

Embora o sentimento de futilidade dos próprios esforços que acometia Minkowski diante desses raciocínios fosse compreensível, o que o psiquiatra não menciona é que o paciente estava mobilizando, por conta própria, o famoso argumento de Hume e Popper sobre as limitações da generalização indutiva: o fato de que uma hipótese (*casu quo*, a tese de que não haveria qualquer execução de uma suposta pena contra ele) tenha sido confirmada n vezes não pode conferir certeza preditiva de que ela será novamente confirmada na experiência $n + 1$ ¹⁰⁴. De qualquer maneira, o mais importante para o autor era mostrar que a repetição, dia

¹⁰⁴Incidentalmente, uma forma sinistramente didática de apresentar os limites da predição indutiva que veio a se consolidar na filosofia do século XX, sendo originariamente proveniente de uma referência de Bertrand Russell a galinhas, consiste precisamente em uma história de execução. Grosso modo, ela transcorre assim. Um peru trazido a uma nova fazenda começa a tomar notas – isto é, a coletar dados – a respeito do que lhe acontece. Ele

após dia, da mesma certeza ansiosa quanto à execução da sua pena articulava-se à dissolução da experiência normal do presente como atividade orientada para um futuro projetado. De modo algo similar a Husserl (1991, p. 40), mas segundo referenciais de tempo mais dilatados, Minkowski retrata a estrutura “normal” da experiência temporal não como uma sucessão de períodos descontínuos entre si, mas como um fluxo em que as vivências presentes são informadas por eventos passados e animadas por projeções imaginativas de estados futuros. Tais projeções são motivadas por um “ímpeto pessoal” (*op.cit.*, p. 134) de expansão ativa de si com vistas à produção de efeitos no mundo, graças ao qual buscamos alcançar certos objetivos e deixar marcas de nossa presença na realidade ao nosso redor. O inverso dessa projeção motivada de si sobre o mundo consistiria, nesse sentido, nas experiências em que é o mundo que obsta intenções expansivas e, ao contrário, avança com sua própria impetuosidade sobre o indivíduo. O caso paradigmático dessas últimas experiências, segundo Minkowski, consiste na dor física e em sua tendência a engendrar uma postura existencial de passividade, em que a orientação conativa e cognitiva para o real se reduz a uma percepção do último unicamente como uma presença temível e poderosa.

Na relação que seu paciente havia estabelecido com o ambiente, qualquer visão da realidade como palco propício a uma expansão ativa de si, potencialmente conducente ao contentamento, havia se dissipado, dando lugar a uma experiência do ambiente, única e exclusivamente, como “uma força hostil que só pode trazer sofrimento” (*idem*). Ao mesmo tempo, a variedade experiencial que diferentes acontecimentos poderiam trazer à sua vida era, de antemão, neutralizada pela preocupação exclusiva do paciente com os detalhes de sua tortura. O polimento dos artefatos de prata na segunda, a visita do barbeiro na terça, o corte da grama pelo jardineiro na quarta – seu relacionamento vivencial com cada um desses episódios se reduzia ao registro de mais resíduos a serem enxertados nele (prata, cabelo, grama):

Tudo isto apenas se somava aos resíduos que lhe esperavam – o único vínculo que ainda lhe conectava com o mundo. Não havia qualquer ação ou desejo que, emanando do presente, se projetasse para o futuro, perpassando os dias monótonos e similares. Como resultado, cada dia mantinha uma singular independência, sem se inserir na percepção de qualquer continuidade de vida; a cada dia, a vida começava

percebe, após alguns dias, que é alimentado por volta das 9 da manhã. O animal, no entanto, professa um indutivismo cauteloso, em função do qual ele julga preferível acumular mais observações em condições variadas (e.g., levando em conta variações climáticas) antes de fazer previsões seguras. Isto até que, finalmente, após uns trezentos e sessenta e poucos dias, conclui com segurança que continuará a ser alimentado subsequentemente no mesmo horário, começando pelo dia seguinte – véspera de natal...

de novo, como uma ilha solitária em um mar cinzento. (...) Todo dia era uma monotonia exasperante das mesmas palavras, das mesmas reclamações, até que se sentia que esse ser havia perdido todo senso de continuidade necessária (MINKOWSKI, 1958, p. 132-133).

Delírios paranoicos como o do paciente de Minkowski, se envolvem uma percepção de si como uma entidade acuada diante de um mundo externo inteiramente vivido como ameaçador, conservam, ainda sim, uma concepção da própria subjetividade como existente, pelo menos em alguma medida, à parte do mundo, bem como imbuída com um grau de autonomia interior diante da “conspiração” que a cerca. A despeito da sensação de impotência prática que ilusões como essa acarretam, elas tendem a *reforçar* a visão da própria subjetividade como uma cidadela interior protegida dos assaltos dos agentes externos (por exemplo, das “mentiras” através das quais outros tentam ocultar do sujeito a conspiração movida contra ele). É essa sensação mesma que se esvai nos casos em que os eventos que se desenrolam no seio da própria subjetividade são vivenciados como epifenômenos seja de algo desconhecido, seja das operações de alguma entidade representada pelo paciente, como a máquina influenciadora. O nível de objetivismo expresso nessas perspectivas sobre si chega a ser, portanto, mais radical do que as visões delirantes que contrapõem o paciente a um ambiente hostil.

As perturbações radicais da ipseidade, as quais corroem o senso mesmo do domínio intencional sobre a própria conduta, bem como sobre as vivências que se desenrolam no que seria o mais íntimo da subjetividade, mostram-se como uma espécie de teoria determinista levada até as últimas consequências. À parte a crença ilusória na existência de agências exteriores como a máquina influenciadora, a experiência esquizofrênica dos próprios pensamentos e sentimentos como epifenômenos pode ser vista como mais uma instância em que o louco paga o preço pela sua lucidez – pelo menos, a crer no que defendem proeminentes filósofos da mente, como John Searle (1984). Com a agudeza intelectual costumeira, o autor estadunidense reconhece a existência de uma cisão entre a “evidência” interior de que decidimos livremente entre diferentes cursos de comportamento, de um lado, e o vasto rol de informações científico-naturais “acerca do modo como o Mundo funciona enquanto sistema físico determinado” (*op.cit.*, p. 118), de outro. A ideia de que nossas decisões emanam de um “buraco” no tecido da causalidade natural soa deveras implausível em face de tudo o que o conhecimento científico mais bem assentado nos indica acerca do mundo – incluindo-se aí o saber especializado sobre o indeterminismo no domínio microfísico. Ao mesmo tempo, até um neurocientista de posse de um conhecimento detalhado sobre determinantes neurológicos

de experiências subjetivas pode ver-se efetivamente incapaz de erradicar sua vivência consciente e imediata de si como a fonte intencional das próprias ações. As experiências de “despersonalização” que desatam a experiência subjetiva de um sentido do próprio *self*, de modo que as primeiras passam a ser vividas como se controladas por algo desconhecido, reproduzem, no plano existencial, a objetivação radical operada pelo determinismo neurológico que vê na vida do espírito um mero epifenômeno de processos materiais ocorrendo no cérebro: “Em vez de eu desejar fazer as coisas, elas são feitas por algo que parece mecânico e assustador porque é capaz de fazer coisas e, no entanto, incapaz de querê-lo ou não querê-lo” (*apud* SASS, 1992, p. 15).

12.5 Subjetivismo psicótico: grandiosidade solipsista e terror apocalíptico

A estonteante pluralidade de manifestações psíquicas comumente alocadas no rótulo diagnóstico da esquizofrenia não deve ser, em nenhum momento, perdida de vista. Salientamos que tal pluralidade engloba experiências, elas próprias diversas, de dissolução do *self*: a perda sentida de controle intencional sobre a própria consciência, a vivência dos próprios pensamentos como efusões de agências exteriores (e.g., a “máquina influenciadora”) ou ainda a sensação da própria desaparecimento ou desintegração em partes. No entanto, se, em alguns casos, o caráter objetivante da mente pode dirigir-se tão implacavelmente a ela própria a ponto de dissolver a autoidentificação da subjetividade, outros quadros de esquizofrenia caracterizam-se por uma expansão vivida da subjetividade em direção a uma espécie de engolfamento do mundo. Em vez da perda da realidade da própria consciência, a consciência é que se torna a máxima realidade em face da qual os objetos e pessoas percebidas adquirem o *status* de meras ilusões ou aparências. A solidez ontológica normalmente atribuída à realidade objetiva pode dar lugar a uma sensação de irrealidade, de presença fantasmática, no mesmo passo em que o indivíduo se torna agudamente ciente do papel da sua subjetividade nos modos pelos quais o seu mundo é percebido. Rompendo com o realismo perceptual ingênuo característico do trato dóxico com as entidades do mundo da vida, o indivíduo obedece a uma espécie de compulsão hiper-reflexiva que o leva a prestar detalhada atenção às condições de possibilidade de suas percepções. Uma das consequências dessa “fenomenologia” *in actu* é uma subjetivização crescente da sua experiência do seu universo circundante, oriunda não de uma *epoché* instaurada com esforço, mas de um senso agudo do papel da própria mente na

constituição dos objetos que a ela aparecem, sobre os quais passa a pairar aquele senso de irrealidade ou artificialidade.

Por outro lado, um subjetivismo “epistemológico” dessa natureza pode evoluir mesmo para um subjetivismo “ontológico” no qual, em vez de ser invadido por forças alienígenas, o indivíduo se experimenta como a fundação onipotente do universo inteiro:

Um paciente acreditava que o seu olhar era uma espécie de feixe de radar que movia as pessoas ou tornava-as pálidas e assustadas; um segundo sentia que podia controlar o clima através de mudanças no seu humor interno; uma terceira sentia que, por meio de um fluido eletromagnético, ela estava causando todas as mortes, doenças e catástrofes do mundo...(...) Um paciente experimentava objetos físicos e seres humanos como emanando, de algum modo, dos seus próprios olhos...(...) Schreber¹⁰⁵ acreditava que toda a humanidade tinha desaparecido e que as pessoas ao seu redor eram apenas aparências (SASS, 1992, p. 271).

Embora seja compreensível que abordagens psicanalíticas possam enxergar, nessas manifestações de solipsismo esquizofrênico, fantasias de grandeza e onipotência, é importante ressaltar que a inflação megalomaniaca na representação dos poderes da própria subjetividade sobre o mundo não conduz o indivíduo, no mais das vezes, à prazerosa serenidade de uma divindade autossatisfeita. Ao contrário, em diversos casos, a crença mesma segundo a qual o rumo da realidade percebida está subordinado à própria consciência assoberba o paciente psicótico com um senso assustador de profunda responsabilidade ontológica, isto é, com a tarefa magna de assegurar a continuidade da existência de outras pessoas - como no caso do indivíduo que estava certo de que sua morte acarretaria o desaparecimento de todas as outras consciências (SASS, 1992, p. 303) - ou até mesmo do universo inteiro.

A contraparte da grandiosidade narcísica pode ser, nesse sentido, a experiência ansiosa do terror apocalíptico, o espectro catastrófico do desaparecimento de tudo, destino que o psicótico acredita ter a obrigação de evitar através de um controle rígido de seus pensamentos e ações. Paradoxalmente, a ampliação dos poderes da subjetividade leva a uma diminuição autoinflingida de sua liberdade e margem de manobra. Uma consciência que controla o destino do mundo tem de lutar muito mais seriamente para controlar a si própria. Em certos casos, a mente tem de focar-se continuamente no trabalho de manutenção do universo: “eles precisam de alguém para manter o mundo; o mundo tem de ser representado ou o mundo desaparecerá” (idem). Em outros, a fantasia de controle sobre a existência desemboca em

¹⁰⁵Daniel Paul Schreber (1842-1911), um jurista alemão que relatou suas experiências psicóticas em detalhe em um livro intitulado *Memórias de minha doença nervosa* (1903).

alguma espécie de ritual supersticioso exterior, como no caso de um paciente catatônico que relatou sentir-se obrigado a fazer girar “a roda do mundo” realizando, ele mesmo, contínuos movimentos circulares; ou ainda na situação de um indivíduo que despendia horas em uma única posição – com um braço levantado e sustentando-se na ponta dos pés – para garantir que o mundo não fosse perturbado: “Se eu conseguir ficar em um perfeito estado de suspensão, suspenderei o movimento da Terra e interromperei a marcha do mundo para a destruição” (idem). Ou, nas palavras de outro paciente:

Você não pode imaginar o quão aterrorizante é se dar conta de que você está num mundo...onde tudo o que você precisa fazer é conceber alguma coisa para que ela se torne realidade. Eu podia criar os eventos do meu universo apenas pensando neles, acreditando que eles fossem verdadeiros...O que realmente me aterrorizava era quando eu podia conceber arrancar o mundo do seu eixo. Você sabe como se sentiria se tivesse esse tipo de poder? (*apud* SASS, 1992, p. 335).

