



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Rodrigo Vieira de Assis

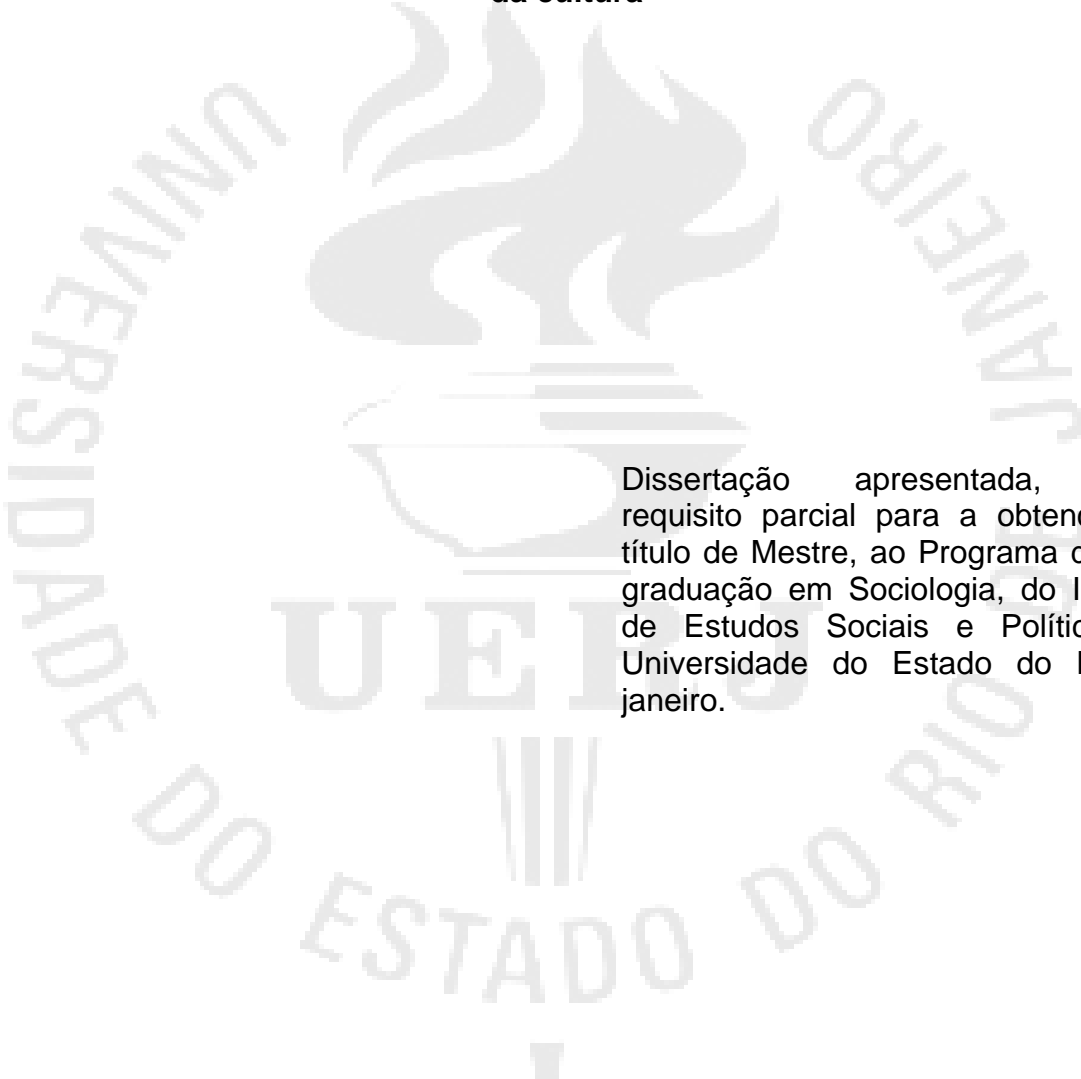
**Para uma sociologia das visões de mundo: esboço de uma teoria
praxiológica da cultura**

Rio de Janeiro

2015

Rodrigo Vieira de Assis

**Para uma sociologia das visões de mundo: esboço de uma teoria praxiológica
da cultura**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro

2015

Rodrigo Vieira de Assis

Para uma sociologia das visões de mundo: esboço de uma teoria praxiológica da cultura

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2015.

Orientador:

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

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luiz Augusto de Souza Carneiro de Campos
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof. Dr. Jean-François Véran
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Fernando e Betânia,
pela união e força inigualáveis.

À Patricia, por nossa história,
cumplicidade e amor.

AGRADECIMENTOS

Início os agradecimentos com o reconhecimento formal à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado a mim concedida durante os dois anos, promovendo as condições necessárias à dedicação exclusiva ao estudo e à pesquisa aqui apresentada em formato dissertativo.

Agradeço, também, ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) por promover significativas experiências intelectuais e políticas, a partir das quais não apenas adquiri novos conhecimentos, mas, sobretudo, passei a compreender os princípios e valores que regem uma instituição compromissada com a formação crítica de sociólogos e cientistas políticos.

Tendo em vista que nenhuma ideia nasce sozinha, não foram poucas as pessoas que participaram do processo de maturação do pensamento aqui apresentado. Por isso, na tentativa de agradecê-las, tentarei enunciar breves palavras a cada uma delas.

Agradeço, assim, aos professores que integraram a minha banca de defesa: Luiz Augusto Campos e Jean-François Véran. Além deles, sou grato aos docentes com quem tive o privilégio de realizar disciplinas no curso do mestrado: Adalberto Cardoso, Carlos Costa Ribeiro, Nelson do Valle, José Maurício Domingues, Kathya Araújo, Breno Bringel, César Guimarães e Pedro Villas Bôas. Todos os cursos em que me inscrevi, em maior ou menor grau, contribuíram para o florescimento das ideias que me conduziram durante a feitura da dissertação.

Tenho um especial agradecimento ao Prof. Frédéric Vandenberghe, meu orientador e amigo, que me acompanhou ao longo de todo o percurso do mestrado. Agradeço por sua seriedade, paciência, atenção e generosidade. Sem dúvida, não poderia estar em melhores mãos nesse processo quase artesanal que é a formação e a construção sociológicas. Devido aos seus estímulos constantes, passei a crer nas condições de possibilidade da feitura desta dissertação. O trabalho, hoje, materializa-se. Muito obrigado.

Aos membros do Núcleo de Pesquisa Sociofilo, agradeço pela amizade e pelas reuniões exemplares: Alexandre Camargo, André Magnelli, Cecília Soares,

Diogo Corrêa, Eleandro Cavalcante, Gabriel Peters, Igor Peres, Kaio Santos, Marcos Lacerda, Marcelo Lopes, Maria Eduarda Ota, Marina Tomassini, Priscila Coutinho, Rodrigo de Castro, Tatiana Ruediger e Thiago Panica Pontes.

Agradeço aos amigos de convivência diária no IESP, com os quais compartilhei os anseios diante dos prazos sem perder de vista a alegria intrínseca ao sentimento da nossa amizade: Alessandro Amorim, Carlos Pinho, Brenda Cunha, Humberto Machado, Jana Leal, Julio Santos, Marcia Rangel Candido, Marcos Prates, Mariana Fernandes, Ramon Araújo, Talita Tanscheit, Tamyres Ravache de Marco, Thiago Brandão e Weverthon Machado. A vida na academia se torna intensa, especial e memorável por ser compartilhada com vocês. Obrigado pelas conversas entusiasmadas no Instituto e pelos alegres encontros no “Escritório” da Matriz.

Tenho muito a agradecer também aos funcionários do IESP-UERJ: Cris e Louise (pela paciência), Florita (pela alegria), Romário (pela disposição), Paulinha e Marta (pela disponibilidade) e todos os trabalhadores e trabalhadoras terceirizados. Especialmente agradeço a Simone, que se dedicou à instituição por mais de 20 anos. Agradeço não apenas pela exemplaridade no atendimento da biblioteca, mas, sobretudo, pelas quase sessões de terapia e incentivo sempre dizendo que “tudo vai dar certo”. Agradeço pela amizade e pelas conversas sobre os mais variados assuntos.

Por fim, mas não menos importante, agradeço à minha família.

À minha avó, Evandi, muito obrigado pelo carinho, amor e presença em minha vida.

Ao meu sogro, Eduardo Luiz, agradeço por me presentear com alguns dos raros livros da sua biblioteca e pela leveza com a qual encara o mundo no auge dos seus 79 anos de idade. E a Pedro, meu enteado, por aceitar a ausência todas as vezes que solicitou atenção, seja para conversar, seja para mostrar alguma das suas invenções.

À minha querida irmã, Soraia, que deu toda força e apoio possíveis durante os momentos de cansaço em meio à densidade das leituras necessárias à conclusão de cada disciplina e, com paciência, compreendeu todas as vezes que desmarquei as visitas prometidas. Agradeço, a você, Sol, com amor fraterno.

À minha esposa, Patricia, por seu amor e cumplicidade: sentimentos que tornam a distância física e o cansaço das inúmeras viagens entre o Rio e o Recife apenas um detalhe em nossa intensa, delicada e inesquecível história. Muito

obrigado por ser minha companheira em todas as horas e por ter construído, comigo, a nossa família. Além disso, não poderia deixar de agradecer por estar ao meu lado nos momentos e horas mais difíceis de composição deste trabalho. Sem seu estímulo, sem suas leituras e críticas, esta dissertação não estaria concluída. Por tudo isso, com todo carinho e amor diariamente compartilhados, dedico este trabalho a você.

Por fim, agradeço, com emoção, aos meus pais, Betânia e Fernando, que tanto batalharam para que eu pudesse ter condições de estudar, realizar uma graduação e seguir em frente na vida acadêmica. Agradeço não apenas pelas inúmeras ajudas financeiras, mas, sobretudo, pelos cuidados, pelos bons sentimentos, pelos conselhos e pelo amor incondicional que me faz ser quem sou... esses são alguns detalhes que nunca esquecerei e que sempre farão parte da minha memória. Por tudo isso e por me inspirarem pelas grandes pessoas que vocês são, com todo amor, dedico este trabalho também a vocês.

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 isto 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.

O visível e o invisível
Maurice Merleau-Ponty

RESUMO

ASSIS, R. V. *Para uma sociologia das visões de mundo: esboço de uma teoria praxiológica da cultura*. 2015. 96 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Esta dissertação se configura pela inserção da abordagem sociológica do conhecimento e da cultura na praxiologia e pela incorporação da teoria das práticas na sociologia do conhecimento e da cultura. A inserção da discussão aqui apresentada no seio dessas subáreas da sociologia emerge da tentativa de conciliar algumas das suas contribuições fundamentais que, ao nosso juízo, podem nos levar a uma melhor compreensão do modo pelo qual os indivíduos veem, interpretam e agem na vida social. Para isso, o problema da percepção que os indivíduos têm do mundo social e o processo de aquisição das disposições que operam na constituição das práticas são percebidos como dois lados de uma mesma moeda, qual seja, do processo de produção social de um sentido para a existência em sociedade. Assim, as diferentes perspectivas sociológicas aqui discutidas e mobilizadas são vistas como importantes contribuições para este fim: são percebidas enquanto recursos necessários à edificação das bases a partir das quais o problema da significação do mundo social pode ser apresentado como produto de uma contínua luta entre grupos portadores de concepções distintas da realidade. Dessa forma, apresentamos, nesta dissertação, os fundamentos teórico-metodológicos necessários à fundamentação de uma sociologia das visões de mundo. Para isso, por um lado, apropriamo-nos das contribuições teóricas da sociologia da cultura e do conhecimento proposta por Karl Mannheim e, por outro lado, dialogamos com a praxiologia desenvolvida por Pierre Bourdieu, buscando, respectivamente, tomar a cultura como espaço privilegiado para a objetivação das visões de mundo e para a compreensão do estabelecimento de relação espontânea entre os indivíduos e as condições sociais de existência em que se situam. Mesmo nos limitando à discussão em nível teórico, nosso intuito é compreender a visão de mundo do indivíduo real, que vive em uma dada cultura e em uma dada sociedade, considerando, para tanto, o seu estilo de pensamento como mecanismo explicativo da lógica das suas tomadas de posição em situações de interação social. Assim, esta dissertação deve ser lida como um preâmbulo teórico para futuras investigações empíricas sobre os conflitos contemporâneos entre grupos e indivíduos portadores de visões de mundo distintas e distintivas entre si, que requerem, antes de tudo, a preparação de um quadro conceitual capaz de sustentar uma praxiologia da cultura cuja condição de possibilidade se apresenta no cruzamento entre teoria e empiria. É com este objetivo que este trabalho se realiza.

Palavras-chave: Visões de mundo. Pensamento. Práticas sociais. Karl Mannheim. Pierre Bourdieu.

ABSTRACT

ASSIS, R. V. *Towards a sociology of Weltanschauung. Outline of a praxeological theory of culture*. 2015. 96 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

This dissertation is configured by inserting the sociological approach of knowledge and culture in the praxiology, and the incorporation of the theory of the practice in sociology of knowledge and culture. The inclusion of this debate presented here within these sociological subfields arises from the efforts to conciliate some of its main contributions that, in our point of view, can lead us to a better understanding of the individual way of seeing, interpreting and acting in social life. For this, the issue of the individual perception about social world and the process of acquisition of dispositions which are driving the constitutions of practices are perceived as two faces of the same coin: it's the process of social production of life's meaning in society. Thus, the different sociological perspectives which we argue and embrace here are realized as important contributions to this goal: they are taken as required resources for building the basis from which the problem of meaning of social world can be brought out as a product of a continuous struggle among carried groups of distinguished conceptions of the reality. Therefore, we point up in this dissertation the theoretical and methodological mandatory foundations for a grounding of sociology of worldviews. For this, in one hand, we require the theoretical contributions from sociology of culture and knowledge purposed by Karl Mannheim and, in other hand, we also request the praxiology drawn up by Pierre Bourdieu, trying, respectively, take the culture as a space to objectification of worldviews and as a support to understand the settle of a spontaneous relationship between individuals and the social conditions of life in which they are living. Even narrowing ourselves to a theoretical debate, our intention is to understand the worldview of a real actor, who lives in a given culture and in given society, taken for granted his thinking style as an explanatory means of the logic of his taken position in social interaction situations. Thereby, this dissertation should be read as a theoretical prologue pointing to future empirical researches on contemporary conflicts between groups and individuals with distinct worldviews which are distinguished one another, in which a draft of a conceptual frame are required to support a praxiology of the culture whose condition of possibility presents itself at the crossroads between theory and empirics. This is the aim of the work carried out.

Keywords: Worldviews. Thought. Social practices. Karl Mannheim. Pierre Bourdieu.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – CULTURA E PENSAMENTO	22
1.1 Karl Mannheim reconsiderado.....	22
1.2 O paradoxo da cultura e a objetivação das visões de mundo	26
1.3 O condicionamento sociocultural do pensamento	35
1.4 Visões de mundo, ideologia e utopia.....	40
CAPÍTULO 2 – VISÃO DE MUNDO, DISPOSIÇÕES E PRÁTICAS	45
2.1 A entrada bourdieusiana.....	45
2.2 Para além do objetivismo e do subjetivismo	48
2.3 O espaço social como espaço das visões de mundo	55
2.4 As visões de mundo como expressão do <i>habitus</i>	63
CAPÍTULO 3 – ESBOÇO DE UMA TEORIA PRAXIOLÓGICA DA CULTURA..	68
3.1 Introdução	68
3.2 Semelhança e diferença	72
3.3 Indivíduo, <i>habitus</i> e visões de mundo	76
3.4 As visões de mundo e o mundo significado	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS: A VISÃO DE UM INÍCIO.....	87
REFERÊNCIAS.....	95

INTRODUÇÃO

“A pluralidade é a lei da Terra”. A afirmação imperativa da filósofa Hannah Arendt (2012, p. 35) nos indica que a vida social, notadamente na modernidade, pode assumir múltiplas formas e se caracterizar, ao mesmo tempo, por meio de propriedades sociais, políticas e culturais diversificadas, ambíguas e contraditórias. À vista disso, seja pela identificação da economia capitalista como forma generalizada de produção (MARX, 1988), seja pela crescente divisão do trabalho social (DURKHEIM, 2008) ou pela racionalização das formas de dominação na vida cotidiana (WEBER, 2004), é possível perceber, nas inúmeras perspectivas sociológicas que se dedicaram à interpretação da vida social moderna, uma tendência explicativa geral que aponta para um mundo cada vez mais multifacetado, circunscrito por um alto grau de diferenciação social. Essa diferenciação indica não apenas instabilidade nas condições materiais da existência, mas, junto a elas, sublinha também a possibilidade de pluralização dos modos a partir dos quais o mundo pode ser percebido, pensado e vivenciado pelos indivíduos e grupos sociais.

Nesse sentido, as sociedades modernas são consideradas a partir da identificação de fenômenos e processos que colocam em evidência uma complexificação da vida em sua totalidade, cuja consequência se percebe num maior número de situações em que a divergência demarca o contexto de ação em detrimento da coesão das condutas pressuposta pela representação do social como espaço privilegiado do consenso (MANNHEIM, 1986; BOURDIEU, 2008). Assim, a coexistência entre diferentes lógicas de pensamento e de práticas produz tanto eventos associativos quanto conflitivos, na medida em que implica, em nível interacional, na aproximação e no distanciamento entre agentes coletivos e individuais. Isso significa dizer, por conseguinte, que as pessoas são forçadas, cada vez mais, a refletir não apenas sobre as coisas do mundo, mas também sobre o seu próprio pensamento, na medida em que a questão de maior importância para a sua existência social não se refere à busca de uma verdade em si mesma: com efeito, o que está em jogo é “o alarmante fato de que o mundo

possa se mostrar diferentemente a observadores diferentes” (MANNHEIM, 1986, p. 34), ou seja, das consequências trazidas à tona diante de um espaço social em que o indivíduo se vê parte de vários mundos e campos ao mesmo tempo (MANNHEIM, s/d; 2012; BOURDIEU, 2002; 2008; 2010).

É sobre as interfaces da possibilidade do mundo ser concebido de maneiras distintas pelos indivíduos e das consequências dessa variabilidade de relação com o mundo que esta dissertação se constitui. O nosso objetivo geral é dar os primeiros passos para uma interpretação sociológica dos modos pelos quais os indivíduos concebem, pensam e agem na vida cotidiana no cerne da qual se encontram diferentes “mundos” representados. Nesse sentido, nossa intenção é abrir espaço, em nível de reflexão teórica, para a fundamentação de uma sociologia das visões de mundo, cuja ênfase sobre o problema da relação entre pensamento e ação pressupõe tanto uma compreensão do processo de aquisição de disposições quanto uma interpretação da cultura como instituição fundamental à determinação do indivíduo à vida societária.

Na modernidade, os indivíduos têm cada vez mais a necessidade de serem capazes de definir os caminhos a serem percorridos nos meandros incertos do mundo social, na medida em que nele, como disseram Marx e Engels (2012, p. 47), “todas as relações sólidas e enferrujadas, com seu séquito de venerandas e antigas concepções e visões, se dissolvem; todas as novas envelhecem antes mesmo que possam se solidificar”. Diante das constantes revoluções dos meios de produção, das relações de produção e, conseqüentemente, das relações sociais, “evapora-se toda estratificação, todo o estabelecido; profana-se tudo que é sagrado, e as pessoas se veem enfim obrigadas a enxergar com olhos sóbrios seu posicionamento na vida, suas relações umas com as outras” (MARX & ENGELS, 2012, p. 47). Isso aponta para a compreensão sociológica da visão que os indivíduos têm do mundo que habitam e do funcionamento do seu pensamento na orientação das suas condutas em uma estrutura social marcada pela iminente possibilidade de mudanças. Por isso, os problemas da diversificação das concepções de mundo e da constituição das disposições que operam na constituição das práticas sociais são percebidos como os dois lados de uma mesma moeda, qual seja, do processo de produção social de um sentido para a existência no mundo, estabelecido, sobretudo, por meio de uma contínua luta

entre grupos sociais distintos em prol da legitimação da sua maneira de conceber a vida social.

Neste sentido, este trabalho pode ser lido como um “parêntese” de reflexão teórica sobre um tema com fortes reverberações empíricas que somente podem ser verdadeiramente compreendidas pela aplicação de métodos de pesquisa investigativos em contextos sociais concretos¹. Neste momento, contudo, limitamos o nosso objetivo a formular um argumento teórico construtivo, originário de um exercício reflexivo de incorporação dos contributos da abordagem sociológica do conhecimento e da cultura no âmbito da teoria das práticas sociais.

Por isso, as reflexões teóricas aqui apresentadas não apenas tentam encontrar uma fusão teórica criativa entre as perspectivas discutidas, mas, também, iluminar o caminho em torno da questão que unifica todo o trabalho: como é possível que indivíduos situados em uma mesma sociedade possam pensar e agir de maneiras distintas, divergentes e até irreconciliáveis entre si em um mesmo mundo? Portanto, as principais fontes mobilizadas são tratadas como “ferramentas” para a edificação das bases de sustentação de uma proposta teórico-metodológica preparatória à aplicação *a posteriori* da teoria ao universo empírico no qual as visões de mundo se expressam e se materializam por meio das tomadas de posição, dos julgamentos classificatórios e das práticas sociais.

Enveredar por meio dos aspectos da sociologia do conhecimento e da cultura e da praxiologia apontam inevitavelmente para o pensamento de dois reconhecidos teóricos do pensamento sociológico. Por um lado, temos a estrutura sociofilosófica cunhada por Karl Mannheim, sociólogo húngaro que incentivou e refinou a sociologia do conhecimento, centrando-a sobre as questões que concernem ao condicionamento social do pensamento e às suas funções em contextos de ação. Por outro lado, nos deparamos com o estruturalismo gerativo elaborado por Pierre Bourdieu, cuja ênfase sobre a lógica das práticas permite vislumbrar a produção da relação espontânea do indivíduo com o mundo, considerando, para isso, o estabelecimento do sistema de disposições duráveis

¹ A pesquisa empírica das visões de mundo será realizada no doutorado. A nosso ver, supomos que um possível universo de investigação, no contexto da sociedade brasileira contemporânea, apresenta-se, notadamente, nas interfaces e desdobramentos dos conflitos de classe, na medida em que, dotadas de propriedades constitutivas distintas e distintivas, podem proporcionar, pelo cruzamento dos seus diferentes pontos de vista, uma objetivação das tensões intrínsecas à luta pelo estabelecimento e domínio do sentido da ordem social que se desenrola no espaço social.

que modelam e definem a percepção, a apreciação e os rumos da ação. Na comunicação entre essas duas notáveis proposições teóricas, fundamentaremos a nossa própria reflexão com a pretensão, no entanto, de não apenas apresentar a nossa leitura dos referidos autores, mas, por meio deles, identificar os elementos necessários para uma reflexão das visões de mundo pela via sociológica.

Nessa direção, é sabido que diversas teorias sociológicas no século XX se esforçaram para elaborar esquemas interpretativos que pudessem explicar o modo pelo qual se estabelece a relação tanto entre o pensamento e a ação quanto entre o indivíduo e a sociedade. As distintas formas pela qual esses problemas foram abordados, durante muito tempo, redundaram na produção de proposições teóricas unilaterais. Se, por um lado, surgiram fortes “macroteorizações”, cujas ênfases voltavam-se às coerções estruturais vistas como determinantes sobre o comportamento coletivo e individual, por outro lado, desenvolveram-se propostas fundadas em “microteorizações” que acentuavam a dimensão individual implicando na consideração da ordem social como um fenômeno contingente (ALEXANDER, 1987)². Um dos esforços aqui empreendidos é o de escapar à unilateralidade pela qual a realidade social muitas vezes foi representada e explicada. Mesmo que a problematização da percepção e do pensamento se oriente, em grande medida, pelo esforço de uma compreensão *da* compreensão do ator individual acerca da sociedade, a reflexão desenvolvida toma o pensamento individualmente expressado sempre como produto de uma contínua e incessante relação de mútuo condicionamento entre a existência propriamente individual e a determinação vivencial em uma estrutura coletiva dotada de traços históricos e culturais compartilhados.

Esse cuidado em fugir da unilateralidade se faz presente na medida em que observamos, a partir dos referenciais que dão norte à discussão, que quando

² Vale ressaltar que tanto a “microteorização” quanto a “macroteorização” não correspondem, cada uma delas, a um todo homogêneo. Alexander utiliza essas duas nomeações abarcando uma diversidade de teorias que, em comum, partilham quase que unicamente o fato de focarem uma das duas ordens privilegiadas, ora a estrutura, ora o indivíduo e a ação. Do mesmo modo, quando ele aponta a emergência de um novo movimento teórico, não quer sugerir que o objetivo de superar as visões unilaterais em sociologia resultou necessariamente em propostas teóricas homogêneas e afins. As teorias que buscaram desenvolver uma síntese geral, emergentes a partir de meados dos anos 1970, são distintas e às vezes contrárias em seus pressupostos, desenvolvimentos e resultados – mesmo que tenham surgido em contextos sociais muito parecidos e até mesmo correspondentes.

as noções de estrutura e sistema foram, em diversas abordagens sociológicas, enfatizadas, os fenômenos gerais da vida social frequentemente se sobrepunham ao indivíduo de modo a torná-lo um mero epifenômeno da sociedade (e.g. o funcionalismo de Talcott Parsons; o estruturalismo de Lévi-Strauss); ou, por outro lado, quando as noções de ação, consciência e reflexividade foram mobilizadas, apresentava-se como uma possibilidade pré-anunciada o risco de cair em um “individualismo metodológico”, na medida em que a vida em coletividade passava, com frequência, a ser representada de maneira fracionada e atomística (e.g. a teoria da escolha racional e algumas vertentes da “sociologia do indivíduo”).

A ênfase no papel do indivíduo em sociedade, por exemplo, constantemente reduziu a interpretação sociológica à explicação do comportamento individual. Para autores que assim procederam se torna quase “inevitável supor um indivíduo autônomo e independente como substrato da vida social” (DOMINGUES, 2004, p. 15). Todavia, a nosso ver, nos mais diversos casos, o foco na sociedade ou no indivíduo se dava como um *a priori*, como uma *escolha* teórico-metodológica do modo pelo qual a realidade social deveria ser concebida, o que implicava, antecipadamente, numa explicação com fragilidades e limitações a partir dos esquemas teóricos propostos. Por isso, as perspectivas sociológicas que se orientaram por um olhar radicalmente unilateral são insuficientes para desenvolver uma compreensão profunda dos fenômenos sociais, notadamente no que tange aqueles objetos situados no âmbito da cultura.

O rumo da nossa proposta, por sua vez, a partir da síntese de Mannheim com Bourdieu, não parte de uma noção radical de indivíduo autônomo. Para perceber o indivíduo por critérios sociológicos não podemos perder de vista que não há forma de concebê-los se não se tomar como pontos de referência os seus vínculos às estruturas coletivas em que se encontram inseridos, a partir das quais se relacionam as estruturas objetivas e subjetivas próprias do seu meio de vida. Para isso, o seu estado numa determinada condição social de existência em que ocupa uma posição social não pode ser tomado de modo estático ou invariável, mas requer de uma interpretação dialética cujo movimento permita apreendê-lo como produto de diversos níveis de interação, isso quer dizer, na dinâmica das suas propriedades constitutivas.

Atualmente, mostra-se um tanto empobrecedor para a teoria sociológica uma proposta mobilizada pela via apenas da leitura do debate agência x estrutura – que serve apenas à consagração do duelo entre os adeptos do “coletivismo metodológico” e do “individualismo metodológico” – na medida em que tal orientação tende a atribuir às categorias analíticas o substrato de realidade empiricamente observável, realizando uma reificação (*Verdinglichung*) das ideias, dos conceitos e do mundo social (VANDENBERGHE, 2012). A elaboração teórica em sociologia precisa ser paulatinamente desenvolvida sob uma constante crítica sobre si mesma, ou seja, por um método reflexivo, que permita colocar em evidência os processos de sistematização e construção do modelo teórico pelo qual se busca compreender os fenômenos sociais investigados (BOURDIEU, 2010, p. 17-58). Para a fundamentação de um argumento teórico, portanto, é preciso ter ciência que na realidade muito dificilmente se verá empiricamente as categorias conceituais em si mesmas, uma vez que elas resultam da abstração do sociólogo cujo objetivo de produzi-las reside na tentativa de apreender de forma sistemática as relações existentes entre os fenômenos manifestos no mundo social que a nós se apresentam de modo assistemático.

Dessa forma, buscamos apreender a realidade social considerando que não se produz adequadamente sua compreensão se os elementos considerados pertinentes a serem observados forem selecionados de modo a adequar a realidade dada ao modelo teórico proposto. É preciso, antes de tudo, observar a vida social em sua complexidade e, constatando os elementos pertinentes dessa realidade (localizável em um espaço-tempo específico, variável de acordo com a temática em questão), centrar a reflexão em prol da elaboração conceitual e teórica que permita explicá-la e compreendê-la em sua dinâmica. Não podemos nos deixar levar pela tendência em confundir, como nos disse Bourdieu (1990), “o modelo da realidade” com a “realidade do modelo”.

Trazendo isso para o nosso universo, para desenvolver uma discussão teórica acerca das visões que os indivíduos têm do mundo social, capaz de compreender como se estabelece o significado da existência em sociedade, desenvolveremos, no seio de todo o texto, uma constante reflexão sobre a própria reflexão apresentada, evitando reificar tanto os conceitos mobilizados, quanto os resultados obtidos da sistematização teórica. Por isso, no primeiro capítulo, no

qual será apresentada a sociologia das visões de mundo como continuidade de algumas das principais proposições elaboradas por Mannheim, dedicaremos uma sessão específica ao problema e as dificuldades diante de uma reflexão teórica sobre a dimensão cultural da vida social que se apresenta aos indivíduos como totalidade pré-teórica, no âmbito da qual são (re)produzidos os significados definidores da “imagem” legítima da realidade social.

Temos ciência que os modelos explicativos mais conhecidos que se detiveram ao processo de produção social do indivíduo e da realidade social foram postos em xeque por leituras que os conceberam como propostas lineares sob o argumento de que estabelecem uma direta ligação entre norma adquirida e comportamento (ARAUJO, 2009). Contudo, a teoria praxiológica desenvolvida por Bourdieu, algumas contribuições da fenomenologia e a sociologia do conhecimento de matriz mannheimiana nos parecem dotadas de elementos significativos para uma compreensão relacional do vínculo entre posição social, pensamento e ação. Isso porque, quando pensamos as propriedades do mundo social como constitutivas do indivíduo como membro de uma coletividade, não nos referimos unicamente às normas sociais, mas a um conjunto de experiências provenientes da cultura em sua totalidade, que não se reduzem às circunstâncias do presente, mas, vinculados a elas, revela a permanência do passado – que é passível tanto de reprodução quanto de modificação pelas tomadas de posição diante das situações que se apresentam no fluxo da vida cotidiana.