12.6 Subjetivismo e objetivismo como atitudes existenciais

De um lado, em vez de uma consciência autoevidente de si próprio como condição de possibilidade de toda experiência do mundo, como “centro sensível do universo” (GIANETTI, 1997, p. 153), o esquizofrênico sente seu *self* diluir-se em fragmentos irreconciliáveis ou errar entre os demais objetos da realidade. No lugar de uma consciência que reconhece os pensamentos, afetos, imagens etc. que brotam no seu campo íntimo como “seus”, o esquizofrênico experimenta um sentido agudo de “alienação introspectiva” (GRAHAM e STEPHENS, 1994, p. 92), estranhando aqueles conteúdos mentais que pipocam na sua mente como emanando de alguma fonte externa desconhecida ou identificada por alguma teoria própria (e.g., um conhecido apresentador de TV, a máquina influenciadora). De outro lado, a relação entre a própria subjetividade e o mundo objetivo na esquizofrenia pode sofrer uma radicalização de orientação oposta: não a objetivação da própria subjetividade, mas a subjetivação existencialmente vivida da realidade. Essas formas de subjetivismo assumem, por vezes, um caráter mais estritamente cognitivo, expresso em uma postura hiperalerta quanto ao papel das operações da própria consciência na produção de um mundo vivido, em contraste com a experiência “normal” desse mundo pelo contato, experimentado como direto e não mediado (embora trate-se, como viu Plessner, de uma “imediaticidade mediada”), com algo que está simplesmente “aí”. Mas esta subjetivação radical da realidade

também pode passar do “eu penso” cartesiano ao “eu posso” merleau-pontyano, dando ensejo a uma crença na capacidade de produzir eventos no mundo pelo simples uso da mente: “este evento acontece porque eu o penso”; “para manter o mundo funcionando, eu não posso parar de pensar” (*apud* SASS, 1992, p. 325).

Em uma reflexão sobre o tenaz problema teórico-metodológico da relação entre agência e estrutura, Margaret Archer teve a perspicácia de notar que a intelecção dos graus em que os indivíduos são produtores e/ou produtos de suas circunstâncias existenciais não se impõe como um desafio apenas aos teóricos sociais, mas constitui uma tarefa enfrentada pelos próprios atores leigos estudados pela sociologia:

A urgência do problema da relação entre estrutura e agência não se impõe apenas a acadêmicos, mas a todo ser humano. Pois é parte e parcela da experiência cotidiana sentirmo-nos tanto livres quanto coagidos, capazes de moldarmos nosso próprio futuro e ainda sim confrontados por coerções poderosas e aparentemente impessoais. Aqueles cuja reflexão leva-os a rejeitar a grandiosa ilusão de serem mestres de fantoches, mas também a resistir à conclusão inerte de que são meras marionetes, têm então a mesma tarefa de reconciliar essa bivalência experiencial (...). Consequentemente, ao tratar do problema da relação entre estrutura e agência, os teóricos sociais não estão apenas lidando com questões técnicas cruciais no estudo da sociedade, mas também confrontando o problema social mais premente da condição humana (ARCHER, 1988, p. X).

Com efeito, a experiência humana conjuga variavelmente as duas facetas do ser sujeito: existir como um agente intencional que se projeta no mundo através das suas atividades, um ator que realiza uma expansão ativa de si com vistas à conquista de objetivos pessoais e à produção de efeitos na realidade (“sujeito de”); ser um indivíduo cuja constituição o expõe a padecer das influências prazerosas ou dolorosas que o mundo lhe impõe, inclusive daquelas que, como a doença e morte, obstam intenções expansivas e avançam com a sua própria impetuosidade sobre o indivíduo (“sujeito a”). Assim como acontece com a relação entre as dimensões imaginárias e reais de nossa experiência, como vimos no capítulo 3, o delicado equilíbrio entre o fazer e o padecer na condição humana pode ser rompido por uma pletera de fatores e em uma variedade de direções. Como casos-limite dos dilemas do *anthropos*, as experiências de subjetivismo e objetivismo na psicose prestam-se a ser lidas, uma vez mais, como concretizações existencialmente vividas de concepções teóricas acerca da *conditio humana* - nesse caso, as posições antípodas que veem nos seres humanos grandiosos “mestres de fantoches” ou, ao contrário, “meras marionetes”.

Foi visto, no entanto, que fantasias psicóticas de grandeza, como aquelas em que os indivíduos tomam suas mentes como coextensivas ao mundo ou causalmente responsáveis pelo conjunto da realidade, não costumam conduzir a um solipsismo tranquilo, mas a um

terror diante das possibilidades destrutivas abertas pelos próprios “poderes”. Isto parece indicar que o que se entende, no mais das vezes, por “saúde” psicológica depende de um equilíbrio mínimo entre os dois sentidos de “ser sujeito” aludidos acima. Com efeito, o caráter assustador e paralisante dos extremos pensáveis da subjetividade e da objetividade como parâmetros da existência humana não surge apenas no que toca à relação entre “agência” e “estrutura” ou “liberdade” e “necessidade”, mas também nas dimensões ontológicas da *finitude* e da *privacidade*. O fato de que a maior parte dos indivíduos não teme o sono sem sonhos sugere que é o caráter *eterno* e *irreversível* da aniquilação da consciência o que constitui o elemento decisivo no despertar do pavor da morte e do anseio por imortalidade. Por outro lado, mesmo na ausência de uma crença nas ininterruptas torturas do inferno, a ideia de se estar irrevogavelmente obrigado a existir por toda a eternidade também soa tremendamente incômoda a alguns:

Eu não *gosto* especialmente da ideia de que, um dia, receberei um tapinha no ombro e serei informado não de que a festa acabou, mas de que ela certamente continuará – apenas, dali em diante, na minha ausência. (...) Muito mais horrível, porém, seria o anúncio de que a festa continuaria para sempre e eu estava proibido de ir embora. Fosse uma festa infernalmente ruim ou uma festa perfeitamente celestial em todos os aspectos, o momento em que ela se tornasse eterna e compulsória seria o exato momento em que ela começaria a se tornar desinteressante (HITCHENS, 2010: 337).

A relação entre o sujeito e o mundo de objetos e outros sujeitos evoca ainda os extremos antípodas da solidão intransponível e da privacidade violada. A “ontologia em primeira pessoa” que caracteriza a existência subjetiva interpõe, a despeito de nossas ferramentas de comunicação, uma barreira vivencial entre as subjetividades humanas cuja transposição (empática, linguística etc.) jamais poderá ser senão parcial:

Por mais que se busque viver a experiência interna do outro, alguém passando fome ou dando à luz, por exemplo, o centro de gravidade de nossa mente continuará sendo a nossa própria experiência subjetiva: a nossa imagem mental do que seria estar vivendo a fome ou as dores do parto de alguém. (...) Nenhum ser humano jamais saberá o que é ser outro ser humano (ou outro ser). A experiência interna do seu próprio caso *é a única e é tudo* que cada um pode ter (GIANETTI, 2005, p. 87; 95).

Se é angustiante dar-se conta de que, como diz Tennessee Williams, “estamos todos condenados ao confinamento solitário dentro de nossa própria pele, por toda a vida”, a angústia que advém da consciência dessa inescapável solidão subjetiva tem sua contraparte também angustiante no extremo oposto: a transparência absoluta, a impossibilidade de guardar quaisquer vivências internas apenas para si, a obrigatoriedade de partilhá-las. O horror potencial dessa violação de privacidade é deixado de lado, segundo Milan Kundera,

pelas “almas líricas que gostam de pregar a abolição do segredo e a transparência da vida particular” (1988, p. 101). Em uma discussão sobre a obra de Kafka, claramente mediada por suas próprias experiências com o totalitarismo, Kundera fustiga as interpretações segundo as quais...

(...) os romances de Kafka exprimem o desejo apaixonado da comunidade e do contato humano; (...) Ora, esta explicação...é...um contra-senso. O agrimensor K. não está absolutamente procurando conquistar as pessoas e seu calor...; ele quer ser aceito não por uma comunidade, mas por uma instituição. Para alcançar isso, ele tem que pagar caro: deve renunciar a sua solidão. E aí está seu inferno: ele nunca está sozinho, os dois auxiliares enviados pelo castelo o seguem sem parar. Eles assistem ao seu primeiro ato de amor com Frieda, sentados acima dos amantes no balcão do café, e, a partir deste momento, não saem mais de perto da cama deles. Não a maldição da solidão, mas a *solidão violada*, esta é a obsessão de Kafka! (*op.cit.*, p. 100-101).

A existência “normal” se equilibra, mais ou menos precariamente, nas regiões intermediárias do *continuum* entre os polos de subjetivismo e objetivismo dos quais se aproximam certas experiências esquizofrênicas. Ser “normal”, nesse sentido, é ter consciência explícita ou tácita do isolamento ontológico da própria subjetividade sem abandonar a crença na realidade de um mundo exterior à mente, assim como é também se reconhecer “exposto” aos olhares e juízos dos outros (através de todos os sinais corpóreos e comportamentais da minha vida interna, como o enrubescimento indicativo da vergonha, por exemplo) sem deixar de intuir a existência de um núcleo íntimo da própria subjetividade que permanece inacessível a qualquer outra pessoa. Nos casos de subjetivismo e objetivismo psicóticos, a coexistência entre interioridade subjetiva e exterioridade objetiva entra em colapso, seja pela experiência do mundo como algo coextensivo à subjetividade, seja pela sensação de absoluta exposição dos próprios pensamentos e emoções aos outros – como nos sintomas de “*thought broadcasting*”, em que os indivíduos creem que o conteúdo de suas mentes é visível, audível ou acessível aos outros de algum outro modo.

Foi desde o ponto vista do empirismo de senso comum característico da vida cotidiana que se pôde dizer, de Cícero até George Orwell, que não há qualquer tese absurda a respeito do mundo que não tenha sido sustentada por este ou por aquele filósofo (ou “intelectual”, diria o último). No mais das vezes, entretanto, o filósofo pode sustentar a crença em tais “absurdos” como necessitada pela lógica de sua argumentação sem perder sua conexão cotidiana com as “proposições vividas” que governam a conduta no mundo de senso comum - em nenhum lugar isto fica tão claro, com efeito, quanto naquela carta em que a especialista em lógica Christine Ladd-Franklin afirmou a Bertrand Russell que era adepta do solipsismo e

se surpreendia com o fato de não haver um número maior de solipsistas como ela. No entanto, assim como alegorias kafkianas teriam se tornado realidade, segundo Milan Kundera, na situação historicamente excepcional do totalitarismo estalinista, vivências do mundo que tendemos a considerar possíveis apenas no seio de um *experimentum mentis* filosófico ou de uma narrativa de ficção científica adquirem realidade interior nas trajetórias peculiares de certos indivíduos esquizofrênicos. O fato de que indivíduos possam experimentar a si próprios e ao mundo de modos tão desconcertantemente singulares não deveria deixar indiferente nenhum estudioso das múltiplas formas de ação e vivência humana.

CONCLUSÃO

Um punhado de ressalvas

O fio condutor do presente estudo foi o exame da conexão entre a produção e a reprodução contingentes da ordem social via práxis, de um lado, e o sempre ameaçado anseio existencial humano por segurança ontológica, de outro. Embora informada por autores que mobilizaram explicitamente o conceito, como Ronald Laing (1974) e Anthony Giddens (1979; 2003), a noção de “segurança ontológica” examinada nesta tese foi concebida em uma acepção ampliada, de maneira a abarcar diferentes aspectos e avatares da expectativa do ser humano em vivenciar o mundo e a própria existência como dotados de ordem, inteligibilidade e justificação. Assim definido, portanto, o conceito se estendeu a um espectro mais abrangente de autores e perspectivas teórico-metodológicas que se debruçaram sobre esse ramo de fenômenos, a despeito de não haverem lançado mão do termo propriamente dito (pelo menos, não sistematicamente). Dentre estes autores estão luminárias da teoria social praxiológica como Peter Berger (1972; 1973; 1997; 2003) e Pierre Bourdieu (1988; 1990c; 2001a), assim como representantes da psiquiatria fenomenológico-existencial, entre os quais se incluem Thomas Fuchs (2003a; 2005a; 2011) e Louis Sass (1992; 2004), *inter alios*.

Ao esboçar a ontologia estratificada da ordem social, o primeiro capítulo obedeceu ao propósito de identificar os múltiplos níveis relativamente autônomos e causalmente inter-relacionados em que é possível descrever o universo societário como ordenado. A tarefa avultou tanto mais necessária uma vez que o acento deste trabalho sobre o vínculo entre a contingência histórica da ordem social, de um lado, e os anelos psíquicos ou existenciais por segurança ontológica, de outro, poderia ser erroneamente interpretado como uma redução psicologista. Como rebento de esforços anteriores dedicados ao tema teórico-metodológico fundacional da interdeterminação entre agência e estrutura (PETERS, 2010; 2011a; 2011b; 2011c; 2011d; 2012; 2013a; 2013b; 2013c), o estudo aqui apresentado não pretendeu reduzir o conjunto de fatores pelos quais a ordem social é constituída e reconstituída a simples produtos de ações intencionais claramente concebidas e dirigidas para o fim de propiciar uma experiência ontologicamente segura do mundo, mas, sim, retratar o anseio difuso por organização, inteligibilidade e amparo como *uma* das influências causais decisivas entre os fatores citados.