Por isso, muitas vezes quando falarmos em estrutura, notar-se-á uma forte aproximação à noção de cultura, entendida como legado histórico-social das gerações passadas, passível de atualização no presente pela ação e pelas práticas sociais realizadas pelos indivíduos – ou grupos e movimentos coletivos – nas circunstâncias que a eles se apresentam. Dessa forma, a cultura, âmbito privilegiado para a análise das visões de mundo expressadas pelos atores sociais, apresenta-se como espaço em que diferentes ordens valorativas e representacionais travam uma luta pela primazia do significado definidor da vida social: um espaço em que diferentes princípios de orientação das condutas disputam a legitimidade das próprias condutas no interior de uma mesma estrutura, configurando o que Max Weber (1974a) habilmente qualificou como “politeísmo de valores”. Desse modo, à cultura é delegado um papel determinante

sobre a vida social e, conseqüentemente, sobre os sentidos das ações sociais individual e coletivamente operadas³.

Para as ações dos indivíduos possuírem sentido, para si mesmos e para os que presenciam a efetivação da ação, pressupomos, então, a existência de um mínimo quadro de referência socioculturalmente produzido capaz de orientar e classificar as suas atitudes e suas condutas no mundo. Nesse sentido, para agir no mundo é necessário ter conhecimentos práticos sobre o mundo em que se age, mas um conhecimento de tipo especial, praticável, embutido dos valores culturais relacionados a uma dada posição social (*Standortsverbundenheit*, como diria Mannheim). Assim, não nos referimos ao conhecimento necessariamente de tipo escolar ou mesmo à ação racional com relação a fins planejados, mas à vivência e ao conhecimento prático dos atores que podem ser percebidos a partir das suas perspectivas em torno da vida social e das práticas desencadeadas a partir dessas perspectivas.

Não se trata aqui, portanto, de uma discussão voltada especificamente ao pensamento sociológico e à sua história particular. Nosso intuito é compreender o pensamento e a prática social do indivíduo real, que vive em uma dada cultura e em uma dada sociedade, considerando, para tanto, o seu estilo de pensamento como mecanismo explicativo da lógica das suas tomadas de posição em situações de interação social. Interpretar por uma via sociológica a indexação do pensamento dos indivíduos aos meios de vida, seja em quaisquer posições que ocupem no espaço social, pressupõe uma reflexão sobre o “todo” cultural que delinea as condições de possibilidade da emergência de diferentes visões de mundo, que consideradas como objetos culturais, podem ser compreendidas como “um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, ideias e orientações cognitivas, inteiramente unificado por uma *perspectiva*

³ A partir dessa consideração, buscamos mudar o foco da teoria sociológica em relação à supremacia ora no indivíduo, ora na sociedade. Como demonstraremos ao longo da dissertação, elementos pertinentes serão extraídos de diferentes teorias sociológicas, especialmente da sociologia do conhecimento de Mannheim, do estruturalismo gerativo de Bourdieu e de algumas contribuições da fenomenologia, constituindo, nas suas aproximações, um modo mais produtivo de trabalhar questões de natureza sociológica que julgamos pertinentes à interpretação do problema das visões de mundo.

determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado” (LÖWY, 2003, p. 13)⁴ (Grifos do autor).

O conceito de visões de mundo visa à dar conta sociologicamente das questões concernentes ao conteúdo e à forma do pensamento do ator sem perder de vista a sua indexação às condições sociais nas quais se originam, conservando, por um lado, o caráter crítico do conceito de ideologia em Marx e, ao mesmo tempo, servindo à ruptura com a redução realizada pelo marxismo ao tratar apenas uma ou outra forma de expressão do pensamento como ideológica. Com esse conceito, intentamos contemplar tanto os estilos de pensamento que tendem a legitimar a conservação da ordem estabelecida (pensamento ideológico) quanto os estilos de pensamento que tencionam e propõem rumos ainda não estabelecidos à estrutura (mentalidade utópica).

A objetivação das visões de mundo permitirá explicar a relação entre percepção e prática social em sua dinâmica e imprevisibilidade, uma vez que as condições de possibilidade dessa objetivação só se tornam possíveis se se considerar o indivíduo no cerne da cultura e de um espaço social de posições estruturadas que são estruturantes (BOURDIEU, 2008), nas quais o seu “ponto de vista” é estruturado, mas aberto a novos sentidos na medida em que vulnerável às consequências das mudanças sociais (MANNHEIM, 1986). Nessa lógica, o indivíduo é tomado não apenas como uma “unidade” empiricamente constituída (matéria-orgânica-viva), mas um elemento passível de apreensão sociológica, se concebido como a conjunção das ordens material e simbólica, coletivamente produzidas, em um corpo individualizado, dotado da capacidade de conhecer, pensar e agir *no* e *sobre* o mundo social a partir da percepção que possui da sua condição social e da relação entre sua posição e a mundo social geral.

Nessa interação com a sociedade, consideramos que o indivíduo interioriza os elementos desse mundo, apreciando-os via sua capacidade cognitiva, por um

⁴ O conceito de visões sociais de mundo, que será aqui abordado mais detalhadamente no primeiro capítulo, parece-nos a melhor maneira de não cair no uso pejorativo da noção de ideologia tão somente como falsa consciência, permitindo, com isso, transitar tanto na tradição idealista quanto materialista, abordando o caráter do pensamento tanto conservador quanto revolucionário. Esse conceito do “todo” cultural, por sua vez, (*Weltanschauung*) tem sua formulação inicial no movimento antirracionalista alemão (Dilthey), mas sua entrada sociológica se dá por meio da reflexão de Mannheim acerca do paradoxo da cultura, tema que precisa ser percorrido para uma compreensão do que posteriormente passou a ser qualificado como sociologia do conhecimento.

lado, e, por outro, age nesse mesmo mundo a partir daquilo que apreendeu na sua trajetória social. A interiorização das normas, a aquisição dos valores e dos conhecimentos, dessa forma, é considerada em paralelo à paulatina produção social de si mesmo enquanto indivíduo situado em uma posição determinada em um mundo com o qual estabelece, em grande medida, uma relação espontânea, uma vez que percebe a vida social como naturalmente constituída, isso quer dizer, como algo dado.

Assim, a dissertação está em três capítulos. Nos dois primeiros, apresentamos os pontos de partida da nossa empreitada a partir de Karl Mannheim e de Pierre Bourdieu. Tendo em vista a insuficiência de um debate contemporâneo sobre os modos pelos quais se constituem as visões de mundo, ou seja, os diferentes modos de apreciação, compreensão e produção dos sentidos que definem os estilos de pensamento e as funções do pensamento em contextos de ação, faz-se pertinente, na primeira parte da dissertação, a realização de uma reflexão sobre a cultura e o pensamento, notadamente por que nesse debate podem ser identificados os elementos básicos para a compreensão do condicionamento social do pensamento. Não obstante esse debate, nossos passos tendem a adentrar na discussão acerca das condições de possibilidade da emergência de novos significados sobre o mundo colocando em evidência a relativa autonomia do ator em relação ao seu meio e a ação como atividade necessária ao desvendamento das estruturas sensíveis que participam do processo de definição do significado do mundo social. Na busca pelo entendimento do ator no mundo, dessa forma, levaremos em conta não apenas a sua capacidade de agência, mas também os *modos* de ser agência: os seus esquemas de classificação, percepção e ação, por um lado, e, por outro, sua dimensão reflexiva em relação a si e ao mundo – que possibilitam a relativa autonomia e os meios pelos quais produzem e adquirem conhecimentos e interesses que se conjugam em uma visão de mundo.

Assim, no primeiro capítulo, apresentamos a sociologia das visões de mundo a partir da abordagem sociológica da cultura e do conhecimento elaborada por Mannheim, evidenciando o conceito de visões de mundo por meio da problematização do pensamento como objeto sociológico, concebido na condição de ser interpretado como produto de condicionamentos sociais e culturais. Para

isso, discorreremos sobre a cultura como totalidade pré-teórica e sobre os problemas para a objetivação das visões de mundo, apresentando, como pano de fundo, o vínculo da nossa proposta às considerações da sociologia do conhecimento e da cultura de matriz mannheimiana. No segundo capítulo, por sua vez, deteremo-nos sobre os aspectos derivativos do pensamento de Pierre Bourdieu, notadamente no que tange ao processo de produção social do indivíduo, visualizado por meio do conceito de *habitus*. A teoria das práticas em Bourdieu, a nosso ver, permite-nos considerar tanto a dimensão “automatizada” das práticas efetivadas no mundo com o qual o indivíduo mantém uma relação de familiaridade (cumplicidade ontológica) quanto a relativa autonomia do indivíduo em relação ao meio social em que se situa. Com a discussão geral desses dois capítulos, nosso objetivo é identificar os elementos requeridos para uma compreensão da coexistência entre distintas visões de mundo em um mesmo espaço social, no qual se processa a luta pelo significado da existência coletiva por meio do confronto entre tendências ideológicas e utópicas de orientação das condutas.

No terceiro capítulo, por fim, discutiremos a luta pela significação do mundo social como foco principal da sociologia das visões de mundo. O objetivo é apresentar o esboço de uma teoria praxiológica da cultura que se propõe a pensar os conflitos sociais por meio da disputa pelo estabelecimento do sentido da ordem social, cujo objetivo daqueles que adentram nesse jogo se apresenta, sobretudo, pela busca de legitimidade para o seu próprio modo de conceber a vida em sociedade. Para isso, não apenas sintetizaremos os pontos anteriormente discutidos, mas avançaremos em relação a eles por meio de uma tomada crítica em relação à concepção de espaço social no qual se valem os argumentos bourdieusianos e mannheimianos. Demonstraremos que a sociedade não se reduz apenas a espaços especializados em que relações de poder agem na constituição dos indivíduos, mas que a sua compreensão precisa ser mais ampla para que possamos refletir sobre as relações entre meios de vida, posições sociais, perspectivas e práticas que se realizam na concretude do mundo.

CAPÍTULO 1 – CULTURA E PENSAMENTO

1.1 Karl Mannheim reconsiderado

Neste capítulo realizaremos uma interpretação a partir do pensamento de Karl Mannheim⁵ com o objetivo de identificar os contributos fundamentais para o estabelecimento das bases do edifício teórico-metodológico necessário à constituição de uma abordagem sociológica das visões de mundo. Se nossa intenção é desenvolver uma discussão teórica cujo intuito maior seja compreender a relação entre os estilos de pensamento e as práticas sociais, com vistas à análise empírica futura das implicações da coexistência entre diferentes maneiras de conceber o mundo social, uma leitura crítica do sociólogo húngaro se faz imprescindível na medida em que é nele que surgem, no terreno da sociologia, as mais bem acabadas reflexões sobre a interpretação da cultura como totalidade pré-teórica⁶ e sobre as funções do pensamento no contexto de ação. Neste momento, portanto, nossa intenção é apresentar a sociologia das visões de mundo tanto como continuidade quanto como derivação de algumas das principais proposições mannheimianas, com especial ênfase sobre os

⁵ Nascido na Hungria em 27 de março de 1893, Karl Mannheim estudou sociologia e filosofia em Budapeste, onde integrou o grupo de estudos coordenado por Georg Luckács, de quem foi assistente. Estudou também em Berlim e em Paris. Em Berlim, Mannheim presenciou preleções de Georg Simmel, que o influenciaram profundamente, em especial no que tange aos problemas relativos às formas de socialização e sobre a individualidade na modernidade. Passando por Viena e Freiburg, em 1920 estabeleceu-se em Heidelberg, cidade em que deu início à sua carreira docente, como *Privatdozent*, estudando com Alfred Weber, irmão de Max Weber. Em 1930, assumiu a cátedra de sociologia na Universidade de Frankfurt, tendo Norbert Elias como seu assistente. Todavia, com a ascensão do nazismo na Alemanha e o estabelecimento de leis que impediam o exercício de cargos públicos por judeus, Mannheim emigrou para a Inglaterra, tornando-se professor da *London School of Economics and Political Science*. Faleceu em 9 de janeiro de 1947, em Londres.

⁶ Ao longo do trabalho o uso dos termos “pré-teórico” e “a-teórico” aparecem, tal como em Mannheim, em sentidos muito próximos. A ênfase da noção de “pré-teórico” está dada na qualidade da cultura como espaço assistemático de produção dos significados do mundo, enquanto que a noção de “a-teórico” aponta para um estado “rebelde” das manifestações empíricas da cultura que, por definição, estão localizadas fora do espaço da teoria mesmo quando passíveis à interpretação teórica.

problemas provenientes da sua abordagem sociológica do conhecimento e da cultura⁷.

Para extrair do pensamento de um autor os pressupostos para o desenvolvimento de uma abordagem que não se reduza à reprodução *ipsis litteris* do seu esquema teórico, isso quer dizer, sem que o tomemos como um dogma, é preciso estabelecer uma relação crítica e de constante vigilância sobre a leitura da sua obra. Com frequência, quando Mannheim é trazido aos debates contemporâneos da sociologia, suas reflexões são discutidas, sobretudo, em vista do desenvolvimento de uma análise diacrônica do que convencionalmente passou a ser denominado de sociologia do conhecimento⁸. Todavia, para apreender as contribuições de um autor da envergadura de um clássico como o referido sociólogo húngaro, sem tomá-lo de modo ortodoxo ou mesmo religioso, é preciso considerar as dificuldades e os equívocos em situá-lo em uma única especialidade da sociologia. A sua produção sociológica pode ser percebida como uma tentativa sintética de algumas perspectivas que lhe antecederam, notadamente no que tange ao historicismo e ao movimento antirracionalista na filosofia e as perspectivas interpretativa e marxista nas ciências sociais.

⁷ Consideramos pertinente classificar o trabalho de Mannheim em dois momentos que, intrinsecamente relacionados, sugerem diferentes ênfases ao tratamento sociológico da realidade social. Identificamos, da mesma forma que Cepêda e Deffacci (2007), que a primeira geração da produção intelectual de Mannheim se concentra nos escritos dedicados às questões de cunho mais filosófico, teórico-sociológico e epistemológico, necessárias à fundamentação da sociologia do conhecimento e da cultura. Neste período se inscrevem os ensaios que foram escritos entre os anos de 1923 e 1929: Ensaio sobre a interpretação da *Weltanschauung* (1923); Historicismo (1924); O problema da sociologia do conhecimento (1925); Pensamento conservador (1927); O problema das gerações (1927); A competição como fenômeno cultural (1929). O segundo momento, por sua vez, refere-se aos trabalhos dedicados ao tema da planificação democrática, os quais foram disponibilizados ao público entre 1935-1962: O homem e a sociedade (1935); Diagnóstico de nosso tempo (1941/42); Liberdade, poder e planificação democrática (1951/póstumo); Introdução à sociologia sistemática (1962/póstumo). O livro *Ideologia e Utopia*, publicado em 1929, é considerado o ponto de síntese entre os dois momentos e demarca a passagem de um ao outro. Nosso estudo se concentra sobre a primeira fase supracitada, cujos textos foram reunidos por Paul Kecskemeti e publicados em inglês sob o título *Essays on the sociology of knowledge* (Routledge, 1952) e conta com uma tradução em língua portuguesa de que dispomos, publicada pela RES-Editora (s/d).