Tal anseio não assume, no mais das vezes, um caráter explicitamente articulado na subjetividade dos agentes que influenciam o universo social e por ele são influenciados. Ao contrário, como revelam os experimentos etnometodológicos de heurística da desordem levados a cabo por Garfinkel e seus colaboradores, o anelo por segurança ontológica está existencialmente encarnado nas práticas e experiências cotidianas dos agentes em seu trânsito pelo mundo societário. Quando esse trânsito oferece ao ator um contato experiencial com “ordem, lógica, razão, significado, método etc.” (GARFINKEL, 1988) como facticidades palpáveis da realidade material e intersubjetiva que o circunda, este anelo não salta à superfície da sua consciência precisamente porque se encontra suficientemente satisfeito pelo seu modo de inserção no mundo. Em vez de um aspecto explicitamente representado na subjetividade do indivíduo, um senso de segurança ontológica envolve difusamente a experiência que ele tem do real como algo, em larga medida, inteligível, manejável, organizado, previsível, acolhedor, não ameaçador e existente para além da dúvida sensata. O recurso anterior ao qualificativo “em larga medida” nos serve, entretanto, para indicar que vivências concretas de segurança e insegurança ontológica apresentam-se nos mais variados graus de um *continuum* - o que não nos impede de reconhecer, por sua vez, as experiências de mundo enormemente diferentes que esse mesmo *continuum* abarca.

A partir de uma perspectiva que buscou articular ferramentas etnometodológicas, pragmatistas e bourdieusianas, a presente tese viu em um grau significativo de “cumplicidade ontológica” entre o agente e o seu *milieu* uma condição central de possibilidade para que o primeiro experimente o segundo como envolvido por uma aura de segurança e confiabilidade. Nesse sentido, um golpe naquela cumplicidade entre propensões subjetivas de conduta e exigências objetivas impostas pelo ambiente de ação pode ser lido como a introdução de um elemento “esquizo” (*lato sensu*) na relação entre o indivíduo e o mundo que o cerca. Tal como as dores e desconfortos causados pela doença trazem retrospectivamente à consciência do sujeito sua ancoragem tácita no funcionamento não problemático de seu corpo, é precisamente a ansiedade desencadeada por aquela perturbação esquizo do ajuste entre o indivíduo e o mundo que traz a lume, *a contrario*, a expectativa inseparavelmente cognitiva, prática e afetiva de compreensibilidade, controlabilidade, segurança etc. que o primeiro vinha depositando no segundo. É isto o que justifica teoricamente o mergulho fenomenológico em condições de espírito e formas de comportamento psicopatológicas como estratégia para lançar luz sobre as circunstâncias sociopsicológicas de possibilidade da ação “normal”. Nesse sentido, o trabalho aqui desenvolvido possui uma semelhança frouxa, mas significativa, creio eu, com outros projetos teórico-metodológicos que tomam “momentos críticos”

(BOLTANSKI e THÉVENOT, 1991) e “situações problemáticas” (CEFÄI, 2009) como *loci* heurísticamente privilegiados para a captação dos processos constitutivos do mundo social, inclusive naqueles cenários mesmos em que ele é, por contraste, doxicamente experimentado como familiar e imediatamente autoevidente (CORRÊA, 2014).

De qualquer maneira, a postulada universalidade histórica e cultural do anseio humano por segurança ontológica também não impede o reconhecimento concomitante das intensidades e formas tremendamente variáveis que ele assumiu e assume em diferentes contextos socioculturais, bem como segundo os feitos singulares de personalidade de distintos indivíduos. Além disso, no plano mais geral do estudo das fundações psíquicas em que assenta a ordem social, asseverar, como fizemos, que o aprendizado socializador de modos de ordenar a própria conduta e experiência sequer poderia acontecer na ausência de um impulso cognitivo e emocional *inato* pela procura de padrões fenomênicos não precisa acarretar a negação do fato de que os esforços ordenadores do ator individual são fundamente penetrados pelos esforços ordenadores oriundos do meio social em que ele vive.

Essa dinâmica inter-relacional entre a influência ordenadora da sociedade sobre o indivíduo e a influência ordenadora do indivíduo sobre a sociedade baseia-se em uma dependência mútua: as macroestruturas sociais mais complexas obviamente não existem à parte das condutas de indivíduos motivados e habilitados a mantê-las em operação, enquanto os interesses e competências específicos que propõem suas condutas carregam a “marca do social” no seu mais íntimo (VANDENBERGHE, 2010, p. 184). Parafraçando Giddens (1979, p. 128), poder-se-ia falar, nesse sentido, da *dualidade da ordem*. Em tal contexto, postular uma dependência ontológica da ordem social em relação a práticas intencionais não significa pressupor que a reprodução das estruturas sociais seja sempre o objetivo deliberado das práticas que asseguram sua continuidade histórica: os cônjuges apaixonados e loucos pela ideia de ter filhos contribuem para a reprodução macro-histórica da família nuclear como efeito não intencional de suas ações intencionais, o mesmo acontecendo com o pesquisador que divulga seu trabalho científico segundo os canais regrados da comunidade acadêmica e, assim, dá um contributo à sua persistência no tempo e no espaço.

Referir-se à “cumplicidade” entre indivíduo e sociedade na produção e reprodução da ordem não implica, ademais, fazer vista grossa para a existência de conflitos e desajustes no interior de qualquer configuração ordenada. Como sublinharam tantos autores, de Simmel (1983, cap.8) e Elias (ELIAS e SCOTSON, 2000) até Giddens (2003) e Bourdieu (1983a), o diagnóstico de ordem no mundo social não se reduz aos cenários de máxima harmonia e coesão, mas inclui configurações empíricas complexas de consenso e conflito nos planos

cognitivo, normativo e prático. Ilustrações desse ponto são incontáveis: a) os ordenamentos jurídicos que regulam as disputas pelo poder político nas democracias modernas (WEBER, 1982, p. 97-154); b) as aguerridas disputas por prestígio sociossimbólico em *loci* estruturais como os campos científico e artístico, as quais se desenrolam contra o pano de fundo de um consenso tácito – ou “*doxa*” – quanto ao valor dos bens ideacionais buscados, bem como das regras que regulam aquelas disputas (BOURDIEU, 1983a, p. 91); c) o fato de que a mais insultuosa contestação discursiva só se torna inteligível como tal à luz de um consenso intersubjetivamente partilhado pelo insultante e pelo insultado a respeito do seu significado (HABERMAS, 2000b, p. 415-416), entre muitas outras.

Embora a tese tenha retratado a frequência com que os diferentes anseios encapsulados na noção de segurança ontológica (senso sólido da realidade, fluência performativa no trato interacional, preservação da integridade física, reconhecimento social) se entrelaçam em uma mesma vivência de mundo, a presente discussão não negligencia a existência de cenários sócio-históricos e experienciais em que aqueles anseios podem entrechocar-se. Por exemplo, vimos que Bourdieu acentua o engajamento libidinal do agente nos jogos da vida social cotidiana como algo subjetivamente movido tanto por uma “necessidade de justificação” (2001, p. 293) socialmente sancionada para a própria existência quanto por uma ansiada neutralização da ideia “insuportável” (idem) de sua inapelável morte. Não obstante, bastaria retornarmos à caracterização durkheimiana do suicídio altruísta (DURKHEIM, 2003) para termos em mão exemplos em que um desses anseios se impõe ao outro: a justificação para a própria vida que advém de um papel reconhecido por um *nomos* sociocultural torna-se, em circunstâncias particulares, a justificação para a própria morte, desde que embalada nas razões que lhe emprestam um significado nômico. Quando razões para viver transmutam-se em razões para morrer, temos um testemunho de que o compromisso com a ordem e o significado é suficiente para levar alguns indivíduos a sacrificarem a própria vida de modo a não terem, assim, de sacrificar a ordem e o significado, como se a segurança ontológica não fosse prejudicada, mas, ao contrário, *garantida* pelo extermínio da própria vida. Por outro lado, o alto índice de suicídios, e tentativas de suicídio, entre pacientes esquizofrênicos (HOR e TAYLOR, 2010) também indica que uma existência subjetiva radicalmente insegura quanto às suas fundações pode tornar-se de tal modo intolerável que leva o indivíduo a decidir-se pela *não existência* como alternativa preferível.

O acento praxiológico sobre o caráter contingentemente produzido e reproduzido da ordem social através de uma multiplicidade de práticas deve servir, finalmente, de lembrete ao fato de que esse processo não é incompatível com a criatividade da ação e a mudança social,

mas envolve necessariamente uma dose de ambas. A ênfase de Garfinkel e seus acólitos sobre o caráter “metodológico” dos esquemas cognitivos e práticos de produção da ação em circunstâncias locais já sinaliza que sua aplicação a estas circunstâncias não é mecânica, imediata e inflexível, mas demanda do ator um conjunto de adaptações criativas às particularidades do contexto. Estas adaptações inventivas dos etnométodos a cenários particulares de ação e interação introduz transformações tanto nas propriedades de tais cenários quanto nas orientações infusas nos próprios etnométodos. Como evidenciado pelas mudanças que as línguas naturais manifestam a uma visão de longo prazo, modificações sutis nas práticas sociais e nos aportes culturais que as informam podem acumular-se, como uma bola de neve, de modo a produzir uma diferença tremendamente significativa ao longo do tempo. O fato de que os *pilares sócio-históricos* de produção praxiológica da ordem e da inteligibilidade no mundo social tenham se transformado não implica, entretanto, o desaparecimento das propensões individuais e coletivas à construção da ordem e da inteligibilidade *em si próprias*, apenas dos modos contextualmente específicos pelos quais elas são conquistadas e reconquistadas na práxis. De modo geral, o mesmo vale para as empreitadas mais ousadas e abruptas de revolução das estruturas sociais. O fato de que a aceção técnica abrangente que o termo recebe na teoria social contrasta com o sabor mais conservador que a expressão tende a adquirir no discurso político não nos deve cegar para o reconhecimento óbvio de que, por exemplo, os projetos socialistas ou anarquistas mais radicais não se dirigem à abolição de toda e qualquer forma de organização social, mas à substituição de uma forma por outra, vista como emancipatória.

As realizações inventivas dos seres humanos nos mais diversos domínios de experiência (produção tecnológica, conhecimento científico, elaboração artística, organização política) operam transições no seio de uma mesma ordem inteligível ou, mais profundamente, constituem uma nova ordem inteligível que substitui e/ou subsume suas predecessoras - para utilizar as inovações científicas como exemplo, uma ilustração do primeiro processo seria, nos termos de Kuhn (1975), a resolução de um “quebra-cabeças” no seio da “ciência normal”, enquanto a formulação dos postulados ontológicos e metodológicos de um novo “paradigma” exemplificaria, por sua vez, a segunda e mais radical modalidade de invenção. Por si mesmas, portanto, as grandes realizações criativas do *anthropos* não sinalizam uma rejeição do impulso por ordem e significado, mas a multiplicidade de modos pelos quais estes desideratos humanos, demasiado humanos, podem ser produzidos e alcançados por diferentes indivíduos e coletividades.

Mas as coisas não são tão simples assim. Os tremendos, arriscados e longos esforços comumente envolvidos naquelas empreitadas criativas parecem mostrar que, entre as condições de possibilidade destas, está a capacidade existencial de *tolerar* ou até mesmo *apreciar* circunstâncias imbuídas com graus significativos de insegurança ontológica - desordem, confusão, ambivalência etc. Reconhecer isto significa aceitar que apenas uma parte da história foi contada nesta tese. 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 longas e custosas 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? E quanto às atitudes morais e políticas de resistência ao *status quo* que motivam intervenções transformativas a despeito de toda espécie de ameaças, as quais vão da difamação sistemática ao encarceramento, à tortura e à morte?