⁸ É notória a confusão em definir a sociologia do conhecimento. Por isso, consideramos válida a posição quase diplomática adotada por Boudon (1995). Ao tratar do sentido do termo “conhecimento” na sociologia do conhecimento, ele percebe a dificuldade em defini-lo com precisão, na medida em que identifica uma forte consonância entre este termo e outros como “ideia” e “pensamento”, o que deixa um tanto aberto a definição dessa subárea da sociologia. De maneira pouco precisa, mas com um fim coerente, Boudon nos informa que “de um modo geral, a sociologia do conhecimento opta pela acepção ampla da noção de conhecimento”, pois, “fala do ‘conhecimento’ um pouco no mesmo sentido em que a ‘história das ideias’ fala das ‘ideias’ – sem se preocupar com sua validade intrínseca, e privilegiando seu impacto social como critério de seleção” (BOUDON, 1995, p. 520).

Nesse sentido, propomos aqui uma leitura de Mannheim para além da já consagrada reputação que lhe conferem enquanto grande incentivador da sociologia do conhecimento – título este reconhecido por baluartes do pensamento sociológico como Georg Lukács, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Harold Garfinkel, Peter Berger e Thomas Luckmann –, isso porque ao observar com atenção as suas preocupações mais recorrentes, sobretudo, as que se referem à cultura, é possível identificar elementos caros não apenas a essa subárea da sociologia, mas, para além dela, verifica-se um notório esforço em torno de uma teoria sociológica mais ampla⁹. Essa percepção se torna mais clara notadamente no que diz respeito ao debate sobre os problemas relativos aos fenômenos do pensamento e das práticas divergentes que se defrontam em busca do estabelecimento do significado do mundo social, o que nos leva ao terreno da sociologia da cultura, que, neste caso, não deixa de se apresentar, também, como uma sociologia política caracterizada por meio de uma reflexão sobre a ação.

Isso implica, portanto, perceber o seu pensamento no entrecruzamento das reflexões teóricas no cerne da dupla constelação entre questões filosóficas (sob as influências de Kant e Hegel, mas também de Nietzsche e Dilthey) e sociológicas (fundamentadas em diálogo com Marx, Durkheim, Weber e Simmel) que o permitiram traçar uma rota de acesso à ruptura com as tendências racionalistas e intelectualistas do seu tempo, ruptura essa cuja criatividade e potência ainda a torna pertinente à compreensão de aspectos culturais, políticos e sociais do mundo contemporâneo¹⁰. Nesse sentido, ao acompanhar o

⁹ Por isso, é fácil notar que a delimitação da 'sociologia do conhecimento' no pensamento do referido autor ainda é questão de controvérsia. É comum, por exemplo, atribuir a este ramo da sociologia o título de sociologia do espírito ou do pensamento (*Geist*). Contudo, a sociologia do conhecimento de matriz manheimiana, a nosso juízo, tem como principal objetivo a fundamentação de um método capaz de compreender e explicar o pensamento dos indivíduos em sociedade como parte da própria estrutura social que integram. Por seu turno, a sociologia do espírito emerge como um desdobramento do método da sociologia do conhecimento e se apresenta como reconsideração sociológica da fenomenologia do espírito de Hegel, redirecionando-a em torno da identificação das funções e das relações de causalidade entre o pensamento, a ação coletiva e os fenômenos associativos e conflitivos a partir da objetivação de um plano histórico-social, cultural e político.

¹⁰ Identificar todos os diálogos que Karl Mannheim estabelece com os referenciais sociológicos e filosóficos a partir dos quais se estrutura o seu pensamento desviaria o nosso objetivo principal para questões que certamente redundariam na construção de outro trabalho. Por isso, não colocaremos em evidência de maneira explícita, neste momento, os pontos de conexão entre as ideias de Mannheim e os argumentos sociológicos e filosóficos que lhe precederam. Todavia,

desenvolvimento das suas ideias diante de um complexo quadro de referência, diferentes fenômenos e problemas que apenas recentemente figuraram no rol das teorias social e sociológica podem ser visualizados em sua forma germinal: o que nos leva a supor que seu pensamento tem sido esquecido ou posto em suspenso por distintas perspectivas sociológicas, sobretudo, aquelas que se debruçaram sobre a temática das práticas sociais.

Ao reconsiderar o pensamento mannheimiano no sentido acima descrito, ou seja, de modo amplo e não reducionista, abre-se o caminho para a apresentação do problema das visões de mundo, levando-nos ao encontro de dois pontos essenciais a serem aprofundados nas páginas que seguem: por um lado, deteremo-nos sobre a tese do condicionamento social do pensamento, que é central para a ontologia social que rege a elaboração da sociologia do conhecimento; por conseguinte, tomando por base essa tese, estabeleceremos a relação entre o pensamento existencialmente situado e as atitudes adotadas pelos indivíduos em relação ao mundo social tal qual eles passam a concebê-lo a partir de uma determinada posição. Nesse curso, as visões de mundo se apresentam *vis-à-vis* o pensamento como objeto sociológico, caracterizando-se ora por meio um caráter utópico, ora como ideologia: duas “faces” do pensamento que estruturam o significado das atitudes de um determinado sujeito em relação ao mundo social, que, como haveremos de ver, contribui para a explicação do sistema de disposições gerador do sentido das práticas – que será tema do capítulo subsequente.

Para uma reflexão profunda da contribuição de Mannheim para a fundamentação de uma abordagem sociológica das visões de mundo, num primeiro momento, é imprescindível apontar as dificuldades intrínsecas à apreensão da concepção que os indivíduos têm da vida social, colocando em evidência a própria natureza paradoxal do universo cultural, no cerne do qual são produzidos e reproduzidos os sentidos atuantes na constituição dos contornos da “imagem” da realidade. Isso significa dizer que transitaremos de questões teórico-metodológicas da abordagem sociológica da cultura à sociologia do conhecimento, tomando, como pano de fundo, os próprios critérios validados por

tendo em vista melhor destacar determinados pontos do pensamento do autor, quando pertinente não hesitaremos em destacar as relações constitutivas dos seus argumentos.

Mannheim que nos servem à identificação dos rumos a serem percorridos para a resolução dos problemas que nos interessam. Ao discorrer sobre esses princípios, poderemos, paulatinamente, identificar chaves conceituais que adentram outras áreas do conhecimento, o que, por si só, nos conduz ao encontro das condições de possibilidade da compreensão da relação entre o pensamento e a ação como entrada para a objetivação das visões de mundo tal como passaremos a percebê-las.

Nesse sentido, não é nosso intuito apenas descrever as reflexões mannheimianas, mas, ao apresentá-las, pretendemos esclarecer as nossas próprias elucubrações por meio da interpretação dos argumentos propostos pelo autor. Por isso, a partir do diálogo com Mannheim, não apenas os nossos pontos de partida passam a ser identificados, mas também os limites epistemológicos da nossa proposta são estabelecidos, contribuindo para a definição dos princípios organizativos requeridos ao tratamento empírico das visões de mundo a ser realizado *a posteriori*. Cabe agora, portanto, adentrar no universo da cultura e percebê-la como espaço privilegiado para nossa investigação.

1.2 O paradoxo da cultura e a objetivação das visões de mundo

Considerando que a cultura está dada a todos de um modo pré-teórico, como revelá-la e explicá-la teoricamente? Em outras palavras, como realizar uma objetivação capaz de percebê-la em sua condição assistemática e “traduzi-la” para a linguagem da teoria? De que maneira alcançar os significados que participam da definição dos modos a partir dos quais os indivíduos passam a perceber, a pensar e a conceber o mundo social? O método mais adequado para uma sociologia das visões de mundo deve considerar a possibilidade de compreensão do significado global de uma época ou deve se orientar para as suas manifestações particulares, isso quer dizer, para as perspectivas dos atores em relação ao mundo que habitam? Essas são questões teórico-metodológicas circunscritas à nossa proposta que precisam de uma especial atenção no curso dessa exposição.

Para tanto, uma reflexão a partir do ensaio sobre a interpretação da *Weltanschauung* (1923)¹¹ realizada por Mannheim é essencial, na medida em que nele há pontos fundamentais para que pensemos os limites e extensões da apreensão sociológica dos objetos situados no âmbito da cultura. Nesse sentido, não encontraremos especificamente no pensamento mannheimiano um conceito substantivo de *Weltanschauung*, notadamente pelo fato de que seus esforços se direcionam antes para o entendimento dos processos de objetivação da cultura do que propriamente para uma teoria sociológica das visões de mundo. Seu intuito, sobretudo, era o de contribuir para o estabelecimento das ciências da cultura, colocando em evidência, para isso, a distinta natureza dessas disciplinas diante das ciências experimentais.

Seguindo seu raciocínio, temos, de modo geral, que a especialização dos campos do saber humano resultou na organização de determinados esquemas de pensamento que antes se apresentavam de modo assistemático, o que impedia o tratamento coerente de problemas teóricos e empíricos. Contudo, apesar de oferecer um ganho no que tange à organização do conhecimento, a delimitação dos métodos implicou também na consolidação de procedimentos empiricistas como os mais adequados para a análise científica. Tais procedimentos, por seu turno, marcados pela tendência em tomar o rigor como rigidez, quando diante de objetos passíveis à análise sociológica, impossibilitam reflexões teóricas mais substantivas acerca do mundo social, em especial por não possuírem meios de interpretação dos significados historicamente produzidos.

Assim, na via contrária da tendência à especialização, podemos visualizar propostas sintéticas que foram importantes para perceber a cultura em sua totalidade de sentidos. Tal foi o intuito, por exemplo, de Hegel (2002) que, ao tentar desvendar a completa hierarquia dos conceitos que paulatinamente surgiram na história da humanidade, desenvolveu um poderoso sistema filosófico de pensamento que em nossos dias ainda ecoa com certo vigor, tanto na teoria política quanto na sociologia e na filosofia, mesmo depois de submetido a

¹¹ O referido ensaio de Mannheim foi originalmente publicado em 1923, em alemão. Nosso estudo se baseou na tradução portuguesa publicada pela RES-Editora (s/d). Como a tradução portuguesa não informa a data de publicação, consideramos pertinente, para facilitar a identificação das citações, manter a menção à data original da publicação. Desse modo, nas citações diretas, indicamos o ano de 1923 seguido da número de página da edição portuguesa. A referência completa do ensaio está localizada no final do trabalho, nas referências bibliográficas.

inúmeras críticas e releituras. É sabido o que houve com o pensamento hegeliano e muito do que a ele foi confrontado adveio das tentativas de superá-lo por meio da negação quase completa da sua contribuição às ciências humanas, cujo efeito desencadeou na emergência de abordagens analíticas justificadas pela crítica que reduz o sistema filosófico a uma visão teleológica da história. Essas perspectivas, na tentativa de solapar o pensamento sintético hegeliano, instituíram tão somente uma filosofia do movimento da história concebido como resultado inusitado de eventos aleatórios no tempo-espaço, desconsiderando, portanto, as conexões entre os processos sociais, as estruturas e as atividades humanas sensíveis.

Esta síntese prematura deu lugar à ideia de que se o objeto último da investigação histórica é obviamente o processo histórico como um todo, nenhum conhecimento do processo global é possível sem uma investigação prévia das suas partes. Estas partes componentes deveriam, então, ser estudadas separadamente; isto conduziu a um processo de especialização ainda presente. A especialização era dupla. Por um lado, isolavam-se e estudavam-se separadamente os vários campos culturais como a ciência, a arte, a religião etc. – os domínios isolados em que se fragmentou o todo da cultura não eram considerados integralmente como se apresentam na experiência pré-teórica, mas sujeitos a várias operações de abstração, realizadas de diferentes pontos de vista teóricos. Este procedimento – que já foi empregue com sucesso nas ciências naturais – provou ser metodologicamente proveitoso também nas disciplinas culturais (MANNHEIM, 1923, p. 51).

Desse modo, segundo Mannheim, diante de um objeto como a *Weltanschauung* – uma noção um tanto indefinida – as dificuldades intrínsecas à sua objetivação se mostram, em grande medida, a partir dos problemas decorrentes da especialização dos campos de produção do conhecimento que fragmentou, a partir da abstração metódica, a experiência pré-teórica da cultura. Nossa posição vai ao encontro da postura mannheimiana no que tange à crítica sobre a objetivação da cultura que, para ele, tem como dificuldade epistemológica central o estabelecimento de uma noção de cientificidade capaz de fazer jus à natureza própria dos objetos passíveis de conhecimento sociológico. Essa posição, com aparência de obviedade nos dias atuais, representa na condição histórica da sua emergência a ruptura com a predominância do empirismo positivista, o qual, como diria Marx, tende a confundir a lógica das coisas com as coisas da lógica.

Em outras palavras, não se pode transformar os contornos do mundo revelado por meio dos métodos especializados – que, no caso da análise da cultura, tendem a separar radicalmente os domínios que a compõem (arte, ciência, religião etc.) – no espelho da realidade, na medida em que, no plano empírico, o participante ativo no mundo social não experiencia a ordem cultural por meio de rígidas separações das suas propriedades constitutivas: ao contrário, sente a imersão na cultura como parte do seu estar no mundo. É no todo da cultura que se estabelecem os significantes que produzem, em nível existencial, as sensações de ser parte de um meio de vida, no qual são constituídas a percepção, a lógica apreciativa e as ações dotadas de sentidos dos indivíduos.

Partindo da reflexão mannheimiana, o ponto de partida para uma sociologia das visões de mundo está dado na dimensão cultural da vida societária, pois é aí que se verifica o espaço privilegiado em que diferentes ordens valorativas e representacionais concorrem entre si em busca da primazia pelo sentido da existência social, conformando nos sujeitos (indivíduos e coletividades) determinadas perspectivas e concepções de mundo. No âmbito da cultura temos, sobretudo, os significados delineadores dos modos de percepção da realidade, os quais estão em constante movimento diante da produção de novos sentidos cuja função aponta para a tensão própria dos contextos em que a diferença possibilita novos rumos à ordem estabelecida.

Isso não significa dizer que estamos propondo um conceito de visões de mundo como significado global de um momento histórico – a *Weltanschauung* na perspectiva romântica –, mas, sim, que a condição de possibilidade da sua compreensão se torna possível se considerada em nível de manifestações particulares do “todo” cultural no qual os indivíduos estão situados. Assim, é possível sair da especulação transcendental, da visão de mundo como o espírito do tempo de uma dada época¹², para perceber a visão de mundo em nível disposicional, isso quer dizer, por meio das perspectivas estruturadas nos atores

¹² A compreensão da visão de mundo de uma época, a *Weltanschauung*, nos parece, hoje, um tanto problemático, na medida em que somente podemos alcançar o seu significado no limite da experiência abstrata de racionalização dos valores culturais da época para a qual se olha. Isso significa dizer que a apreensão da *Weltanschauung* de uma época nunca se dará realmente como ela se passa na realidade, pois a sua apreensão pressupõe a fuga da experiência inconsciente para a racionalidade objetivante, ou seja, para um nível em que não se manifesta a visão de mundo assim entendida.

que são expressas em relação ao mundo a partir de uma determinada posição no espaço social. Por isso, a reconstrução do sentido da existência social pressupõe a cultura como uma totalidade em que se desenrola o jogo cujo movimento se volta para o estabelecimento do sentido da vida em sociedade, que atua diretamente sobre o conjunto de experiências produtoras dos sentimentos de pertencimento espontâneo com um dado meio de vida.

Para uma abordagem sociológica das visões de mundo, portanto, é preciso considerar que a lógica reflexiva – nível teórico-metodológico – por meio da qual se apreende os objetos localizados na experiência diária desenrolada na concretude do mundo da vida sempre se apresenta como um problema.

O objeto empírico dado na plenitude concreta da experiência sensual atual não levanta nenhum problema para a lógica da física, já que todas as leis físicas podem ser expressas sem referência ao conteúdo global daquela experiência sensual, de tal forma que a física nunca precisa se preocupar com a tarefa da reconstrução de um objeto concretamente determinado com os seus próprios conceitos, desenvolvido como um resultado da abstração metódica. Para a análise estética, porém, o objeto tal como foi dado numa experiência pré-teórica concreta nunca deixa de constituir um problema. Ao estudar a evolução histórica dos estilos, podemos temporariamente ignorar o conteúdo e a forma dos trabalhos individuais dos períodos em investigação; podemos negligenciar o que é unicamente expressivo neste ou naquele trabalho e considerá-lo só como um ponto de passagem num processo de transformação, procurando, para cá e para lá dele no tempo, precisamente o que chamamos “estilo”. Mas todos os elementos únicos da forma e do conteúdo que negligenciamos quando o nosso interesse se foca “no estilo” mantêm-se, no entanto, como um problema a resolver pela histórica da arte enquanto tal. Já que o domínio da natureza se fragmentou nos campos da física, química, biologia, etc., sendo cada um estudado por uma disciplina especializada, o problema da reunião destes campos parciais para reconstruir um todo unificado não se levanta agora como um problema específico (só uma “filosofia da natureza” pode ter um tal objetivo), enquanto que as ciências culturais, os todos da experiência concreta negligenciados nos interesses da abstração sempre se mantêm como um problema. Mesmo supondo que no campo da história da arte, os exames compreensivos e logicamente autossuficientes do desenvolvimento do estilo e do tema já foram trabalhados, certo é que todas as experiências necessariamente negligenciadas em virtude de procedimentos abstratos envolvidos nestes estudos apelariam ainda a um tratamento científico: o que inclui o “todo” concreto deste ou daquele trabalho individual, o “todo” mais compreensivo da obra de um artista e o “todo” ainda mais compreensivo da cultura e da *Weltanschauung* de uma época (MANNHEIM, 1923, p. 52-53).

A ordem cultural, na qual são produzidos os sentidos definidores do mundo, mostra-se “rebelde” a uma aproximação teórica sistemática baseada no

isolamento das suas partes. Ela é um “todo” que apenas parcialmente pode ser compreendida por meio da desconstrução em partes isoladas. Conseqüentemente, percebe-se que, ao buscar compreender os objetos circunscritos na cultura (e a própria cultura), nos vemos sob um “cobertor curto” que precisa ser flexibilizado para esclarecer a aparência turva dos significados que estão inscritos nas maneiras de pensar e agir dos indivíduos e de grupos sociais: se, por um lado, o caminho escolhido para a compreensão das concepções de mundo seguir a abstração teórica como meio e como fim à interpretação das visões de mundo, logo se percebe as dificuldades e possíveis incongruências entre as conclusões teóricas e a realidade empírica, entre os dois planos que precisam se conjugar em vista do tratamento sociológico dos fenômenos produzidos no cerne da cultura; se se deter às ferramentas metodológicas de objetivação das manifestações concretas que, em seu conjunto, podem colocar em evidência aspectos de uma determinada concepção de mundo, nota-se a impossibilidade de compreender a cultura em sua totalidade de sentidos, uma vez que é preciso pressupô-la, antes de tudo, a partir das condições de possibilidade de sua reconstrução e articulação em nível teórico.

A compreensão das visões de mundo, portanto, traz consigo um inevitável paradoxo, na medida em que esse conceito emerge junto à constatação de que o espaço dos significados que definem os contornos da existência social de um dado momento, isso quer dizer, a cultura, não é um produto emergente de uma filosofia teórica racionalmente fundamentada. Conseqüentemente, na contramão da perspectiva racionalista que reduz a *Weltanschauung* de uma época ou a visão de mundo de um indivíduo à expressão filosófica dominante em um dado momento, excluindo as tensões entre diferentes sistemas de crenças processadas na sensibilidade empírica, é preciso perceber, na esteira de uma proposição antirracionalista, que “as *Weltanschauungen* não são produto do pensamento” (DILTHEY apud MANNHEIM, 1923, p. 55).

A contribuição do movimento antirracionalista, notadamente através de Dilthey, teve o mérito de perceber que o todo da cultura não é produto de uma filosofia teórica, como tendem a fazer crer as perspectivas de tipo racionalista que pensam ser capazes de representar e produzir uma visão de mundo tão somente pela apreensão dos significados de uma obra isolada, isso quer dizer, sem

considerar o seu significado mais amplo no seio da cultura em que tal obra foi produzida. Com efeito, o racionalismo reduz o significado global de uma época à expressão teórica e filosófica de um determinado indivíduo ou grupo sem inseri-lo no todo dos significados circundantes em um determinado meio social e, mais especificamente, em torno de uma posição estruturada no espaço social. O racionalismo não se dá conta, por isso, que a própria orientação cognitiva que representa emergiu no cerne de circunstâncias culturais específicas de uma época, no cerne de fenômenos e experiência processadas na instância pré-teórica: um estilo de pensamento é sempre produto dos condicionamentos sociais, culturais e políticos a que os indivíduos estão sujeitos por existirem, independentemente das suas vontades, em um contexto socio-histórico e cultural determinado – a proposição em sentido inverso não tem nenhum fundamento.

Assim, cabe à pergunta “é possível compreender teoricamente a visão de mundo?” uma tomada de posição diante do “cobertor curto” que se institui pelo problema do estabelecimento do estatuto teórico ou empírico da cultura. Essa resolução, que pode ser identificada no próprio pensamento mannheimiano, nos leva a supor, no fim das contas, que a cultura, mesmo considerada como algo pré-teórico, está aberta para a reflexão teórica, na medida em que, consideradas as especificidades e a natureza dos objetos pré-teóricos, é possível percebê-la enquanto passível à objetivação da teoria:

[...] se esta totalidade a que chamamos *Weltanschauung* for compreendida como algo teórico e ao mesmo tempo como fundamento de todas as objetivações culturais, nomeadamente a religião, a tradição, a arte, a filosófica e se, além disso, admitirmos que estas objetivações podem ser ordenadas segundo uma hierarquia de acordo com a distancia deste irracional, a vontade teórica aparecerá como uma das manifestações mais remotas desta entidade fundamental. Se a *Weltanschauung* é considerada como algo teórico, domínios inteiros da vida cultural serão inacessíveis a uma síntese histórica. Podemos, no máximo, analisar e comparar o conteúdo teórico minucioso que se infiltrou na literatura, no dogma da religião e nas máximas éticas. [...] Se, por outro lado, definimos a *Weltanschauung* como alguma coisa de a-teórico, considerando a filosofia meramente como uma das suas manifestações e não apenas a única, podemos alargar o campo de estudos culturais de forma dupla. Por um lado, a nossa investigação a favor de uma síntese estará, então, numa posição de acompanhar qualquer campo cultural. As artes plásticas, a música, os costumes e as tradições, o tempo de vida, o comportamento e os gestos expressivos, todos e também as comunicações teóricas tornar-se-ão uma linguagem decifrável, deixando na sombra a unidade subjacente da *Weltanschauung*. Em segundo lugar, ao alargarmos o campo de estudos

nas sínteses culturais, esta aproximação permitir-nos-á olhar para o nosso objeto a partir de uma perspectiva inteiramente nova. Estaremos, então, em posição de comparar, não só as expressões discursivas, mas também os elementos de forma não discursivos; e logo que procedemos como tal, sentir-nos-emos mais próximos do impulso espontâneo, não intencional, básico, de uma cultura do que se tentássemos destilar a *Weltanschauung* somente das expressões teóricas em que aparecem os impulsos originais, por assim de ser, de forma refratada (MANNHEIM, 1923, p. 56-57).

Nesse sentido, vemos-nos diante de uma questão aparentemente contraditória, que ainda nos remete ao problema entre racionalismo e irracionalismo, qual seja: como é que uma entidade pertencente a uma dimensão tida como a-teórica pode ser traduzida em teoria? Se tomarmos o debate entre racionalismo e irracionalismo de modo radical, ou seja, colocando em polos extremos a ordem empírica e o plano teórico, torna-se impossível fundamentar uma abordagem sociológica da cultura, ao passo que a condição de possibilidade de interpretação do universo cultural pressupõe necessariamente a sua apreensão em nível dos significados da experiência cotidiana. Assim, é preciso estabelecer comunicação do a-teórico com o teórico e do teórico com o empírico, considerando, portanto, que o pré-teórico não é irracional, mas, sim, assistemático, e, como tal, está passível à objetivação e interpretação por meio da análise teórico-sociológica com vistas à sua compreensão sistemática.

Todavia, a sistematização teórica não deve “contaminar” as expressões da ordem empírica em sua análise, mas apenas iluminá-las de modo a cultivar o terreno do entendimento teórico do que se processa e se produz independentemente da teoria. A objetivação da cultura como pressuposto à abordagem das visões de mundo dos indivíduos, portanto, não objetiva transmutar a cultura em teoria, mas, apenas, por meio da cultura identificar os significados requeridos à abstração teórica, apreendendo-os no plano pré-teórico em que se (re)produzem: neste nível é que se pode alcançar o substrato sensível das experiências socioculturais que participam da constituição dos modos a partir dos quais os indivíduos percebem e pensam o mundo social.

As experiências estéticas ou religiosas não são absolutamente alheias à forma; o que se passa é que as suas formas são *sui generis* e radicalmente diferentes das da teoria enquanto tal. A “reflexão” sobre estas formas e o que está envolvido por elas, sem violar o seu caráter individual, a sua “tradução” em teoria, ou de qualquer modo, a seu

“envolvimento” de formas lógicas, é objetivo da investigação teórica, um processo que aponta para estádios iniciais pré-teóricos, ao nível da experiência quotidiana. A tradução da experiência não teórica na linguagem da teoria é-nos “desconfortável” já que não podemos evitar a impressão de que as categorias teóricas são inadequadas e destroem a autenticidade da experiência direta sobre que se aplicam. [...] De outra forma, não se compreenderia como é que percorrem o domínio ético, estético e religioso (isto é, o domínio do a-teórico) elementos da teoria mesmo no seu estado original, não refletido. É certo que as experiências éticas, estéticas e religiosas têm categorias próprias; no entanto, não se pode negar que a experiência religiosa, mesmo se os seus produtos têm carácter irracional, encontra muitas vezes expressões em exercícios teóricos muito elaborados. E do mesmo modo, a arte, embora se dirija em última análise à “vista”, faz uso dos media e dos materiais, os que têm um componente teórico muito forte. A teorização, pois, *não começa com a ciência; a experiência quotidiana pré-científica é, portanto, recolhida com pedaços da teoria* (MANNHEIM, 1923, p. 58-59). (Grifos nosso)

No universo da cultura temos, assim, que os objetos e as experiências não estão do lado oposto da reflexão teórica: a condição de possibilidade da compreensão sociológica dos significados culturais se expressa por meio do entendimento da relação entre o sujeito e o objeto, entre o pensamento e a prática, entre a reflexão e a ação. Isso nos leva a perceber que a sociologia das visões de mundo não parte do pensamento dos indivíduos buscando o pensamento em si, mas busca perceber as conexões entre os meios de vida e a “forma” da visão de mundo expressada pelos indivíduos situados em determinadas posições socioculturais. Não seria errôneo, nessa direção, afirmar que há teoria no que se denomina de a-teórico e que o pensamento dos indivíduos e as suas atitudes em relação ao mundo transitam entre os planos do a-teórico e do teórico, envolvendo uma “combinação e redistribuição constante de categorias díspares de diferentes origens” (MANNHEIM, 1923, p. 59). Por isso, há um lugar próprio, uma justificação e um sentido para a teoria, mesmo quando nos referimos ao âmbito da experiência concreta da vida cotidiana que é determinada sincronicamente pela ordem cultural que lhe é intrínseca.

A cultura, portanto, é um espaço privilegiado no qual podem ser encontradas chaves para uma abordagem sociológica das visões de mundo que se quer capaz de adentrar em proposições teóricas sem perder de vista a realidade empírica. É com esse fim que se torna pertinente discorrer sobre os problemas envolvidos no processo de constituição sociocultural do pensamento,

que nos conduz diretamente à problemática central da sociologia do conhecimento.

1.3 O condicionamento sociocultural do pensamento

A sociologia do conhecimento de Mannheim é ao mesmo tempo uma teoria e um método de pesquisa histórico-sociológico. Por um lado, enquanto teoria, aponta para o estatuto epistemológico do significado das relações processadas em torno do problema da validade. Por outro lado, apresenta-se como um método de investigação empírica baseado em uma análise estrutural das relações sociais que influenciam na constituição social do pensamento. Em síntese, o que unifica estes dois braços de uma mesma proposta é a tese de que o pensamento é existencialmente determinado¹³, a qual pode ser sintetizada da seguinte maneira.

A determinação existencial do pensamento pode ser encarada como um fato demonstrado naqueles domínios de pensamento em que podemos demonstrar: *a)* que o processo de conhecer de fato não se desenvolve historicamente de acordo com leis imanentes; que não procede da “natureza das coisas” ou das “possibilidades puramente lógicas”, e que não é dirigido por uma “dialética interna”. Pelo contrário, a emergência e a cristalização do pensamento efetivo são influenciadas em muitos pontos decisivos por fatores extrateóricos dos mais diversos tipos. Tais fatores podem ser chamados fatores existenciais, em contraposição aos fatores puramente teóricos. Tal determinação existencial do pensamento também terá de ser encarada como um fato: *b)* se a influência desses fatores existenciais sobre o conteúdo concreto do conhecimento for de importância não apenas periférica, se eles forem relevantes não só para a gênese de ideias, mas penetrarem em suas formas e conteúdo e se, além disso, determinarem decisivamente o alcance e a intensidade de nossa experiência e de nossa observação, isto é, aquilo a que nos referimos anteriormente como a “perspectiva” do sujeito (MANNHEIM, 1986, p. 289).

¹³ A noção de determinação utilizada por Mannheim não representa uma relação sequencial e mecânica de causa e efeito. A ideia da “determinação existencial do conhecimento” deixa em aberto a própria proporção do que é determinado e implica dizer que a constatação da determinação somente pode ser verdadeiramente apresentada por meio da análise de um fenômeno manifestado empiricamente. Assim, no nosso trabalho, muitas vezes ao invés de utilizarmos o termo “determinação” optamos por “condicionamento”, que sugere um tom mais ameno para a relação de vinculação do pensamento às condições sociais em que são produzidos os indivíduos enquanto agentes sociais.

Uma das teses prescritas na Fenomenologia do Espírito de Hegel (2002) aponta para o fato de que a apreensão do significado de um conceito não se realiza se se empreende uma análise frontal do seu sentido objetivo. Por análise frontal nos referimos à tentativa de apreender a totalidade do significado de um pensamento por meio apenas do entendimento da sua aplicação, sem levar em conta os condicionamentos culturais e sociais que possibilitaram a emergência do sentido da ideia conceituada. Apenas pela compreensão do contexto social e histórico, no qual determinada ideia se produz, é que se pode compreender como se estabelece e funciona o pensamento dos indivíduos em sociedade.