Pode-se reconhecer que o tema das disposições psíquicas subjacentes a tais empreendimentos requer maior exploração sem que seja preciso supor, por outro lado, que ele constitua perfeitamente a “outra metade da história” teórica contada neste texto. Sim, a tendência à cristalização de nossos padrões de comportamento deriva, *inter alia*, do fato de que a vivência subjetiva e prática em um mundo cuja ordem e inteligibilidade são precárias tende a despertar em nós fortes sentimentos de ansiedade. Sim, os seres humanos também demonstram claramente, ainda que alguns bem mais do que outros, estar equipados com uma modalidade parcialmente distinta de motivação que *valoriza* a surpresa, a novidade, a subversão de sentidos e padrões fixados e *tutti quanti*. O que complica a figura, no entanto, é que esses dois motores subjetivos da experiência humana se combinam nos indivíduos e coletividades nos mais variados graus, sendo abertos a diversas “formações de compromisso” (Freud). Já deparamos, por exemplo, com a tese flaubertiana de que a ousadia criativa no plano das letras depende de ordem e estabilidade nas condições existenciais que cercam o trabalho com a pena. Uma disposição de abertura a novas experiências e de exploração de territórios (materiais e/ou espirituais) desconhecidos não precisa se constituir em um atributo genérico e transponível de personalidade, mas pode estar mais ou menos circunscrita a um domínio de atividade, como exemplificado pelos casos de um Nietzsche ou um Pessoa, em que um espetacular fervilhar interior de ideias subversivas acompanha uma existência exterior singularmente pacata e conforme. Outro exemplo claro dessas ambivalências envolvidas no

problema das fundações psíquicas da ordem e de sua subversão encontra-se no fenômeno do humor. Uma exploração um pouco mais detalhada do tema pode servir de ilustração das complexidades envolvidas no estudo das bases psíquicas da ordem e de sua subversão.

A subversão ordenada da ordem: o exemplo do humor

Aprendemos com os teóricos sociais o quanto a manutenção das ordens de ação e significado no mundo societário depende da partilha de estoques de conhecimento que permitem aos atores “definir situações” (Thomas) e portar-se segundo certas expectativas normativas e práticas associadas àqueles contextos socialmente tipificados. O mergulho reiterado nos cenários rotineiros de interação social contribui não apenas para solidificar aqueles “esquemas de tipificação” (SCHUTZ, 1979, p. 116) com base nos quais emprestamos sentido às diferentes situações com que deparamos, mas também para burilar a competência prática com que desempenhamos as condutas mais ou menos padronizadas que são esperadas naqueles contextos. A operação concertada, e ocasionalmente consertada, de uma multiplicidade de comportamentos individuais segundo os padrões característicos de uma formação social dá ensejo, ao longo do tempo, a uma experiência do mundo societário como a ordem natural e evidente das coisas, em vez do arranjo ontologicamente precário de práticas contingentemente reproduzidas que ele, na verdade, é. Tal experiência subjetiva de um ambiente socioexistencial, na sua facticidade, obviamente escapa às separações analíticas com base nas quais usualmente acessamos a complexidade da subjetividade humana (cognição, afetividade etc.). E, com efeito, quando falamos em *expectativas* quanto ao desenrolar “normal” dos fenômenos no mundo social, inculcadas ao longo de um percurso experiencial socialmente situado, não nos referimos apenas a uma representação cognitiva que o agente faz a respeito dos seus contextos de ação, mas a uma orientação existencial mais difusa e investida de afetos, que convém ao fato de que o agente humano não é uma cognição desenraizada, e sim um corpo sensível e vulnerável “lançado” (Heidegger) no mundo.

Pois bem. Uma primeira forma de adentrar o universo do humor é concebendo-o como uma modalidade de intrusão real ou imaginária do *inesperado* no seio de um discurso ou experiência regulado por determinadas expectativas. A referência a “uma modalidade” deve servir para sublinhar a existência de respostas sociopsicológicas marcadamente distintas à subversão cognitiva e prática de expectativas partilhadas no mundo social, as quais também podem engendrar, como vimos, desde um estado de perplexa irritação (GARFINKEL, 1967, p. 42-44; GIDDENS, 2003, p. 27) até a desorientação própria dos ataques de pânico

(BERGER, 1972, p. 164-165) – outras reações poderiam ser elencadas, como a denúncia pública com base em gramáticas axiológicas (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1991). De qualquer modo, asubversão humorística pode ser *accidental*, como no caso de um príncipe que leva um tombo em meio a um pomposo ritual monárquico ou de um repórter que comete um ato falho ao vivo, mas também *deliberada*, como demonstrado por piadas e ditos espirituosos, narrativas ou afirmações destinadas a fazer rir através da criação e subsequente subversão súbita de expectativas. A explicação da risada como o resultado de uma prazerosa frustração de uma expectativa cognitiva ou prática (prazerosa para quem ri, ao menos) já possui uma longa história, aparecendo, por exemplo, nos escritos de Cícero sobre a arte da oratória (BERGER, 1997; CRITCHLEY, 2002) e no conceito de *admiratio* entre os teóricos pós-renascentistas do cômico (SKINNER, 2002, p. 33). De modo mais geral, esta ênfase sobre a subversão de expectativas pode ser traduzida nos termos da tradição teórica que enxerga o riso como resposta à percepção de uma *incongruência*– uma tradição que remonta, no mínimo, ao iluminista setecentista escocês Francis Hutcheson, passa por autores como Kant (1993, p. 177), Schopenhauer (2001, p. 68) e Kierkegaard, chegando até nós via Henri Bergson (2007), Arthur Koestler (1964) e Peter Berger (1997), dentre vários outros.

Segundo tais perspectivas, um objeto ou evento é engraçado na medida em que é incongruente com nossas expectativas padronizadas a respeito dele. A representação habitual que fazemos do objeto ou evento gera uma série tácita ou explícita de antecipações cognitivas a respeito das propriedades que ele exibirá em uma situação efetiva. Quando tais antecipações são frustradas, o retrato cognitivo padrão não desaparece de nossa mente, mas se mistura incongruente, por assim dizer, com nossa percepção súbita de traços peculiares e surpreendentes naquele objeto ou evento, e é essa assembleia inconsistente de características que desencadeia o sentido do cômico.

Nos termos da teoria social, a experiência do cômico poderia ser interpretada, com qualificações que faremos a seguir, como uma versão do que os pragmatistas retratariam como “situações problemáticas”. A atuação cotidiana dos agentes no mundo social é capacitada por uma série de estoques de conhecimento substantivo (“X é assim, Y é assado”) e procedimental (“X se faz assim, Y se faz assado”). Tais repertórios de informação auxiliam os atores em suas respostas às contingências situacionais com que deparam cotidianamente, as quais podem se afastar mais ou menos dos rumos preditos pelas orientações cognitivas e práticas interiorizadas na personalidade dos agentes. Quando estas orientações se mostram repentinamente inconsistentes com os caminhos efetivos da situação, o senso do cômico e sua expressão sob a forma do riso podem emergir. Essa já era a interpretação que Schopenhauer

dava ao humor em *O mundo como vontade e representação*, descrevendo-o como “a falta de concordância – subitamente constatada – entre um conceito e os objetos reais que ele sugeriu, seja de que modo for”, sendo o riso a “expressão desse contraste” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 68).

No entanto, tudo o que vimos ao longo desta tese nos indica que a incongruência entre expectativas cognitivas e comportamentais, de um lado, e as propriedades efetivamente exibidas pelos objetos daquelas expectativas, de outro, apenas *pode* levar ao riso. O “pode” justifica-se porque nem toda incongruência é cômica. Com efeito, mesmo os mais aferrados defensores da concepção do humor como incongruência reconhecem nessa característica uma condição necessária, porém não suficiente, do fenômeno. Incongruências não cômicas vão desde pequenas frustrações como um atraso em um engarrafamento inesperado no trânsito até tragédias como acidentes fatais¹⁰⁶. Então, o que torna cômica uma incongruência? Como revela Ron Martin (2006) em um admirável livro, diversos autores destacaram que, para adquirir um caráter cômico, a percepção da ocorrência teria de ser repentina ou súbita. A tese se aplica possivelmente à grande maioria dos casos de humor, em que o riso é precedido por um estalo cognitivo de captação do cômico¹⁰⁷, mas deixa de lado o tipo de efeito humorístico

¹⁰⁶ Aqui, no entanto, como em tantos outros acontecimentos demasiado humanos, há um amplo para espaço para ambivalências. Lembremos que, ao definir a comédia como representação mimética de pessoas inferiores, Aristóteles cuidou de ressaltar que o riso diante de tais inferioridades só apareceria nos casos em que as inferioridades não seriam de natureza (ou de monta) tal a gerar piedade ou dor (ARISTÓTELES, 1966, p. 73). A comicidade ou tragicidade de um evento, embora dependa parcialmente de suas propriedades intrínsecas, depende também da configuração espiritual de quem o observa. A tragédia de quem sofre pode ser comédia para quem observa, fundada no regozijo diante das desventuras e aflições de outros a que os alemães se referem por *Schadenfreude*.

¹⁰⁷ Veja-se o exemplo do poema *Pneumotórax*, de Manuel Bandeira:

“Febre, hemoptise, dispneia e suores noturnos.

A vida inteira que podia ter sido e que não foi.

Tosse, tosse, tosse.

Mandou chamar o médico:

-Diga trinta e três.

-Trinta e três...trinta e três..trinta e três...

-Respire.

- O senhor tem uma escavação no pulmão esquerdo e o pulmão direito infiltrado.

- Então, doutor, não é possível tentar o pneumotórax?

- Não. A única coisa a fazer é tocar um tango argentino.”

(BANDEIRA, 2006, p. 18].

O contraste entre a intensificação *gradativa* da tensão que envolve o relato dos sintomas de tuberculose ao longo de todo o poema e a neutralização *súbita* dessa tensão no último verso aponta para um dos traços mais comuns da retórica humorística, assemelhada ao estouro repentino de um balão após uma sessão mais demorada de lufadas de ar. Tal contraponto entre a duração alongada da narrativa piadística e o caráter instantâneo da sua conclusão ajuda a explicar a importância do *timing* na fala humorística, expresso no domínio performativo das continuidades e pausas no discurso.

derivado da tessitura gradual de incongruências mais e mais complexas que é marca registrada de certos estilos de narrativa cômica – por exemplo, nas comédias de Shakespeare. Além disso, mesmo se o caráter súbito de sua ocorrência for tomado como constituinte necessário da incongruência de sabor cômico, resta ainda o fato de que ela continuaria sendo insuficiente para determinar tal sabor. Uma explosão homicida ou um atropelamento fatal são acontecimentos não apenas incongruentes, pois que violam as expectativas daqueles neles envolvidos, mas também abruptos. O contraste com situações em que a subversão de expectativas resulta em prejuízos significativos à integridade física e/ou psíquica dos indivíduos afetados revela o que talvez seja a principal fonte de incongruência (sic) entre incongruências cômicas e não cômicas, qual seja, o fato de que as primeiras acontecem em um contexto percebido e vivenciado como *seguro e confortável, ao invés de ameaçador*.

Reencontramos aqui a necessidade humana de segurança ontológica. O humor pode ser uma intrusão liberadora do caos em meio às tensões psíquicas e sociais acarretadas pelo mundo da ordem, mas tal caos não apenas é relativo como depende do estabelecimento de uma esfera mais ampla de segurança em que violações da ordem não trazem consigo perigos insuportáveis. Essa junção ambivalente entre ordem e caos, segurança e perigo, está na raiz não apenas do prazer cômico como de várias outras formas de *excitação* (APTER, 2003), que vão desde o gosto por filmes de terror até a predileção por esportes radicais. Como Peter Berger, o perceptivo psicólogo Michael Apter (2001; 2003; 2007) concebe o humor como uma orientação cognitiva e afetiva diante do mundo que contrasta com as preocupações sérias do que Schutz denominava “realidade suprema”. A apreciação de incongruências, surpresas e absurdos cômicos depende de um estado espírito jocoso cuja emergência coloca “entre parênteses”, mesmo que apenas por alguns instantes, os propósitos, temores e objetivos que regulam nossa vida de todos os dias no mundo real. Nesse último, operamos segundo uma tensão de consciência que Apter denomina “estado télico”, uma propensão subjetiva guiada por finalidades tais como objetivos profissionais ou deveres familiares, finalidades que encaramos com enorme seriedade e nas quais muitas vezes investimos o próprio sentido último de nossa existência no mundo, como vimos no capítulo 2.

A possibilidade de brincar e jogar com incongruências cômicas depende da instauração de uma espécie de enclave protegido no seio do mundo real, uma zona psicológica de segurança em que nossas preocupações mais graves podem ficar momentaneamente em suspenso para que possamos experimentar um estado “paratélico” no qual nos deixamos absorver pelo presente. A distinção cunhada por Apter ajuda a explicar o enigmático fato de que excitações cujas características são praticamente idênticas do ponto fisiológico podem ser

incrivelmente distintas no que toca à sua valência e à relação experiencial que o indivíduo mantém com elas. A aceleração da frequência cardíaca e o “frio na barriga” estão presentes tanto no prazeroso passeio de montanha-russa quanto no temor diante de um assaltante que aponta uma arma para nossa cabeça, na saborosa expectativa quanto ao que acontecerá em uma trama de suspense assim como na dolorosa espera quanto ao resultado de um exame médico dos mais sérios, no êxtase da emoção sexual assim como na vivência de um viajante que tem pânico de voar – e assim por diante.

Por que é assim? Porque estímulos excitantes (*lato sensu*) são marcadamente diferentes em sua valência conforme estejamos no estado télico da realidade última ou no estado paratélico do jogo e da brincadeira. Um alto nível de excitação experimentado no primeiro estado possui um caráter desagradável (medo, ansiedade, pânico), ao passo que pode ser agradavelmente cultivado no segundo. Em contraponto, o baixo nível de estimulação excitante que nos ofereceria uma sensação de conforto e segurança quando estamos mergulhados no mundo sério do *telos* pode significar, no estado paratélico, a entrada no desagradável sentimento do tédio.

Implicações ético-políticas

Esse longo desvio pela psicologia do humor serviu para mostrar as ambivalências e complexidades envolvidas na tentativa de combinar o estudo das fundações psíquicas da ordem ao exame das fundações psíquicas da sua *subversão*, seja como um fim em si própria (a volúpia do caos e da confusão), seja como meio para a construção de outro modo de ordenar a experiência que os seres humanos têm do mundo ou de algum dos seus setores. A distinção nítida entre um domínio sério (“télico”) e um domínio jocoso (“paratélico”) de experiência ainda não explica, por exemplo, os seríssimos riscos assumidos por ativistas políticos que investem contra uma determinada ordem social. Não obstante, e sem que seja possível alongar-se sobre questão tão complexa, um caminho de explicação desses engajamentos existenciais poderia enxergar neles uma disjunção entre dois elementos comumente imbricados no anseio humano por segurança ontológica, quais sejam, a busca de sentido e a procura de autopreservação: é a partir do investimento libidinal no *sentido* que as suas ações emprestam à sua existência que o ativista arrisca a vida em prol de tal ou qual causa.

O exemplo nos traz para o domínio ético-político. Uma teoria da ordem como impulso íntimo do ser humano desemboca necessariamente em uma política conservadora? As considerações anteriores sobre ordem e mudança sugerem que não, embora uma análise das

implicações políticas que o próprio Peter Berger extraiu do seu pensamento pareçam sugerir que sim (ver BERGER[1986; 2001]). Gostaria, então, de defender brevemente que faríamos melhor em incorporar a reflexão sobre segurança ontológica a um “realismo utópico” capaz de manter um compromisso simultâneo com o “princípio esperança” (Bloch), aberto à possibilidade de transformações emancipatórias na e da ordem, e o “princípio responsabilidade” (Jonas), ciente da importância de se levar em consideração os riscos e custos de tais empreitadas transformativas.

Antes de mais nada, devemos reiterar que nenhum raciocínio teórico abstrato pode decidir, de antemão, quais são os graus apropriados de compromisso psicológico e prático com a ordem ou com a sua subversão, seja no domínio da “boa vida” (ordem psíquica), seja no domínio da “Cidade justa” (ordem social). Por exemplo, se alguns pacientes esquizofrênicos necessitam desesperadamente de uma terapia praxiológica que os tire do círculo infernal da introspecção autopropelida e os recoloca em contato com as atividades rotineiras de um mundo carnal partilhado com outros, atores imersos em rotinas de “desespero quieto” (Thoreau) poderiam muito bem aprender a desligar-se da sua realidade imediata, imaginar possibilidades alternativas para a sua biografia e infundi-las na sua práxis vital para transformar sua existência em um sentido mais emancipatório. Isto envolve, sim, sacrificar boa parte dos seus anseios por segurança ontológica em favor de um desiderato ainda não existente, que tem de ser vivido como mais valioso para que o sujeito assuma o risco.

Vimos que James Morley (2003), analisando determinadas condições psicopatológicas como desequilíbrios na relação entre as dimensões real e imaginada da experiência humana, contrapôs a expansão inflada das fantasias imaginárias de poder e realização nos estados maníacos ao retraimento do papel prático da imaginação na experiência do depressivo. Enquanto a mania expõe o indivíduo a uma perigosa negligência quanto aos limites e exigências impostos a ele pelo mundo real, a depressão faz com que o sujeito não mobilize sua imaginação como força transformadora da realidade, de modo tal que ele vem a experimentar o mundo unicamente como uma fonte de restrição e limitação penosa de si. Sem quaisquer veleidades de proceder a uma psicopatologia política, poder-se-ia raciocinar por analogia e encontrar um dilema similar àquele expresso nos polos ideal-típicos da mania e da depressão nos conflitos entre éticas da utopia e éticas da responsabilidade, como se apresentam nos programas para uma teoria social crítica (*lato sensu*).

Pensando o termo em um sentido “ecumênico” (DOMINGUES, 2004, p. 143), para além dos marcos epistêmicos e ético-filosóficos estabelecidos pela chamada Escola de Frankfurt, Calhoun (1993) afirma com perspicácia que o projeto de uma teoria crítica envolve,

inter alia, uma abordagem dos arranjos sócio-históricos onde se desenrolam a ação e a experiência humanas de modo a buscar neles não apenas as propriedades *efetivas* que apresentam em dados momentos do tempo, mas também os *potenciais* não realizados contidos dentro dos seus parâmetros. Em função, talvez, da forte influência do marxismo na conformação do projeto de uma teoria crítica, a ideia de que a análise de configurações sócio-históricas deve se dirigir ao diagnóstico não apenas de suas propriedades efetivas, mas também de seus potenciais imanentes, tende a se ligar mais frequentemente a uma crítica da condição presente combinada à busca de potencialidades *emancipatórias*. Há, entretanto, toda uma corrente de pensadores (dos defensores de uma ética da responsabilidade à Weber [1982, p. 140] ou Jonas até os mestres da distopia como Orwell ou Huxley) a nos lembrar que se, de fato, “um outro mundo é possível”, ele pode sempre ser pior do que o atual, e a ação ético-política deve se pautar também pelo princípio de que, como diz Oscar Wilde em algum lugar, os piores efeitos podem ser produzidos com as melhores intenções.

Assim, a ideia de que o social deve ser examinado não só em termos do efetivo ou atual (no sentido filosófico), mas também do possível, pode ser aplicada em sentidos opostos: enquanto uma imaginação *utópica*, ao menos se quiser ser algo mais que um esforço puramente especulativo ou avaliação contrafactual do mundo “realmente existente”, se inclinaria à procura das mais promissoras e emancipatórias dentre as potencialidades históricas infusas a certa formação social, uma sensibilidade *distópica* buscaria entender, ao contrário, os mais assustadores e sombrios daqueles potenciais. Se a transformação do projeto político da sociedade sem classes na “ditadura do funcionário” profetizada por Weber e Bakunin pode dar munição à sensibilidade distópica, o inventário realizado por Hirschman (1992) dos argumentos reacionários que profetizavam erroneamente os mais sinistros desenlaces para conquistas políticas das mais valiosas na sociedade moderna, como o sufrágio universal, também deixa claro que a “heurística do medo” ou “previsão do perigo” (JONAS, 2006, p. 21) deve ser submetida ao filtro dos seus próprios princípios. Em outras palavras, ter medo do medo, como preconizaram Montaigne e F.D. Roosevelt, implica também não deixar que temores paralise esforços realistas de intervenção transformativa sobre condições sócio-históricas insatisfatórias de existência.

Ambas as modalidades de imaginação ou sensibilidade parecem ser necessárias, portanto, a uma perspectiva crítica na teoria social, que deve ser capaz de trilhar uma *via media* entre a “heurística do medo” e a “heurística da esperança” – o que também significa, negativamente, uma teoria crítica capaz de escapar às formas patológicas de ambas as heurísticas, isto é, tanto às armadilhas da retórica da reificação quanto àquelas da retórica do

utopismo irresponsável. O trilhar desse caminho apontaria para o que Giddens (1996, p. 283) e Pinto (2000, p. 174), referindo-se ao seu mestre Bourdieu, denominam “realismo utópico”. A veia utópica desta perspectiva deriva de sua intenção de produzir uma análise da vida social que recuse persistentemente a *fetichização* indevida das propriedades de sistemas sociais, escapando à armadilha de se tomar condições historicamente contingentes de existência social como necessárias e imutáveis. É nesse sentido que uma teoria crítica deve abordar quaisquer arranjos sócio-históricos de modo a buscar neles não apenas suas propriedades efetivas, mas também seus *potenciais* não realizados. Como vimos, uma abordagem dessa natureza estaria preocupada tanto com os mais promissores como com os mais assustadores e sombrios destes potenciais, de modo a legar à práxis social a chance de “empurrar” a história no sentido dos primeiros e afastá-la dos últimos.

Esta afirmação, por sua vez, já antecipa o significado do componente realista do realismo utópico, pois a imaginação utópica, se tiver de ser algo mais do que uma fantasia especulativa inspirada por nossas frustrações a respeito do “mundo realmente existente” e transformar-se em um instrumento pelo qual podemos influir no curso deste, deve ter como ponto de referência um conhecimento acurado das possibilidades imanentes às formações sociais em que vivemos. O desiderato do realismo utópico consiste, assim, em escapar tanto ao quietismo prático-político resultante da crença de que vivemos no “melhor dos mundos possíveis”, embora seja crucial reconhecer com a devida sensibilidade histórica os seus aspectos moralmente positivos, como também ao utopismo despreocupado com os meios e/ou com as conseqüências sócio-históricas efetivas de sua implementação prática. Dessa forma, tão importante quanto uma análise da “retórica da intransigência” (HIRSCHMAN, 1992) é a investigação simultânea e articulada do que poderíamos chamar de “retórica do utopismo irresponsável”.

O esquizo somos nós

Como qualquer tentativa de alcançar um equilíbrio ótimo entre duas orientações, o programa do “realismo utópico” se expõe ao risco de desembocar em combinações desbalanceadas entre um e outro elemento: a apreciação “realista” de dificuldades e riscos obstando a inteligência imaginativa de possibilidades factíveis de transformação ou, ao contrário, a imaginação utópica levando à negligência de perigos e obstáculos interpostos a esforços transformadores. Retornando ao nível psicológico, podemos ver que o mesmo acontece no que toca aos equilíbrios demandados dos indivíduos em meio às dualidades de

qualquer trajetória experiencial pelo mundo: ser dotado de vida interior e, no entanto, inevitavelmente entrelaçado à realidade; ser imbuído de uma imaginação capaz de “especular sobre o átomo e o infinito” e, ao mesmo tempo, “um invólucro de carne...que irá definhir e morrer” (BECKER, 2010, p. 48); ter de transpor-se em pensamento para a subjetividade de outros sem perder o senso incorporado da sua própria identidade separada de *alter*; e assim por diante. Verificamos que diversas vivências esquizofrênicas podem ser lidas como suspensões de tais equilíbrios médios, típicos da “normalidade”, na direção de um ou outro polo. Assim, por exemplo, a mente capaz de desligar-se do corpo em imaginação para habitar “realidades virtuais” efetivamente se concebe como subjetividade pura e desencarnada, objetivando radicalmente aquele “invólucro de carne” a que ela se vê atada como (literalmente) um corpo estranho, enquanto a transposição empática para os pensamentos de outros indivíduos pode ser, de tal modo, “bem-sucedida” que leva a uma sensação de dissolução da própria existência. Pelo menos em certos casos, é patente que as vivências esquizoides e esquizofrênicas constituem realidades tremendamente ambivalentes em que os indivíduos afligidos pagam, sob a forma de incapacidades derivadas, o preço de capacidades ampliadas - como nas situações em que a sagaz tematização reflexiva de dimensões implícitas da ação leva a uma perda da fluência prática que indivíduos mergulhados no hábito e na rotina, por contraste, exibem com facilidade. É nesse sentido que várias das condições de espírito e formas de experiência esquizoides e esquizofrênicas não podem ser lidas como simples déficits, mas como possibilidades alternativas do ser-no-mundo humano. Assim como acontece com achados históricos e etnológicos, a descrição minuciosa dessas experiências não apenas amplia nosso repertório de conhecimentos sobre a humanidade da humanidade, isto é, sobre o que torna humanos os humanos, mas também joga uma nova luz sobre vários aspectos de nossa existência “nativa” e “normal”. No fim das contas, as mais peculiares vivências esquizoides ou esquizofrênicas mostram versões exacerbadas de desafios e dilemas inerentes à lida do *anthropos*. O esquizo é o humano assoberbado pela radicalidade com que vive a sua condição, que é também a nossa.

REFERÊNCIAS

- ABOULAFIA, M. A (neo)American in Paris: Bourdieu, Mead, and Pragmatism. In: SHUSTERMAN, R. *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1999.
- ADORNO, T. *Minima moralia: reflections on a damaged life*. London: Verso, 2005.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ALEXANDER, J. Social-structural analysis: some notes on its history and prospects. *The Sociological Quarterly*, n. 25, 1984.
- _____. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 2, 1987a.
- _____. *Twenty Lectures: Sociological Theory since the World War II*. Nova Iorque: Columbia, 1987b.
- _____. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A.; TURNER, J.(Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.
- ALEXANDER, J.; GIESEN, B. *From reduction to linkage: The long view of the micro-macro debate*. In: ALEXANDER, J.; GIESEN, Bernard; MUNCH, Richard; SMELSER, Neil. *The micro-macro link*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1987.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Diagnostic and statistical manual of mental disorder (4th edition)*. Washington, DC, 2000.
- ANDERSON, B. *Imagined communities*. London/New York: Verso, 1987.
- ANESHENSEL, C. Mental illness as a career: sociological perspectives. In: ANESHENSEL, C.; PHELAN, J. *Handbook of the sociology of mental health*. Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1999.
- ANESHENSEL, C.; PHELAN, J. *Handbook of the sociology of mental health*. Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1999.
- APTER, M. *Motivational styles in everyday life*. Washington: American Psychological Association, 2001.
- _____. *Danger: our quest for excitement*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- _____. *Reversal theory: the dynamics of motivation, emotion and personality*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

ARCHER, M. Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action. *British Journal of Sociology*, V. 33, 1982.