Na sociologia das visões de mundo, desse modo, o pensamento é sempre visualizado no cerne do contexto de uma situação sociopolítica e cultural historicamente estabelecida. Intencionalmente, portanto, não consideramos o indivíduo como um ser dotado de um pensamento que lhe é individual e singular, mas, concebemo-lo no seio das relações constitutivas do seu pertencimento a um dado meio de vida, como parte de grupos sociais, situado em uma posição social estruturada a partir da qual são definidos os contornos da sua percepção, do seu pensamento e da sua conduta no mundo. Isso não significa dizer, em hipótese alguma, que o indivíduo não pensa, mas que ele pensa como o seu grupo pensa, na medida em que considerado no contexto concreto de uma situação social no cerne da qual “muito gradativamente emerge o pensamento individualmente diferenciado” (MANNHEIM, 1986, p. 31). Como bem percebe Mannheim:

Da mesma forma, como seria errôneo tentar derivar uma linguagem apenas da observação de um só indivíduo, que fala uma linguagem que não é somente a dele, mas, antes, é a de seus contemporâneos e predecessores que para ele prepararam o caminho, é também incorreto explicar-se a totalidade de uma perspectiva com a referência exclusiva à sua gênese na mente do indivíduo. Somente num sentido muito limitado o indivíduo cria por si mesmo um modo de falar e de pensar que lhe atribuímos. Ele fala a linguagem de seu grupo; pensa do modo que seu grupo pensa. Encontra à sua disposição somente certas palavras e seus significados. Estas não apenas determinam em um sentido amplo os caminhos de abordagem ao mundo que o envolve, mas igualmente mostram, e ao mesmo tempo, de que ângulo e em que contexto de atividades os objetos foram anteriormente perceptíveis e acessíveis ao grupo e ao indivíduo (MANNHEIM, 1986, p. 30-31).

Essas condições previamente estruturas do pensamento nos leva ao encontro da consagrada proposição marxiana segundo a qual “os homens fazem

sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 1969, p. 17). Essa passagem do 18 Brumário subjaz em si a base da concepção do materialismo histórico segundo o qual a determinação à vida social é predeterminada pelas condições sociais de produção que antecedem e que constituem os agentes sociais. Com Mannheim, todavia, podemos visualizar não apenas a determinação em nível material da existência humana, mas, abre-se espaço para identificar tanto uma dimensão situacional no presente quanto a permanência de traços do passado, em níveis objetivos e subjetivos: uma dupla predeterminação relativamente aberta à possibilidade de mudança por intermédio das ações sociais dos indivíduos e dos grupos sociais.

O ator social, nessa acepção, é “predeterminado em um duplo sentido pelo fato de crescer em sociedade: encontra, por um lado, uma situação definida e, por outro, descobre em tal situação padrões de pensamento e de conduta previamente formados” (MANNHEIM, 1986, p. 31). Todavia, mesmo em um cenário social herdado, com padrões de pensamento e ação pré-definidos, os atores possuem relativa capacidade de reelaborar e modificar o seu meio de vida, cuja intenção de uma atualização, que não é necessariamente calculista ou racional, aponta para a tensão subjacente às tentativas de agir sobre as estruturas que se impõem nas situações do presente.

Nesse sentido, quando o pensamento passa a ser concebido como objeto passível de interpretação sociológica, não passamos a vê-lo em nível meramente de uma reflexão individualmente processada, o que nos levaria a confundir o sentido que se quer atribuir à sua conceituação, com noções hoje bastante difundidas – economia psíquica, cálculo racional, reflexividade etc. – que poderiam fragilizar e impedir a precisão requerida à sua compreensão. Percebemos o pensamento, a partir das reflexões mannheimianas, notadamente em atores dispostos a participar do mundo em que vivem de acordo com as suas concepções acerca deste mesmo mundo: o pensamento está dado na relação com as atividades empreendidas por indivíduos que agem na vida social com vistas tanto à associação quanto ao conflito, seja com o intuito de conservar ou modificar a ordem social vigente. Em outras palavras, as visões de mundo podem

ser percebidas, sobretudo, em “homens em certos grupos que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua posição comum” (MANNHEIM, 1986, p. 31).

Assim concebido, o pensamento nada tem haver com a sua forma nos tratados de lógica ou na história da filosofia, áreas que, em grande medida, restringem-se às reflexões circunscritas às suas próprias condições de possibilidade. Uma abordagem sociológica das visões de mundo fundamentada como continuidade da sociologia do conhecimento tem em seu horizonte o pensamento tal como ele opera e se insere na vida social concreta, pois é nela que se pode abordar o “problema de como os homens realmente pensam” (MANNHEIM, 1986, p. 29)¹⁴. Desse modo, o pensamento considerado enquanto produto de condicionamentos socioculturais passa a ser uma chave para o tratamento das visões de mundo em nível sociológico, na medida em que conceituado na própria indexação do indivíduo às estruturas coletivas, visualizando nas suas ações a “intenção do espírito, no sentido de que os conceitos e o aparato total do pensamento estão dominados e refletem esta orientação ativista” (MANNHEIM, 1986, p. 315-316).

Por conseguinte, os modos de pensamento existentes estão inscritos nos contextos de ação coletiva, a partir dos quais se expressam de modo a possibilitar a interpretação e o conhecimento das estruturas que atuam na definição do significado do mundo. Nessa consideração está embutida a questão dos modos de ser agência, da tendência de certos grupos tenderem ao consenso ou ao conflito, à associação ou à disputa. Em outras palavras, a constatação do pensamento socialmente condicionado expressado e percebido nas práticas e

¹⁴ É preciso lembrar que o problema da emergência de distintas visões de mundo foi tratado, durante muito tempo, como um problema somente dos intelectuais, quando, na verdade, a coexistência entre diferentes estilos de pensamento não se restringe às ciências e às artes. A emergência de diferentes estilos de pensamento atingiu os mais variados estratos da sociedade e mexeu com a crença no sentido do mundo em sua totalidade, na medida em que é um problema que decorre das mudanças ocorridas no percurso de passagem de um mundo pouco dinâmico, caracterizado por uma visão de mundo religiosa monopolizada pela Igreja, para um mundo em que diferentes processos (industrialização, urbanização, secularização, etc.) abriram caminho para a produção de diferentes meios de vida. Para uma análise do desenvolvimento da pluralidade de concepções de mundo e da derrocada da visão religiosa mantida pela Igreja, ver, sobretudo, “Os condicionantes contemporâneos do pensamento”, seguido por “As origens dos pontos-de-vista epistemológico, psicológico e sociológico modernos” In: MANNHEIM, K. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. p. 33-60.

nas atitudes em relação ao mundo colocam em evidência os traços socioculturais que foram apropriados no âmbito dos meios sociais de existência no cerne dos quais foram produzidos os indivíduos como agentes em sociedade.

Homens vivendo em grupos não apenas coexistem fisicamente enquanto indivíduos distintos. Não se confrontam os objetos do mundo a partir de níveis abstratos de uma mente contemplativa em si, nem tampouco o fazem exclusivamente enquanto serem solitários. Pelo contrário, agem com ou contra os outros, em grupos diversamente organizados, e, enquanto agem, pensam com ou contra os outros (MANNHEIM, 1986, p. 31-32).

Isso porque as ideias somente podem ser estudadas no “contexto social em que são concebidas e expressas, sendo nesse panorama semântico que sua significação se torna concreta” (MANNHEIM, 2012, p. 2). É no espaço expressivo da cultura que se desencadeia a condição de interação em que os indivíduos expõem as visões de mundo de maneira mais evidente, isso quer dizer, de modo a funcionar como instrumento para a ação coletiva, sobretudo, em circunstâncias de luta. Porquanto, “estritamente falando, é incorreto dizer-lhe que um indivíduo isolado pensa. Antes, é mais correto insistir em que ele participa no pensar acrescentando-se ao que outros homens pensaram antes dele” (MANNHEIM, 1986, p. 31).

Partindo dos fundamentos sociológicos inaugurados por Mannheim, inevitavelmente seguimos na contramão das abordagens transcendentais baseadas em critérios normativos cuja justificação intentava fundamentar um entendimento do pensamento e da cultura humanas por meio de critérios universais de cientificidade (GUSMÃO, 2011). A abordagem sociológica, por seu turno, percebe as visões de mundo na condição de serem socialmente situadas na dinâmica das relações entre cultura, posição social, pensamento e ação. Como anunciado nas páginas antecedentes, são nas imbricações desenroladas na instância pré-teórica que se produzem as concepções de mundo dos indivíduos, em que se estabelecem e se reproduzem diferentes estilos de pensamento que passam a disputar o sentido da existência social. Por isso, passemos agora para uma reflexão acerca das “formas” que o pensamento pode se apresentar, a partir das quais as visões de mundo são identificadas objetivamente nas atitudes que os indivíduos têm em relação ao mundo social.

1.4 Visões de mundo, ideologia e utopia

Essa consideração deixa claro que a perspectiva mannheimiana deve muito a Marx (2009), pois é no marxismo clássico que emerge a teoria da ideologia que identifica a percepção que os indivíduos têm da vida social como produto das relações de dominação a que estão sujeitas às atividades humanas sensíveis e às relações sociais. Nesse sentido, o conceito de ideologia pode ser entendido como um “mecanismo de recolocação ontológica” do problema da visão de mundo, uma vez que através dele se passa a perceber o papel de “elementos extrateóricos na constituição do pensamento” (DEFFACCI, 2012, p. 151). Assim, além de revelar a impossibilidade de tomar o sujeito pensante de forma isolada no mundo social, dando base para a própria crítica de Mannheim ao racionalismo, identifica-se a inserção da materialidade da existência em sociedade como ponto de partida e de chegada necessário à compreensão dos modos de percepção da realidade.

O sentido do conceito de ideologia nessa tradição, todavia, reduz-se, em grande medida, à noção de falsa consciência, ou seja, de percepção falsificada da vida em sociedade, cuja adulteração é produzida pela atuação das classes dominantes sobre as classes dominadas com o objetivo de manter a própria condição de dominação. Cabe aqui a interpretação de Löwy (1988) acerca da ideologia em Marx, segundo a qual:

Em *A ideologia Alemã*, o conceito de ideologia aparece como equivalente à ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida e as ideias aparecem como motor da vida real. [...] Para Marx, claramente, ideologia é um conceito pejorativo, um conceito crítico que implica ilusão, ou se refere à consciência deformada da realidade que se dá através da ideologia dominante: as ideias das classes dominantes são as ideologias dominantes da sociedade (LÖWY, 1988, p. 12).

Mannheim confere mérito à proposição da ideologia segundo o olhar de Marx, mas vai além dele na medida em que identifica os limites do marxismo no que tange a ausência de reflexão sobre si mesmo também como uma perspectiva socialmente elaborada, dotada de um componente ideológico – no sentido de

corresponder aos interesses de uma classe social específica –, como um tipo de pensamento socialmente condicionado. Por isso, com Mannheim, o pensamento passa a ser interpretado de acordo com as suas “formas” expressivas, implicando considerar o conceito clássico de ideologia como uma “pseudounidade” que encobre em seu sentido ambíguo diferentes manifestações da relação entre materialidade e subjetividade: a ideologia não se refere apenas ao pensamento do “opositor” espontaneamente aceito como válido, muito menos como uma visão falsificada da realidade social, portanto, mas, sim, para um pensamento que tende em uma determinada direção, qual seja, a reprodução das condições que estão consolidadas na vida social.

Se as visões de mundo se encontram em uma constante luta pela definição do significado da existência no mundo, não podemos simplificar todas as manifestações do pensamento por meio do conceito de ideologia cuja crítica se volta tão somente para a denúncia da inversão da realidade operada pelas classes dominantes sobre grupos dominados. Diferentes estilos de pensamento são expressos por distintos grupos sociais, os quais são expostos por meio das ações articuladas a partir de pontos de vista acerca do mundo em que se age, colocando em evidência as perspectivas socialmente estruturadas e compartilhadas entre aqueles que integram e se sentem parte de uma mesma condição social, isso quer dizer, de uma mesma classe.

A noção de ideologia, por isso, precisa ser percebida em diferentes níveis. Seguindo o pensamento de Mannheim, consideramos pertinente estabelecer dois níveis básicos que servem como norte para a apreensão das concepções de mundo dos indivíduos: a ideologia particular e a total¹⁵. Enquanto a ideologia particular, como continuidade da contribuição e do caráter crítico proposto por Marx, refere-se à falsa consciência, a ideologia total abarca todas as expressões do pensamento coletivamente manifestas capazes de orientar as condutas dos indivíduos em sociedade.

A concepção particular de ideologia é implicada quando o termo denota estarmos céticos das ideias e das representações apresentadas por nosso opositor. Estas são encaradas como disfarces mais ou menos

¹⁵ O conceito de ideologia total em Mannheim é equivalente a nossa noção de visões de mundo, ao passo que denota, sobretudo, a visão que indivíduos situados em grupos historicamente determinados compartilham do mundo social.

conscientes da real natureza de uma situação, cujo reconhecimento não estaria de acordo com seus interesses. Essas distorções variam numa escala que vai desde as mentiras conscientes até os disfarces semiconscientes e dissimulados. Esta concepção de ideologia, que veio gradativamente sendo diferenciada da mentira, encontrada no senso comum, é particular em vários sentidos. Sua particularidade se torna evidente quando é contrastada com a concepção total, mais inclusiva, da ideologia. Referimo-nos aqui à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-concreto, por exemplo, a de uma classe, ocasião em que nos preocupamos com as características e a composição da estrutura total da mente desta época ou deste grupo (MANNHEIM, 1986, p. 81-82).

Lembrando que a cultura é o espaço em que se constituem e se produzem os significados que determinam as possibilidades e os limites da percepção da realidade social, as visões de mundo, por indicarem a “estrutura total” do pensamento de grupos historicamente estabelecidos, referem-se notadamente as estruturas de classes em nível subjetivo, como expressões do todo cultural desencadeadas pela sua assimilação em uma dada posição, no sentido de que o todo da cultura passa a ser interiorizado e exteriorizado por meio das mediações processadas no interior das experiências particulares próprias de cada grupo social.

Por isso, há agrupamentos de indivíduos que percebem nas condições sociais de existência uma situação inadequada para os seus próprios interesses culturais, sociais e políticos. Consequentemente, tendem a atuar em sociedade buscando mudanças que atendam às suas perspectivas e às suas inquietações, estabelecendo correspondência entre a ordem social e a visão que têm do mundo. Do mesmo modo, outros indivíduos, situados em grupos sociais cuja estrutura mantém congruência com a ordem social vigente, tendem a agir em prol da manutenção das condições de existência, das instituições e das lógicas que regem a dinâmica social, na medida em que veem nela a rota de acesso para a reprodução da condição privilegiada que usufruem.

Isso implica considerar, então, o pensamento em dois aspectos necessários para colocar em evidência as tendências dos cursos das ações operadas no mundo. Por um lado, temos o pensamento de tipo ideológico, concebido como aquele tipo de pensamento cujo objetivo é manter a ordem social tal como ela se apresenta, logo, um tipo de pensamento conservador – no amplo sentido de conservar as estruturas já estabelecidas. Por outro lado, uma mentalidade utópica, cuja orientação se volta para a ação transformativa e crítica

da estrutura estabelecida, pois visualiza a possibilidade de outros caminhos para a vida social que corroborem e atendam as perspectivas e os princípios que defendem. É a partir desse duplo direcionamento do pensamento e das condutas no mundo que podemos perceber diferentes “formas” do pensamento na vida social concreta.