_____. *Culture and agency: the place of culture in social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Being human: the problem of agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. *Making our way through the world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. (Org.). *Conversations about reflexivity: ontological explorations*. London/New York: Routledge, 2010.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. *Poética*. Porto Alegre: Globo, 1966.

ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARTAUD, A. *Selected writings*. SONTAG, S. (ed.). Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1976.

_____. *Linguagem e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ASSIS, M. O espelho: esboço de uma nova teoria da alma humana. In: GLEDSON, J. (org.). *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 154-162.

AURÉLIO, M. *Meditações*. In: *Os pensadores*: volume 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BAERT, P. *Social theory in the twentieth century*. New York: New York University Press, 1998.

BANDEIRA, M. *50 poemas escolhidos pelo autor*. São Paulo, Cosac Naify, 2006.

BASTIDE, R. *Sociologia das doenças mentais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

BAUMAN, Z. Hermeneutics and modern social theory. In: HELD, D.; THOMPSON, J. (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.

- _____. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*(vol.2): a experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BECK, A. *Cognitive therapy and emotional disorders*. New York: International Universities Press, 1976.
- BECK, U. *O que é globalização? Equívocos do globalismo, respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999a.
- _____. *World risk society*. Cambridge: Polity Press, 1999b.
- _____. *Liberdade ou capitalismo: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms*. São Paulo: Unesp, 2002b.
- BECKER, E. *The birth and death of meaning*. New York: Free Press, 1962.
- _____. *The Revolution in psychiatry*. New York: Free Press, 1964.
- _____. *A negação da morte: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana*. São Paulo, Record, 2010.
- BECKER, H. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press, 1963.
- BENEDICT, R. *Anthropology and the abnormal*. Disponível (versão reduzida) em: <http://dsc.dixie.edu/owl/syllabi/English2010/BenedictEthical%20Relativism.pdf>
- _____. *Patterns of culture*. London: Routledge, 1961.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas. Vol. 1 – Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERGER, P. *A rumor of angels*. Garden City: Anchor Books, 1970.
- _____. *Perspectivas sociológicas*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. Epilogue. In: HUNTER, J.C.; AINLAY, S. *Making sense of modern times: Peter Berger and the vision of interpretive sociology*. London/New York: Routledge & Keagan Paul, 1986.
- _____. *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

_____. Postscript. In: WOODHEAD, L. et al. *Peter Berger and the study of religion*. London/New York: Routledge, 2001.

_____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2003.

BERGER, P. ; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

BERLIN, I. *O sentido de realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BERSNTEIN, R. *Radical evil: a philosophical interrogation*. Cambridge: Polity Press, 2002.

BHASKAR, R. *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester, 1975.

_____. *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester, 1989.

BINSWANGER, L. *Três formas da existência malograda: extravância, excentricidade e amaneiramento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BLANKENBURG, W. First steps toward a psychopathology of “common sense”. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, v.8, n.4, p. 303-315.

BLEULER, E. *Dementia praecox or the group of schizophrenias*. New York, International Universities Press, 1969.

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

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BORDO, S. *Unbearable weight: feminism, Western culture and the body*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2003.

BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BOUDON, R. Ação. In: BOUDON, R. *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BOURDIEU, P. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983a.

_____. *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org: Renato Ortiz. São Paulo, Ática, 1983b.

_____. *Lições da aula*. São Paulo: Ática, 1988a.

_____. *Homo academicus*. Stanford: Stanford University Press, 1988b.

_____. *Coisas ditas*. 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.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001a.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001b.

_____. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre : Edusp/Zouk, 2007.

BOURDIEU, P. ; PASSERON, J.C. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BRUNKHORST, H. Ação e mediação. In: BOTTOMORE, T.; OUTHWAITE, W. (Org.). *Dicionário do pensamento social no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BURTON, R. *Being certain: believing you're right even when you're not*. New York: Saint-Martin's Press, 2008.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CALHOUN, C. Habitus, field and capital: the question of historical specificity. In: CALHOUN, C. et al. (Orgs.). *Bourdieu: critical perspectives*. Chicago, Polity Press, 1993.

CALHOUN, C. Pierre Bourdieu. In: RITZER, G. (ed.). *The blackwell companion to major contemporary social theorists*. Cambridge, MA: Blackwell, 2003.

CAMIC, C. 1986. The matter of habit. *American Journal of Sociology*, v. 91, p. 1039-1087.

CAMPBELL, C. *The myth of social action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CANDIDO, A. Esquema de Machado de Assis. In: CANDIDO, A. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CARR, J. *A geração superficial*. São Paulo: Agir, 2011.

CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis, Vozes, 2000.

CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CASTIGLIONE, B. *O livro do cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CEFAÏ, D. *Phénoménologie et sciences sociales*. Alfred Schutz: naissance d'une anthropologie philosophique. Paris/Genève: Librairie Droz, 1998.

_____ Comment se mobilise-t-on ? L'apport d'une approche pragmatiste à la sociologie de l'action collective. *Sociologie et sociétés*, n. 41, v.2, 2009.

CERBONE, D. R. *Understanding phenomenology*. Chesham: Acumen, 2006.

COCKBURN, P. ; COCKBURN, H. *Os demônios de Henry*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

COHEN, I. Theories of action and praxis. In: TURNER, B. (Org.). *The blackwell companion to social theory*. Oxford: Blackwell, 1996.

_____ Teoria da estruturação e práxis social. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.

COHEN, S. *States of denial: knowing about atrocities and human suffering*. Cambridge: Polity Press, 2001.

COLLINS, R. The romanticism of agency/structure versus the analysis of micro/macro. *Current sociology*, v.40, n.1, p. 77-97, 1992.

_____ *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

CORCORAN, R. Theory of mind and schizophrenia. In: CORRIGAN, P. W.; PENN, D. (Org.). *Social cognition and schizophrenia*. Washington: American Psychological Association, 2001.

CORCUFF, P. *As novas sociologias*. Bauru: Edusc, 2001.

CORDIOLLI, A. *TOC: manual de terapia cognitivo-comportamental para o transtorno obsessivo-compulsivo*. São Paulo: ArtMed, 2007.

CORRÊA, D. Do problema do social ao social como problema: uma leitura da sociologia pragmática francesa. *Política & Trabalho*, no prelo.

COULON, A. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CRITCHLEY, S. *On humour*. London: Routledge, 2002.

CROSSLEY, N. The phenomenological habitus and its construction. *Theory and Society*, v.30, p. 81-120, 2001a.

_____ *The social body: habit, identity and desire*. Sage: London, 2001b.

CSIKSZENTMIHALYI, M. *Creativity: flow and the psychology of discovery and invention*. New York: HarperCollins, 1996.

_____ *Flow: the psychology of optimal experience*. New York: Harper Collins, 2008.

CURREY, M. *Os segredos dos grandes artistas*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

DAHL, J. et. al. *The art and science of valuing in psychotherapy*. Oakland: New Harbinger, 2009.

DALTON, B. Habitus, creativity, and the social products of creative action: revising Joas, incorporating Bourdieu. *Sociological theory*, v.22, n.4, 602-622.

DAMÁSIO, A. *O erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DANTO, A.C. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2011.

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____ *Points...interviews 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

DESCARTES, R. Meditações. In: *Descartes* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1996a.

_____ Discurso do método. In: *Descartes* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1996c.

DEVEREUX, G. *Basic problems of ethnopsychiatry*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

DEWEY, J. The new psychology. *Andover review*, v.2, p. 278-289.

_____ The reflex arc concept in psychology. *Psychological review*, v.3, p. 357-370.

_____ Teoria da vida moral. In: *Dewey* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____ Human nature and conduct. Mineola: Dover, 2002.

DIDONNA, F. Mindfulness and obsessive-compulsive disorder: developing a way to trust and validate one's internal experience. In: DIDONNA, F. *Clinical handbook of mindfulness*. New York: Springer, 2009.

DOMINGUES, J.M. *Criatividade social, subjetividade coletiva e modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999a.

_____ *Sociologia e modernidade: para entender a sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999b.

_____ *Teorias sociológicas do século XX*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

_____ *Ensaio de sociologia: teoria e pesquisa*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

DOUBT, K. Mead's theory of self and schizophrenia. *The Social Science Journal*, v.29, n.3, p. 307-321.

DREYFUS, H. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*, Division 1. Cambridge: MIT Press, 1991.

DURKHEIM, E. O individualismo e os intelectuais. In: *A ciência social e a ação*. São Paulo: Difel, 1975.

_____ *Da divisão do trabalho social*. Portugal/Brasil: Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1977.

_____ *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____ *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ *O suicídio*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

DURKHEIM, E.; MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, J.A. *Durkheim: sociologia*. São Paulo, Ática, 2000.

DYSON, F. What can you really know?. *New York Review of Books*, 2012.

ELDER-VASS, D. Reconciling Archer and Bourdieu in an emergentist theory of action. *Sociological Theory*, v.25, n. 4, p. 325-346.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N. *O processo civilizador* (2 volumes). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

_____ *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

_____ *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELSTER, J. *Sour grapes: studies in the subversion of rationality*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

_____. Why things don't happen as planned. In: AKERMAN, N. *The necessity of friction: nineteen essays on a vital force*. Heidelberg: Physica-Verlag, 1993.

_____. *Alchemies of the mind: rationality and the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ERIBON, D. *Michel Foucault, p. 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ERICSSON, A. Expert performance: its structure and acquisition. *American Psychologist*, v.49, n.8, p. 725-747, 1994.

ERIKSON, E. *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FEENBERG, A. *Questioning technology*. London: Routledge, 1999.

FITZGERALD, S.F. *The crack-up*. WILSON, E. (ed.). New York: New Directions, 1962.

FLYNN, J. *What is intelligence?*. New York: Cambridge University Press, 2007.

FODOR, J. Where is my mind? No, your mind isn't in your iPhone. *London Review of Books*, v.31, n.3, p. 13-15, 2009.

FOER, J. *Moonwalking with Einstein*. New York: Penguin Press, 2011.

FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FRANKL, V. *Psychotherapy and existentialism: selected papers on logotherapy*. New York: Washington Square Press, 1967.

_____. *Man's search for meaning*. Boston: Beacon Press, 2004.

FREEMAN, D.; GARETY, P. *Paranoia: the psychology of persecutory delusions*. Sussex: Psychology Press, 2004.

FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREUD, S. *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. V. V (1900-1901): A interpretação dos sonhos (parte 2)*. Rio de Janeiro: Imago, 1972a.

_____*Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. V.VI: Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. Rio de Janeiro: Imago, 1972b.*

_____*Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. V. II (1893-1895): Estudos sobre a histeria. Rio de Janeiro: Imago, 1974a.*

_____*Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. V. XIV (1914-1916). A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1974b.*

_____*Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. V. XXIII (1937-1939): Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1975.*

_____*Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. V. XIX (1923-1925): o ego e o id e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1976b.*

FREYRE, G. *Como e por que sou e não sociólogo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1968.

FRITH, C.; JOHNSSTONE, E. *Schizophrenia: a very short introduction*. Oxford, Oxford University Press.

FUCHS, T. 2001. The tacit dimension. *Philosophy, Psychology & Psychiatry*, v.8, n.4, p. 323-326.

_____*Melancholia as desynchronization: towards a psychopathology of interpersonal time. Psychopathology*, v. 34, p. 179-186, 2001.

_____*The challenge of neuroscience: psychiatry and phenomenology today. Psychopathology*, v.35, p. 319-326, 2002.

_____*The phenomenology of shame, guilt and the body in Body Dysmorphic Disorder and Depression. Journal of phenomenological psychology*, v. 33, n.2, p. 223-243, 2003a.

_____*Mind, meaning, and the brain. Philosophy, Psychology & Psychiatry*, v.9, n.3, p. 261-264, 2003b.

_____*Delusional mood and delusional perception – a phenomenological analysis. Psychopathology*, v.38, p. 133-139, 2005a.

_____*Corporealized and disembodied minds: a phenomenological view of the body in Melancholia and Schizophrenia. Philosophy, Psychology & Psychiatry*, v.12, n.2, p. 95-107, 2005b.

_____*The temporal structure of intentionality and its disturbance in Schizophrenia. Psychopathology*, v.40, p. 229-235, 2007.