Diante desse quadro conceitual, considerando os condicionamentos sociais processados em meios de vida sociocultural e historicamente produzidos, a sociologia das visões de mundo se lança na difícil tarefa de encontrar a dialética própria da distensão da luta pela definição do significado mais íntimo da existência social e da própria sociedade. Referimo-nos à possibilidade de transmutação do utópico em ideológico e do ideológico em utópico, movimento a partir do qual são promovidas modificações não apenas da dimensão objetiva da vida, mas, sobretudo, subjetiva, realocando os grupos em posições sociais distintas daquelas anteriormente situadas em condições coletivas passadas.

As visões de mundo marcadas pelas propriedades qualificativas da utopia são, nesse sentido, fundamentais para a compreensão da dinâmica social. É com esse caráter que se contrabalança e se agita as referências dos sentidos (na cultura), das relações (no âmbito do social) e da distribuição de poder (no que concerne ao político). Nas palavras de Mannheim:

Devido a que a determinação concreta do que seja utópico procede sempre de um certo estágio de existência, é possível que as utopias de hoje venham a ser as realidades de amanhã: “Muitas vezes as utopias nada mais são do que verdades prematuras” (“Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées”, segundo Lamartine). Sempre que uma ideia for rotulada de utópica, geralmente o autor deverá ser um representante de uma época que já tenha passado. Por outro lado, a revelação das ideologias como sendo ideias ilusórias, que se adaptam à presente ordem, será geralmente trabalho de representantes de uma ordem de existência que ainda se encontra em processo de emergência. Será sempre o grupo dominante, que esteja em pleno acordo com a ordem existente, quem irá determinar o que se deve considerar utópico, ao passo que o grupo ascendente, em conflito com as coisas como estão, determinará o que deve ser considerado ideológico. Outra dificuldade em definir com precisão o que se deve, em um dado período, considerar ideologia e o que se deve considerar como utopia resulta do fato de os elementos ideológicos e utópicos não ocorrerem separadamente no processo histórico. As utopias das classes ascendentes se acham frequentes vezes permeadas por elementos ideológicos (MANNHEIM, 1986, p. 227).

As funções do pensamento no contexto de ação fazem emergir a perspectiva da classe a que o indivíduo que age está vinculado, as condições sociais de que é produto e a estrutura de percepção e apreciação da realidade conforme os contornos socioculturalmente moldados em seu interior. As ações empreendidas no mundo possuem sentido na medida em que expõem os vínculos com a cultura e com a orientação adquirida no cerne de uma coletividade. Na medida em que há uma variedade de posições em diferentes meios de vida que se distribuem em um espaço social estruturado, ou seja, marcado por relações, o pertencimento cultural se dá também de maneira variada. Nessa variabilidade de se perceber no mundo, de estar inserido no mundo, com todas as predeterminações enumeradas acima, os indivíduos são constituídos de modo a portar em seus corpos a estrutura de pensamento advinda das próprias condições sociais pelas quais percorreu em sua trajetória social. A luta que se desenrola na vida sociocultural e política, portanto, não corresponde apenas a uma questão de natureza material, mas, sobretudo, a uma questão existencial, a partir da qual são legitimadas determinadas perspectivas, opiniões, discursos e práticas.

Esse universo complexo em que se desencadeia o problema das visões de mundo – construído em uma variabilidade de níveis de relações ao mesmo tempo em que se coloca como uma estrutura herdada, localizado fora do âmbito da teoria mesmo que passível à objetivação teórica – é o espaço no qual se faz valer a reflexão sintética das relações entre o pensamento e as condutas diante do mundo percebido. Ainda precisamos refletir, no entanto, sobre o processo de aquisição das estruturas sociais em trajetórias de formação de indivíduos como membros de coletividades, como partícipes de classes sociais com interesses definidos e com lógicas de pensamento previamente constituídas, colocando em evidência, sobretudo, a espontânea relação com o mundo que reconhece como legítimo. É preciso compreender a visão de mundo como uma aquisição que se expressa como disposição. Vejamos esse ponto nas páginas que seguem.

CAPÍTULO 2 – VISÃO DE MUNDO, DISPOSIÇÕES E PRÁTICAS

2.1 A entrada bourdieusiana

No capítulo anterior apresentamos a sociologia das visões de mundo a partir de algumas reflexões elaboradas por Karl Mannheim, enfatizando, especialmente, os problemas relativos à natureza pré-teórica da cultura e ao condicionamento social do pensamento. A partir destes tópicos, traçamos os primeiros pontos de partida da nossa abordagem, colocando em evidência a tensão produzida pela coexistência entre distintas concepções de mundo (ideológicas e utópicas) que concorrem entre si pelo domínio do significado da vida social. Propomos, assim, uma noção de visão de mundo não como sentido que retrate um momento histórico, mas como um conjunto articulado e estruturado de princípios, ideias, valores e representações que se expressa por meio dos pontos de vista dos indivíduos em relação ao mundo tal como ele passa a ser percebido a partir da posição de cada um. Nesse sentido, tratamos o pensamento como objeto sociológico considerando-o uma chave explicativa das visões de mundo, destacando, para isso, a determinação operada pelo legado das gerações passadas que predefine as condições sociais de existência e o estilo de pensamento dos indivíduos em grupos sociais no presente.

Diante disso, impõe-se, ainda, a necessidade de refletir sobre como as estruturas objetivas e simbólicas localizadas na ordem pré-teórica da cultura e na estrutura social são inscritas na totalidade existencial dos indivíduos e reproduzidas/atualizadas em seus corpos, em suas práticas e em suas tomadas de posição, de modo a classificá-los e qualificá-los como membros de grupos historicamente estabelecidos que tenham desenvolvido esquemas apreciativos e de ação que lhe são próprios. Consequentemente, exige-se também que lancemos nosso olhar sobre como a visão de mundo passa a ser naturalizada pelo indivíduo que a porta, isso que dizer, refletir sobre como o ator passa a crer que as suas concepções são uma espécie de “essência” de si mesmo, devendo expressá-las e defendê-las por serem representativas da sua legitimidade

enquanto indivíduo que pensa. Essas necessidades que agora figuram em nossa investigação sociológica nos leva a enveredar nos meandros do estabelecimento da cumplicidade ontológica entre as propriedades constitutivas dos indivíduos e as estruturas objetivas da posição em que se situam no espaço social.

À vista disso, inevitavelmente, deparamo-nos com o notório quadro conceitual cunhado por Pierre Bourdieu, na medida em que em seus escritos emergem questões muito similares as que nesse momento se apresentam em nosso horizonte, especialmente no que concerne à aquisição das disposições constituintes do sistema pré-reflexivo de percepção, apreciação e ação (*habitus*) que organiza a lógica das práticas que são propelidas pelos indivíduos em campos sociais estruturados. Por isso, a sua teoria da prática nos parece um frutífero e adequado caminho a ser percorrido visando à identificação de subsídios requeridos à iluminação do terreno teórico-metodológico da reflexão sociológica acerca da relação entre pensamento e ação – relação essa que funciona como canal através do qual a visão de mundo é expressa em comunicação com as atividades práticas realizadas e realizáveis pelos atores em sociedade.

Neste capítulo, portanto, nosso intuito é apresentar a abordagem sociológica das visões de mundo como continuidade de alguns aspectos do estruturalismo gerativo desenvolvido por Bourdieu, com ênfase sobre a praxiologia, consagrada pelos conceitos de *habitus* e campo. Todavia, considerando que uma problematização eminentemente teórica da abordagem praxiológica seria condenada pelo próprio Bourdieu, ressaltamos que nossa intenção é tratar as suas ideias com vistas à operacionalização do nossa própria empreitada: traçando as condições de possibilidade do investimento da sociologia das visões de mundo para a compreensão e o tratamento de problemas empiricamente manifestos. Nesse sentido, nossa relação com Bourdieu segue a perspectiva de um dos seus mais consagrados colaboradores, segundo o qual o sociólogo francês não propunha uma teoria geral da sociedade a partir da discussão de segunda ordem entre produtos teóricos anteriormente produzidos (uma “teoria teórica”): Bourdieu buscou, ao longo das suas várias pesquisas e trabalhos sobre uma sociedade particular (a França dos anos 70), identificar princípios organizativos para um tipo de conhecimento *sociológico* acumulável –

mas não positivista – cujos fundamentos pudessem ser mobilizados e aplicados a toda e qualquer formação social (WACQUANT, 1992).

Mesmo que muito já tenha sido dito sobre Bourdieu¹⁶, não podemos ignorá-lo quando nos propomos a pensar as relações entre visões de mundo distintas que coexistem no cerne de um mundo que é objeto de disputa entre grupos sociais dotados de sistemas de percepção, apreciação e ação divergentes ou antagônicos. É através do seu pensamento sociológico que tem origem uma das mais ricas perspectivas críticas sobre os efeitos da luta fundamentada na diferença com vistas à dominação, a qual somente pode ser interpretada se se considerar as condições da sua produção e da sua reprodução. Assim, considerando que o projeto bourdieusiano se volta para o como a cultura é produzida e como através da sua transmissão e apropriação são ofuscadas as relações de dominação (BURAWOY, 2010), a sua contribuição à sociologia das visões de mundo emerge como uma ruptura com o modo de pensar substancialista que leva a tratar as preferências e as atividades próprias a certos grupos de indivíduos de uma dada sociedade como propriedades substanciais, isso quer dizer, como características “inscritas de uma vez por todas em uma espécie de *essência* biológica ou – o que não é melhor – cultural [...]” (BOURDIEU, 2011, p. 17).

Assim, num primeiro momento, apresentaremos como, através de Bourdieu, podemos romper com as tendências objetivistas e subjetivistas de compreensão da vida social, colocando em evidência o pensamento praxiológico como via requerida à apreensão das visões de mundo de modo relacional. Feito isso, estaremos aptos a apresentar as afinidades entre as propriedades subjetivas do *habitus* e as estruturas objetivas dos campos, o que pressupõe uma concepção do espaço social como universo de posições estruturadas que se

¹⁶ Para uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu, ver: VANDENBERGHE, Frédéric. O real é relacional. In: **Teoria Social Realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010, p. 41-84. Para uma reflexão dialógica da praxiologia bourdieusiana, ver o artigo: PETERS, Gabriel. **Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2013, vol.28, n.83, pp. 47-71. Para uma leitura crítica do conceito de *habitus*, ver: LAHIRE, Bernard. Esboço de uma teoria do ator plural. In: **O homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 15-100. Por fim, para uma apresentação sintética do quadro conceitual do estruturalismo gerativo, ver a série de discursos de Bourdieu acerca o seu quadro teórico-metodológico reunidos e publicados em: BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 2011.

relacionam continuamente. Ao transitar por esses pontos, colocaremos em evidência elementos essenciais para a nossa empreitada, especificamente no que tange a ênfase sobre a problematização do modo pelo qual a conduta do indivíduo tende a operar, manter ou modificar a estrutura social estabelecida de acordo com a sua visão de mundo. Dessa forma, ao discorrer sobre a contribuição de Bourdieu, não apenas reforçaremos os aspectos que tomamos a partir de Mannheim, mas incorporamos outros elementos ao problema da luta pelo domínio do significado legítimo da existência social. Passemos, agora, a pensar com Bourdieu.

2.2 Para além do objetivismo e do subjetivismo

Como apreender a vida social sem refutar a própria condição prática da vida em sociedade? Como tomar objetivamente o mundo social em sua totalidade que vai além das condições objetivas? Como apreender a dimensão subjetiva dos indivíduos que se situam e se produzem no cerne das estruturas sociais e culturais, se a própria vida social apresenta dimensões objetivas que parecem impedir o acesso à subjetividade? Em síntese, como apreender a vida societária relacionalmente? Seguindo o pensamento de Bourdieu (2002, p. 145-161; 2009, p. 43-49), é possível perceber que o mundo social frequentemente surge como objeto de três modos de conhecimento teóricos, os quais compartilham unicamente a propriedade de se oporem ao tipo de conhecimento prático: os modos de conhecimento objetivista, subjetivista e o praxiológico. Duas dessas formas predominantes a partir das quais o mundo passa a ser apreendido, o objetivismo e o subjetivismo, tendem, em suas próprias particularidades, a alcançar o objeto sobre o qual lançam seu olhar sem fazer jus à dialética constitutiva das estruturas sociais, ao passo que as percebem a partir das lentes próprias das suas intenções. Assim, por exemplo, não consideram a natureza pré-teórica da cultura que somente pode ser traduzida em teoria quando considerada a complexa relação entre o pensamento teórico e as experiências empiricamente manifestas.

Nesse sentido, esses dois tipos de conhecimentos considerados científicos não permitem perceber a vida social em sua condição prática. Todavia, mesmo com essa característica em comum, tais perspectivas são colocadas de modo antagônico entre si, ou seja, considera-se que ou se parte, por um lado, da tendência em objetivar as regularidades objetivas, ou, por outro lado, são suspendidas essas relações objetivas em nome da subjetividade e da consciência. Desse modo, temos que:

O conhecimento a que se chamará *fenomenológico* [...] explicita a verdade da experiência primeira do mundo social, quer dizer, a relação de *familiaridade* com o ambiente familiar, apreensão do mundo social como mundo natural e óbvio, que, por definição, não se reflete e que exclui a questão das suas próprias condições de possibilidade. O conhecimento a que podemos chamar *objetivista* [...] constrói as relações objetivas (e.g. econômicas e linguísticas) que estruturam as práticas e as representações das práticas, quer dizer, em particular, o conhecimento primeiro, prático e tácito, do mundo familiar, ao preço de uma ruptura com esse conhecimento primeiro e, portanto, com os pressupostos tacitamente assumidos que conferem ao mundo social o seu caráter de evidência e de naturalidade [...] (BOURDIEU, 2002, p. 145). (Grifos do autor)

Se opondo ao conhecimento prático, por exemplo, o pensar fenomenológico, com sua intenção subjetivista de voltar às coisas mesmas, depara-se com os limites da relação de familiaridade que ofusca as relações constitutivas da relação com o familiar (BOURDIEU, 2009). Por conseguinte, o modo de conhecimento objetivista, enfatizando uma ruptura a qualquer custo com a aparência espontânea do “estar no mundo”, insere esquemas sistemáticos com a intenção de ver o mundo a partir do seu exterior, isso quer dizer, sem envolvimento com os significados internos das experiências processadas subjetivamente na superfície do mundo objetivo. A radical oposição entre essas perspectivas, portanto, tende a confundir as categorias conceituais mobilizadas pela teoria com as propriedades assistematicamente produzidas em nível das relações sociais, impedindo o próprio conhecimento da dialética entre as condições sociais objetivas localizadas no mundo social e as propriedades da subjetividade internas aos indivíduos constituídos neste mesmo mundo.