_____*Phenomenology and psychopathology. In: Schimicking, D.; Gallagher, S. Handbook of phenomenology and cognitive science. Dordrecht: Springer, 2010.*

_____The psychopathology of hyperreflexivity. *Journal of Speculative Philosophy*, v.24, n.3, 2011.

FUCHS, T.; SCHLIMME, J.E. Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective. *Current Psychiatry*, v. 22, p. 570-575, 2009.

FUCHS, T.; HAAN, S. de. The ghost in the machine: disembodiment in Schizophrenia – Two case studies. *Psychopathology*, v.43, p. 327-333, 2010.

GADAMER, H.G. *The enigma of health: the art of healing in a scientific age*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

_____ *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GALLAGHER, S. Philosophical antecedentes of situated cognition. In: ROBBINS, P. ;

AYDEDE, M. *The Cambridge Handbook of situated cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GALLAGHER, S.; SCHMICKING, D. *Handbook of phenomenology and cognitive science*. Springer, 2010.

GARFINKEL, H. 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, p. 103-109, 1988.

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

_____ *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books, 2000.

_____ *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GHAEMI, N. *The concepts of psychiatry: a pluralistic approach to the mind and mental illness*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003.

GIANETTI, E. *Auto-engano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____ *O valor do amanhã: ensaio sobre a natureza dos juros*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

GIDDENS, A. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. London: Macmillan, 1979.

_____ *A contemporary critique of historical materialism (Vol.1): power, property and the state*. London: Macmillan, 1981.

_____ *Sociologia: uma breve porém crítica introdução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

_____ A reply to my critics. In: HELD, D.; THOMPSON, J. (Org.). *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____ *New rules of sociological method: a positive critique of interpretive sociologies*. London: Polity Press, 1993.

_____ *Social theory and modern sociology*. Cambridge: Polity Press, 1993b.

_____ *Política, sociologia e teoria social*. São Paulo: Unesp, 1998.

_____ Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, p. 281-319, 1999.

_____ *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Presença, 2000a.

_____ *Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: Unesp, 2000b.

_____ *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 2001a.

_____ *O estado-nação e a violência*. São Paulo: Edusp, 2001b.

_____ *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____ *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIDDENS, A.; TURNER, J. 1999. Introdução. In: GIDDENS A. TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, p. 281-319, 1999.

GOFFMAN, E. *Behavior in public places*. New York: Free Press, 1963.

_____ *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1975.

_____ *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

GRAHAM, G.; STEPHENS, L. *Philosophical psychopathology*. Cambridge, MA/London: MIT Press, 1994.

GRAHAM, G. *The disordered mind*. London: Routledge, 2010.

GRAMSCI, A. *Americanismo e fordismo*. São Paulo: Hedra, 2008.

GUSMÃO, L. de. *O fetichismo do conceito: limites do conhecimento teórico na investigação social*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2012.

HABERMAS, J. *The theory of communicative action (vol.1): reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1984.

_____*The theory of communicative action (vol.2): lifeworld and system*. Boston: Beacon Press, 1987.

_____*Prefácio ao leitor brasileiro*. In: FREITAG, B.; ROUANET, S., P. (org.) *Habermas*. Coleção Grandes Cientistas sociais. São Paulo, Ática, p. 68-73, 2000a.

_____*O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____*A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2004.

HADOT, P. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____*O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola, 2004.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T.T. da. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HAMLIN, C. Realismo crítico: um programa de pesquisa para as ciências sociais. *Dados*, v.43, n. 2, 2000.

HARRIS, R. *The happiness tra, p*. Boston: Shambhala, 2008.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2001.

HAYES, S. Acceptance and commitment therapy and the new behavior therapies: mindfulness, acceptance, and relationship. In: HAYES, S.; STROSHAL, K.; WILSON, K. *Acceptance and commitment therapy: an experiential approach to behavior change*. New York: Guilford Press, 2003.

HAYES, S.; SMITH, S. *Get out of your mind and into your life: the new acceptance and commitment therapy*. Oakland: New Harbinger, 2005.

HAYES, S.; STROSHAL, K.; WILSON, K. *Acceptance and commitment therapy: an experiential approach to behavior change*. New York: Guilford Press, 2003

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEMPEL, C. A função de leis gerais em história. In: GARDINER, P. (Org.) *Teorias da história*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

HERBERT, J.D.; FORMAN, E. *Acceptance and mindfulness in cognitive behavior therapy: understanding and applying new therapies*. Hobboken, NJ: John Wiley & Sons, 2011.

HERITAGE, J. Etnometodologia. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.

HITCHENS, C. *Hitch-22*. New York: Twelve, 2010.

HONNETH, A. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. *Political theory*, v.20, n.2, p. 187-201.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HONNETH, A.; JOAS, H. *Social action and human nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HOR, K.; TAYLOR, M. Suicide and schizophrenia: a systematic review of rates and risk factors. *Journal of Psychopharmacology*, v.24, n.4, 2010.

HORWITZ, A. The sociological study of mental illness: a critique and synthesis of four perspectives. In: ANESHENSEL, C.; PHELAN, J. *Handbook of the sociology of mental health*. Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1999.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2000.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

_____. *Experience and judgment*. Evanston: NorthWestern University Press, 1973.

_____. *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*. In: BERNET, E. *Edmund Husserl: collected works*. Dordrecht: Kluwer, 1991.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

JAMES, W. *Psychology: the briefer course*. New York: Harper and Row, 1961.

_____. *The varieties of religious experience*. Rockville: Arc Manor, 2008.

JAMISON, K.R. *Touched with fire: manic-depressive illness and the artistic temperament*. New York: Free Press, 1993.

JASPERS, K. Método e visão de mundo em Weber. In: COHN, G. (Org.). *Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

_____. *Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia (vol.1)*. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1979a.

_____. *Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia (vol.2)*. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1979b.

JAY, M. *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

JENKINS, J.H.; BARRET, J. (org.). *Schizophrenia, culture and subjectivity: the edge of experience*. New York: Cambridge University Press, 2004.

JENKINS, J.H.; BARRET, J. Introduction. In: JENKINS, J.H.; BARRET, J. (org.). *Schizophrenia, culture and subjectivity: the edge of experience*. New York: Cambridge University Press, 2004.

JENKINS, J.H. Schizophrenia as a paradigm case for fundamental human processes. In: JENKINS, J.H.; BARRET, J. (org.). *Schizophrenia, culture and subjectivity: the edge of experience*. New York: Cambridge University Press, 2004.

JOAS, H. *The creativity of action*. Cambridge: Polity Press, 1996.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: PUC, 2006.

KAHNEMAN, D. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2012.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____ *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____ *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

KAUFMAN, J.C.; BAER, J. (Org.). *Creativity and reason in cognitive development*. New York: Cambridge University Press, 2006.

KAUFMAN, S.B. Intelligence and the cognitive unconscious. In: STERNBERG, R.; KAUFMAN, S.B. *The Cambridge Handbook of Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

KAUFMANN, J.C. *Ego: para uma sociologia do indivíduo*. Lisboa, Piaget, 2003.

KAY, S. *Positive and negative syndromes in schizophrenia: assessment and research*. New York: Brunner/Mazel, 1991.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

KILMINSTER, R. Structuration theory as world-view. In: BRYANT, C. JARY, D. *Giddens' theory of structuration: a critical appreciation*. London: Routledge, 1991.

KILMINSTER, R.; MENNEL, S. Norbert Elias. In: *Social theorists of the 20th century*. George Ritzer (ed.). Cambridge, MA: Blackwell, 2003.

KOESTLER, A. *The act of creation*. New York: Macmillan, 1964.

KÖGLER, H.H. *The power of dialogue: critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge: MIT Press, 1996.

KOLAKOWSKI, L. *Religion*. New York: Oxford University Press, 1982.

KROEBER, A.L. *The nature of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

KURASAWA, F. *The ethnological imagination: a cross-cultural critique of modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

_____. Socio-visual constructivism, visual ambiguity and the iconography of distant suffering. Mimeo, 2009a.

_____. A message in a bottle: bearing witness as a mode of transnational practice. *Theory, culture and society*, London, v.26, n.1, p. 92-111, 2009b.

KÖGLER, H.H. *The power of dialogue: critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge, MIT Press, 1996.

KÖGLER, H.H.; STUEBER, K. Introduction: empathy, simulation and interpretation in the philosophy of social science. In: KÖGLER, H.H.; STUEBER, K. (Org.). *Empathy and agency: the problem of understanding in the social sciences*. Boulder, Colorado, Westview Press, 2000.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

LAHIRE, B. *O homem plural*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Retratos sociológicos: disposições e variações individuais*. Porto Alegre: ArtMed, 2004.

_____. Esboço do programa científico de uma sociologia psicológica. *Educação e pesquisa*, v.34, n.2.

LAING, R. *The divided self: an existential study in sanity and madness*. Harmondsworth: Penguin, 1974.

LASCH, C. *O mínimo eu*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LATOUR, B. On interobjectivity. *Mind, Culture, and Activity*, v.3, n.4, 228–245, 1996.

_____. *Reassembling the social : an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____. *Cogitamus : six lettres sur les humanités scientifiques*. Paris : La découverte, 2010.

LEAHY, R. *Cognitive therapy techniques : a practitioner's guide*. New York: Guilford Press, 2003.

_____. « Emotional schema therapy in treatment-resistant anxiety » . In: SOOKMAN, D.; LEAHY, R. *Treatment resistant anxiety disorders: resolving impasses to symptom remission*. London/New York: Routledge, 2010.

LEVI, P. *A trégua*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVINE, A. et al. *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e a teoria da história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

LICKERMAN, A. *The undefeated mind*. Florida: Health Communications, 2012.

LINTON, R. *Cultura e personalidade*. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

LOVELL, T. Nancy Fraser's integrated theory of justice: a "sociologically rich" model for a global capitalist era?. In: LOVELL, T. (org.). *(Mis)recognition, social inequality and social justice: Pierre Bourdieu and Nancy Fraser*. London, Routledge, 2007.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKES, S. Methodological individualism reconsidered. In: *Essays in social theory*. London: Macmillan, 1978.

LUHMANN, N. *Trust and Power*, New York: John Wiley, 1979.

MAGEE, J.C.; TEACHMAN, B.A. Why did the white bear return? Obsessive-compulsive symptoms and attribution for unsuccessful thought suppression. *Behavior research and therapy*, v.45, 12, p. 2884-2898.

MAGUIRE, E. et al. Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v.97, n.8, p. 4398-4403, 2000.

MANNHEIM, K. *Ideology and utopia: collected works of Karl Mannheim (vol.1)*. New York: Routledge, 2013.

MARTIN, R. *The psychology of humour: an integrative approach*. Elsevier Academic Press, 2007.

MARX, K. *O 18 brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____ *O Capital (Livro 1, Volume 1)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____ *Manifesto do partido comunista & Teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____ *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____ *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1974.

MARX, W. The dialogues and 'Mon Faust': the inner politics of thought. In: GIFFORD, P. ; STIMPSON, B. *Reading Paul Valéry: universe in mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MCGINN, C. *Shakespeare's philosophy: discovering the meaning behind the plays*. New York: Harper-Collins, 2006.

MEAD, G.H. *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: Chicago University Press, 1934.

MELUCCI, A. *The playing self: person and meaning in the planetary society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. *In praise of philosophy and other essays*. Chicago: Northwestern University Press, 1988.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MERQUIOR, J.G. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

_____. *The veil and the mask: essays in culture and ideology*. London: Routledge, Keagan and Paul, 1979.

_____. *O argumento liberal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. *O elixir do apocalipse*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Foucault*. London: Fontana, 1985.

_____. *O marxismo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MERTON, R. *Social theory and social structure*. New York: Free Press, 1968.

MEYER, A. *Machado de Assis, p. 1935-1958*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958. Reedição: Rio de Janeiro, José Olympio/ABL, 2008.

MILES, A. *O doente mental na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

MILLS, C.W. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

MINKOWSKI, E. Findings in a case of schizophrenic depression. In: MAY, R. *Existence: a new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books, 1958.

_____. The essential disorder underlying schizophrenia and schizophrenic thought. In: CUTTING, J.; SHEPERD, M. *The clinical roots of the Schizophrenia concept: translations of seminal European contributions on schizophrenia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *La Schizophrénie*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2002.

MISZTAL, B. A. *Trust in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1996.

MONTAIGNE, M.E. de. *Ensaaios*. Vol.1. Brasília: UnB, 1987a.

_____ *Ensaaios*. Vol.3. Brasília: UnB, 1987b.

MORGAN, A. Schizophrenia, reification and deadened life. *History of the human sciences*, v.23, n.5, p. 176-193, 2010.

MORLEY, J. 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.

MOUZELIS, N. *Sociological theory: what went wrong?* Diagnoses and remedies. Routledge: Londres/Nova Iorque, 1995.

_____ *Modern and post-modern social theorizing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MUSIL, R. *O homem sem qualidades*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1989.

NAGEL, T. *Uma breve introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____ *Mortal questions*. New York: Cambridge University Press, 2012.

NEIMAN, S. *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

NELSON, M. *Language and cognitive development: emergence of the mediated mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NETTLE, D. The evolution of creative writing. In: KAUFMAN, J.; KAUFMAN, S.B. *The psychology of creative writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____ *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____ *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____ *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____ *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

ORTEGA Y GASSET, J. *A desumanização da arte*. São Paulo: Cortez, 1991.

OTTO, R. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OUTHWAITE, W. *Understanding social life: the method called Verstehen*. London: Allen &

Unwin, 1975.

PAIVA, V. A identidade como obra coletiva em *O Cortesão*, de Baldassare Castiglione. *Tempo Social*, v.21, n.1, 2009.

PARKER, J. *Structuration*. Philadelphia: Open University Press, 2000.

PARSONS, T. *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*. New York: Free Press, 1959.

_____. *The social system*. London: Routledge, 1991.

_____. Evolutionary universals in society. *American Sociological Review*, v.29, n.3, p. 339-357, 1964.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

PETERS, G. Humano, demasiado mundano: a teoria do habitus em retrospecto. *Teoria & Sociedade*, v.18, n.1, p. 8-37, 2010.

_____. Admirável senso comum: agência e estrutura na sociologia fenomenológica. *Ciências Sociais Unisinos*, v.47, n.1, p. 85-97, 2011a.

_____. The social as heaven and hell: Pierre Bourdieu's philosophical anthropology. *Journal for the theory of social behavior*, v.42, n.1, p. 63-86, 2011b.

_____. A praxiologia culturalista de Anthony Giddens. *Teoria & Pesquisa*, 2001c, v.20, n.1, p. 123-147.

_____. Agência, estrutura e práxis: uma leitura dialógica da teoria da estruturação. *Teoria & Sociedade*, v.19, n.1, 8-39, 2011d.

_____. O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu. *Tempo Social*, 24, 1, 229-261, 2012.

_____. Globalização, responsabilidade e a dor do outro distante: notas para uma agenda de pesquisa. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v.44, n.1, 252-288, 2013a.

_____. *Habitus*, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.28, n.83, 47-71, 2013b.

_____. Explanation, understanding and determinism in Pierre Bourdieu's sociology. *History of the human sciences*, v.27, n.1, 124-149, 2013c.

_____. *Percurso na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. São Paulo: Annablume, no prelo.

PHILIPS, J.; MORLEY, J. (Org.). *Imagination and its pathologies*. Cambridge: MIT Press, 2003.

PINKER, S. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *The better angels of our nature: why violence has declined*. New York: Viking Books, 2011.

PINTO, L. *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. São Paulo: FGV, 2000.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: *Platão (Os pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Fédon: diálogo sobre a alma e a morte de Sócrates*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

PLESSNER, H. *Laughing and crying: a study of the limits of human behavior*. 1970.

POLANYI, M. *The tacit dimension*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Edusp, 1987.

PORPORA, D. Four concepts of social structure. *Journal for the theory of social behavior*, v.19, n.2, 1989. In: Archer et.al. *Critical realism: essential readings*. London: Routledge, 2008.

QUINN, The self. *Anthropological theory*, 6(3), p. 362-384.

RAPOPORT, J. *O menino que não conseguia parar de se lavar: experiência e tratamento do transtorno obsessivo-compulsivo*. Rio de Janeiro: Marques Saraiva, 1990.

RECKWITZ, A. Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, v.5, n.2, p. 243-263, 2002.

REZNEK, L. *The philosophical defence of psychiatry*. London: Routledge, 1991.

ROBBINS, P. ; AYDEDE, M. *The Cambridge Handbook of situated cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ROCHER, G. *Talcott Parsons e a sociologia Americana*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

ROGERS, A.; PILGRIM, D. *A sociology of mental health and illness*. Berkshire: Open University Press, 2005.

ROGERS, M. Alfred Schutz. In: RITZER, G. *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Oxford: Blackwell, 2003.

- ROSE, N. *Neurochemical selves*. 2003. Disponível em:
<http://www2.lse.ac.uk/sociology/pdf/rose-neurochemicalselves-society03.pdf>
- SACKS, H. *Lectures on conversation*. Oxford: Blackwell, 1992.
- SACKS, O. *Um antropólogo em Marte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- SANTOS, M.S. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: AnnaBlume, 2003.
- SARTRE, J., P. 1978. O existencialismo é um humanismo. In: *Sartre*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Crítica da razão dialética*. São Paulo: DP & A, 2002.
- SASS, L. *Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought*. New York: Basic Books, 1992.
- _____. Analyzing and deconstructing psychopathology. *Theory & Psychology*, v.9, n.2, p. 257-268, 1999.
- _____. ‘Schizophrenic person’ or ‘Person with Schizophrenia’?: An essay on illness and the self. *Theory & Psychology*, v.17, n.3, p. 395-420, 2007.
- _____. Negative symptoms, commonsense, and cultural disembedding in the modern age. In: JENKINS, J.H.; BARRET, J. (org.). *Schizophrenia, culture and subjectivity: the edge of experience*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- SASS, L.; NELSON, B. Medusa’s stare: a case study of working with self-disturbance in the early phase of schizophrenia. *Clinical case studies*, v.8, n.6, 2009.
- SASS, L.; PARNAS, J. Self, solipsism, and schizophrenic delusions. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, v.8, n.2/3, p. 101-120, 2002.
- SAUVAYRE, P; FORBES, B. Nijinsky’s sublime defeat. In: In: PHILIPS, J.; MORLEY, J. (Org.). *Imagination and its pathologies*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971.
- SAWYER, K. Emergence in creativity and development. In: SAWYER, K. et al. *Creativity and development*. New York: Oxford University Press, 2003.

_____ *Social emergence: societies as complex systems*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____ *Explaining creativity: the science of human innovation*. New York: Oxford University Press, 2006.

SAYER, A. *The moral significance of class*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____ *Beings for whom things matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SCHATZKI, T. *Social practices: a wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHEFF, T. *Being mentally ill: a sociological theory*. Chicago, Aldine, 1966.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHUTZ, A. *Collected papers I: the problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

_____ *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979.

SCHWARTZ, J.; BEYETTE, B. *Brain lock*. New York: Regan Books, 1997.

SEARLE, J. *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____ *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995.

_____ *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. São Paulo: Rocco, 2000.

SEDGWICK, P. *Psycho Politics*. London: Pluto Press, 1982.

SELIGMAN, A.B. *The problem of trust*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

SHENK, D. *O gênio em todos nós*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SHERMER, M. *Cérebro e crença*. São Paulo: JSN, 2012.

SHORTER, E. *From paralysis to fatigue: a history of psychosomatic illness in the modern era*. New York: Free Press, 1992.

SHUSTERMAN, R. The silent, limping body of philosophy. In: CARMAN, T.; HANSEN, M.B.N. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SIBEON, R. *Rethinking social theory*. London, Sage, 2004.

SILVA, L.A.M.; LEITE, M., P. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?. In: SILVA, L.A.M. *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIMMEL, G. The metropolis and mental life. In: Wolff, K.H. (Ed.). *The sociology of Georg Simmel*. Glencoe, IL: Free Press, 1950.

_____. *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org: Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

SIMONTON, D.K. *Origins of genius*. New York: New York University Press, 1999.

_____. *Creative genius, knowledge, and reason: the lives and works of eminent creators*. In: KAUFMAN, J.C.; BAER, J. (Org.). *Creativity and reason in cognitive development*. New York, Cambridge University Press, 2006.

_____. *Great psychologists and their times: scientific insights into the history of psychology*. Washington: American Psychological Association, 2002.

SKINNER, Q. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SMITH, A.D. “Para uma cultura global?”. In: FEATHERSTONE, M. (org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SMITH, N.H. Taylor and the hermeneutic tradition. In: ABBEY, R. *Charles Taylor*.

SPIEGELBERG, H. *Phenomenology in psychology and psychiatry*. Evanston, Northwestern University Press, 1972.

SONTAG, S. *Against interpretation and other essays*. New York: Anchor, 1966.

_____. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOOKMAN, D.; LEAHY, R. *Treatment resistant anxiety disorders: resolving impasses to symptom remission*. London/New York: Routledge, 2010.

SOOKMAN, D.; STEKETEE, G. Specialized cognitive behavior therapy for treatment resistant obsessive-compulsive disorder. In: SOOKMAN, D.; LEAHY, R. *Treatment resistant anxiety disorders: resolving impasses to symptom remission*. London/New York: Routledge, 2010.

STANOVICH, K. Rationality, intelligence, and levels of analysis in cognitive science. In:

STERNBERG, R. *Why smart people can be so stupid*. New Haven/London: Yale University Press, 2002.

STRAUSS, J.S. Subjective experiences of schizophrenia: toward a new dynamic psychiatry. *Schizophrenia Bulletin*, v. 15, n. 2, 1989.

STRAWSON, P. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

STRYDOM, P. *Risk, environment and society: ongoing debates, current issues and future prospects*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 2002.

STUEBER, K. *Rediscovering empathy: agency, folk psychology and the human sciences*. Cambridge: MIT Press, 2006.

SWARTZ, D. *Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

SZASZ, T. *The myth of mental illness*. New York: Hoeber-Harper, 1961

SZTOMPKA, P. *A Sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____ *Trust: a sociological theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TAUSK, V. On the origin of the “influencing machine” in schizophrenia. *The Journal of Psychotherapy Practice and Research*, v.1, n.2, p. 185-206, 1992.

TAYLOR, C. Engaged agency and background in Heidegger. In: GUIGNON, C. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____ *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____ Merleau-Ponty and the epistemological picture. In: CARMAN, T.; HANSEN, M. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

THOMPSON, J. The theory of structuration. In: HELD, D.; THOMPSON, J. (Org.). *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TILLY, C. *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York: Russell Sage Foundation, 1984.

TULVING, E. Episodic versus semantic memory. In: WILSON, R.; KEIL, F.C. *The MIT Encyclopedia of the cognitive sciences*. Cambridge: MIT Press, 2001.

TURNER, J. Papel social. In: BOTTOMORE, T.; OUTHWAITE, W. (Org.). *Dicionário do pensamento social no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

TURNER, S. *The social theory of practices*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

UNGER, R.M. *False necessity: anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy*. London: Verso, 2004.

VALÉRY, P. *Introdução ao método de Leonardo Da Vinci*. São Paulo: Editora 34, 1998.

_____ *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 2007.

VANDENBERGHE, F. “Globalisation and individualisation in late modernity: a theoretical introduction to the sociology of youth”, 1999.

- _____. *A philosophical history of German sociology*. London: Routledge, 2009.
- _____. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- _____. Pragmatist and hermeneutical reflections on the internal conversations that we are. In: ARCHER, M. (Org.). *Conversations about reflexivity*. London/New York: Routledge, 2010.
- _____. *Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação (vol.1)*. São Paulo: AnnaBlume, 2012.
- VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press, 1993.
- VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Brasília: UnB, 1998.
- VOLTAIRE. Dicionário Filosófico. In: *Voltaire (Os pensadores)*. São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- WACQUANT, L. Toward a social praxeology: the structure and logic of Bourdieu's Sociology. In: BOURDIEU, P. ; WACQUANT, L. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- _____. Pointers on Pierre Bourdieu and democratic politics. *Constellations*, v. 11, n.1, p. 3-15, 2004a.
- _____. Habitus. In: *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Milan Zafirovski (ed.). Londres, Routledge, 2004b.
- WAHLSTEN, D.; GOTTLIEB, G. The invalid separation of effects of nature and nurture: lessons from animal experimentation. In: STERNBERG, R.; GRIGORIENKO, E. *Intelligence, heredity and environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WATKINS, J.W.N. Methodological individualism and social tendencies. In: BRODBECK, May (Org.). *Readings in the philosophy of the social sciences*. Nova Iorque, Macmillan, 1968.
- WATSON, J. *Behaviorism*. Chicago: University of Chicago Press, 1930.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.
- _____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- _____. *Economia e sociedade*. Vol.1. Brasília: UnB, 2000.
- WEGNER, D.M. (1997). When the antidote is the poison: ironic mental control processes. *Psychological Science*, v.8, p. 148–150.

WEISBERG, R. *Creativity*. Hoboken: Wiley, 2006.

WELLS, A. Metacognitive therapy: application to generalized anxiety disorder". In: SOOKMAN, D.; LEAHY, R. *Treatment resistant anxiety disorders: resolving impasses to symptom remission*. London/New York: Routledge, 2010.

WILEY, N. Inner speech and agency. In: ARCHER, M. (Org.). *Conversations about reflexivity*. London/New York: Routledge, 2010.

WINNER, E. The origins and ends of giftedness. *American Psychologist*, v.55, n.1, p. 159-169.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

_____ *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

_____ *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

_____ *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

WRIGHT, E.O. Models of historical trajectory: an assessment of Giddens' critique of marxism. In: HELD, D.; THOMPSON, J. (Org.). *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.