Destarte, se considerarmos, como anunciamos anteriormente, que há dois tipos gerais de orientação das condutas, cujos sentidos se contrapõem na medida em que os grupos sociais se inclinam, de modo geral, ora à conservação

(tendência ideológica de pensamento e de ação) ora à transformação (mentalidade utópica) da ordem social, não podemos reduzir nossas considerações tão somente às dimensões subjetivistas da consciência, muito menos ao objetivismo das determinações estruturais. Isso porque, se se tomar como válida a proposta fenomenológica em si mesma, as visões de mundo passam a ser percebidas, em grande medida, como particularidade de um indivíduo singular, “solto” e sem pertencimento a grupos sociais dotados de propriedades historicamente constituídas. Em sentido contrário, por sua vez, as perspectivas objetivistas põem a situação empiricamente processada como refém do passado herdado sem abrir espaço à atualização das próprias condições objetivas que reflete a possibilidade de mudança social. Nesse caso, as visões de mundo somente estariam passível de análise estrutural e diacrônica. Bastaria o reconhecimento das estruturas coletivas situacionais para se deduzir toda a complexidade da visão de mundo inscrita em indivíduos situados em mesmos grupos sociais.

Desse modo, no que tange o objetivismo, temos que:

De fato, a projeção no objeto de uma relação de objetivação não objetivada produz a cada vez efeitos diferentes, ainda que derivados de um mesmo princípio, nos diferentes domínios da prática: ou porque se oferece como princípio objetivo da prática aquilo que é conquistado e construído pelo trabalho de objetivação, projetando na realidade o que não existe senão *no papel*, por e para a ciência; ou porque se interpretam ações que, como os ritos e os mitos, pretendem *agir* sobre o mundo natural e o mundo social, como se se tratasse de operações que pretendem interpretá-las. Aqui, mais uma vez, a relação com o objeto que se chama *objetiva*, e que implica a distância e a exterioridade, entra em contradição, de maneira absolutamente prática, com a relação prática que ele deve *negar* para se constituir e constituir ao mesmo tempo a representação objetiva da prática [...] (BOURDIEU, 2009, p. 59).
(Grifos do autor)

Por isso, é necessário perceber a dinâmica entre a subjetividade e a objetividade que se dá nas relações dos indivíduos com seus semelhantes e com as coisas do mundo, considerando tanto a relação de familiaridade com o meio social familiar quanto a objetivação requerida à transposição desse efeito de obriedade que ofusca a compreensão das relações constitutivas da vida social e das visões de mundo. Isso se torna possível se levarmos em conta que a oposição estabelecida entre o objetivismo e o subjetivismo é, “de todas as

oposições que dividem artificialmente a ciência social, a mais fundamental, e a mais danosa”, mas, paradoxalmente, mesmo com seus limites, são “indispensáveis a uma ciência do mundo social que não pode se reduzir nem a uma fenomenologia nem a uma física social” (BOURDIEU, 2009, p. 43).

Em outras palavras, os modos de conhecimento fenomenológico e objetivista são, ao mesmo tempo, insuficientes, porém, necessários para uma compreensão sociológica da vida social tal como ela se apresenta na experiência prática. À vista disso, para uma interpretação relacional do pensamento, da percepção e da ação dos indivíduos no mundo, deve-se investigar tanto a forma como se estabelece a relação espontânea com as estruturas objetivas e simbólicas quanto as relações de ruptura com essas mesmas estruturas, relações essas intrínsecas ao processo de produção social dos sistemas de disposições duráveis que se realizam em corpos socializados cujas práticas denotam sentidos e podem reproduzir ou modificar a ordem social.

Para nosso intuito, portanto, deve-se considerar a possibilidade aparentemente contraditória de ir além da experiência primeira com a ordem das coisas, preservando, por um lado, a sutileza do mundo tal como ele se dá na prática, expressando-se por meio do senso prático dos indivíduos nele situados e, por outro lado, as estruturas objetivas estruturadas que regulam e delimitam o próprio espaço social estabelecido. Isso não significa uma ruptura radical com os tipos de conhecimentos colocados em evidência até aqui, bem como não aponta para uma ou outra dessas tendências: com efeito, indica a tentativa de superar a oposição artificial por meio dos próprios contributos proporcionados por cada método considerado, ou seja, relacioná-los com vistas à apreensão relacional das relações que operam na produção dos significados culturais a partir dos quais o mundo social passa a ser visualizado e fruído por indivíduos e grupos sociais.

Nesse sentido, é requerido trazer para o terreno da nossa proposta o modo de conhecimento praxiológico, cujas características se expressam necessárias à fundamentação do método adequado à compreensão do modo como estão dadas as visões de mundo na ordem pré-teórica no cerne da qual se processa a vida social, e, nela, de todas as relações que atuam na reprodução e na inscrição das propriedades objetivas e simbólicas que conformam essas concepções partilhadas da sociedade. Desse modo, é através da dialética de mútuo

condicionamento entre o indivíduo e o mundo social que se revelam as estruturas participativas da significação das concepções da realidade que operam tanto na estruturação da memória social quanto na dinamização da luta pelo significado da existência coletiva. Como propõe Bourdieu, o modo praxiológico de apreensão do mundo social implica tomar como objeto:

[...] não só o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas objetivas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, ou seja, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer, uma interrogação sobre as condições de possibilidade e, por isso, sobre os limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas a partir do exterior como fato consumado, em vez de constituir o seu princípio gerador, situando-se no próprio movimento da sua efetuação (BOURDIEU, 2002, p. 145-146).

Aparentemente, a partir das palavras de Bourdieu, o pensamento praxiológico parece, *a priori*, um retorno ao subjetivismo fenomenológico ou pelo menos uma tendência a sobrepô-lo ao objetivismo. Todavia, como a praxiologia se difere do ponto de vista que se debruça sobre o mundo social a partir do exterior, constitui-se, também, como uma ruptura com todas as classificações pré-estabelecidas pelos discursos oficiais que operam, com maior eficácia, a função de mantenedores da ordem social e dos sentidos nela contidos. A abordagem praxiológica não se dá nem por meio da objetivação do fenômeno objetivado, nem por meio das perspectivas exógenas que, usando as palavras de Fernando Pessoa, olham da janela “para uma rua inacessível a todos os pensamentos”.

O pensamento praxiológico intenta, a partir de um duplo modo de perceber a vida societária, apreender o mundo em suas ordens objetivas e subjetivas, sintetizando-as pela dialética das relações de mútuo condicionamento entre os indivíduos e a sociedade. Desse modo, considera tanto as circunstâncias marcadas pela relação espontânea com o meio social – características da cumplicidade ontológica entre indivíduos situados num ambiente cujas propriedades correspondem às estruturas incorporadas – quanto naquelas em que a diferença se sobrepõe à identidade – quando atores se deparam com a

incongruência entre as suas disposições e as propriedades constitutivas de uma determinada condição de vida.

Esta espécie de experiência cruzada do mundo social, a saber a *familiarização* com um mundo estrangeiro e o *desenraizamento* de um mundo familiar que são constitutivos de qualquer operação científica nas ciências do homem, ensina coisa diferente de um regresso aos mistérios e às miragens da subjetividade: a exploração objetiva do mundo mais familiar e da experiência indígena desse mundo é, ao mesmo tempo, uma exploração dos limites de toda a exploração objetiva. Ensina que não escaparemos à alternativa ritual do objetivismo e do subjetivismo em que as ciências do homem se deixaram encerrar até aqui, a não ser na condição de nos interrogarmos sobre o modo de produção e de funcionamento de domínio prático que torna possível uma ação objetivamente inteligível e de subordinarmos todas as operações da prática científica a uma *teoria* da prática e da experiência primeira da prática que nada tem a ver com uma restituição fenomenológica da experiência vivida e, inseparavelmente, com uma teoria das condições de possibilidade teóricas e sociais da apreensão objetiva ou, no mesmo ato, com os limites deste modo de conhecimento (BOURDIEU, 2002, p. 146-147).

Isso significa, em outras palavras, retirar da proposta sociológica as tendências escolásticas que põem o conhecimento considerado científico como superior ao conhecimento prático do mundo social. Somente há ciência social na medida em que o senso comum informa os significados sociais e culturais que orientam as condutas e as práticas em sociedade, ou seja, o conhecimento sociológico pressupõe uma compreensão do conhecimento prático. Essa condição de dependência não deve ser posta em suspenso, sob o risco de cair no objetivismo, mas, também, não deve ser tomada pragmaticamente de modo a colocar o senso comum no topo da hierarquia dos sistemas explicativos do mundo. É preciso preservar para superar: partir do conhecimento prático para alcançar as relações constitutivas das disposições que predeterminam o modo a partir do qual o mundo social é percebido, pensado e vivenciado por todos aqueles que nele são constituídos ao mesmo tempo em que aptos a atualizá-lo e reproduzi-lo na medida em que percebido como um mundo válido de ser vivenciado.

Assim, o objetivismo metódico, que constitui um momento necessário de toda a investigação, enquanto instrumento da ruptura com a experiência primeira e da construção das relações objetivas, exige a sua própria superação. Para escapar ao realismo da estrutura que hipostasia os sistemas de relações objetivas, convertendo-os em totalidades já

constituídas fora da história do indivíduo e da história do grupo, é preciso, e basta, ir do *opus operatum* ao *modus operandi*¹⁷, da regularidade estatística ou da estrutura algébrica ao princípio de produção dessa ordem observada e elaborar a teoria da prática ou, mais exatamente, do modo de geração das práticas, que é a condição da construção de uma ciência experimental da *dialética da interioridade e da exterioridade*, quer dizer, da *interiorização da exterioridade* e da *exteriorização da interioridade* [...] (BOURDIEU, 2002, p. 163). (Grifos do autor)

Nesse sentido, tomando este tipo de pensamento para a nossa proposta, a praxiologia possibilita perceber as visões de mundo tal como elas estão dadas na vida social, isso quer dizer, na experiência pré-teórica, mas, também, propõe a sua objetivação, na medida em que intenta compreender as relações objetivas que as constituem. Esse duplo movimento entre as propriedades objetivas e subjetivas nos permite pôr em evidência o processo de produção das identificações ontológicas entre as disposições adquiridas e as propriedades características do meio social em que os indivíduos estão situados, cujo efeito de sentido implica no estabelecimento da relação espontânea com as condições sociais de existência.

Todavia, se há distintas condições de existência, conseqüentemente temos indivíduos portadores de visões de mundo distintas, na medida em que produzidas por propriedades particulares dos meios de vida. Expressam, portanto, as próprias características das posições sociais situadas no universo das posições sociais estruturadas que estão distribuídas hierarquicamente no espaço social. Assim, se não há nada mais familiar aos indivíduos em sociedade do que a vida entre as coisas e as pessoas que se encontram no âmbito de um mesmo contexto de vida e num mesmo ambiente social estruturado¹⁸, é certo também que nada sugere maior estranhamento do que quando diante de uma situação

¹⁷ Isso quer dizer: passar da estrutura estruturada da atividade para o modo de operação estruturante da atividade que se pretende estruturar.

¹⁸ Nós, sociólogos, com nossa dupla condição de sermos cientistas do mundo social e membros deste mesmo universo, a partir do qual emanam os “objetos” que investigamos, sentimos, com certa frequência, os efeitos da relação de familiaridade com o contexto sociocultural que nos constitui enquanto indivíduos: no processo de aquisição dos instrumentos teórico-metodológicos e no ininterrupto trabalho de refinamento desses recursos, debruçamo-nos sobre o nosso próprio mundo na tentativa de compreendê-lo por meio da apreensão – que é ao mesmo tempo uma ruptura – das noções compartilhadas pelo senso comum e das suas relações constitutivas, cujo sucesso compreensivo produz em nós não um sentimento de distanciamento tão requerido pela objetivação objetivista que olha tudo de “cima” e do “exterior”, mas o conhecimento profundo, do interior, da nossa própria pertença ao mundo social que nos integra: na forma, sobremaneira, da sensação de uma quase revelação das partes sensíveis do ser social.

marcada pela presença de sujeitos que representam e se pautam por modos de pensamento, percepção e ação orientados ao sentido contrário das suas expectativas e interesses, na medida em que representam e materializam a própria situação de diferença registrada nas experiências relacionais que se dão entre as posições sociais.

Assim, com a praxiologia no cerne da sociologia das visões de mundo temos não só uma discussão sobre a cultura, mas, por meio dela, podemos lançar nosso olhar sobre as relações entre a cultura, o social e o político, pois, debruçando-se sobre o senso prático, passa-se a apontar para a problematização das relações a partir das quais emergem diferentes orientações valorativas e representacionais que passam a concorrer pela posse do sentido legítimo da vida coletiva. É necessário, por isso, enveredar sobre como são adquiridas as disposições que definem as visões de mundo, as quais passam a funcionar como orientação das tomadas de posição e das práticas individualmente operadas.

2.3 O espaço social como espaço das visões de mundo

Para adentrarmos nesse ponto, lançamos, antes do tudo, um questão que apenas na aparência pode ser tomada como uma indagação retórica: a vida social é aquilo que *vemos*? Um questionamento dessa natureza nos leva a refletir sobre a complexidade da relação entre agência e estrutura ao passo que coloca diante de nós argumentos cujas lógicas podem tendem a cair ora no objetivismo ora no subjetivismo. Ciente da redução que cada uma dessas perspectivas opera, cuja superação pode ser alcançada pela síntese das suas propriedades que devem ser postas em comunicação, tentemos alcançar uma objetivação praxiológica das visões que os indivíduos têm do mundo social considerando tanto o estabelecimento da relação espontânea com as condições sociais em que se situam quanto a ruptura dessa relação de familiaridade.

Seguindo os passos de Bourdieu (2011), nota-se que para a percepção imediata, tudo se passa como se o que se capta pelo olhar fosse a vida social em sua essência e totalidade. Para o senso comum, o mundo é, em grande medida,

tido como algo dado: a percepção não refletida das coisas do mundo toma como certo tudo o que integra o universo com o qual se estabelece uma relação de cumplicidade entre os sujeitos e os objetos. Nesse sentido, Arendt (2012, p. 35), com sua sensibilidade fenomenológica, informa-nos que “os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas”, as quais, em seu conjunto, possuem em comum a propriedade de *aparecerem*, pois são próprias para serem “vistas, ouvidas, provadas e cheiradas”, em suma, “para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados”.

À vista disso, poderíamos supor que o mundo percebido pelos indivíduos tende a corresponder à realidade material da existência coletiva e que, por isso, a visão que expressam do mundo estaria em íntima relação com a realidade do mundo. Porém, tal consideração nos levaria a enveredar numa análise dos graus de correspondência entre a visão de mundo e o mundo objetivo, cuja condição de possibilidade se realiza pela busca de uma verdade em si mesma.

Contudo, seguir por essa via, buscando elementos para uma sociologia das visões de mundo, não nos conduziria muito longe, pois não tardaria a constatação da escassez de fundamentos sociológicos a partir dos quais se torna possível analisar relacionalmente as visões distintas que, no âmbito dos jogos sociais processados no seio da cultura, contrapõem-se por meio das diferenças que as definem como diferentes umas das outras. Por isso, embebido na praxiologia bourdieusiana, nosso interesse se apresenta no que tange à produção social do indivíduo como portador de uma visão de mundo que denuncia o seu lugar no espaço social, ou seja, a sua posição social, cujo efeito da sua objetivação relativiza a própria concepção de visão global. Isso quer dizer, especifica a aparente globalidade da visão de mundo do indivíduo que, por crer na sua maneira de perceber a vida social, passa a pensar a si mesmo quando pensa sobre as suas opiniões, discursos e práticas, cujas propriedades, naturalizadas, são percebidas como essência da sua própria individualidade. É necessário romper com este tipo de essencialismo vulgar que passa a funcionar pelo esquecimento que opera a naturalização da visão de mundo, a qual, por seu turno, somente pode ser entendida na condição de possibilidade de uma dialética entre a posição ocupada e o espaço de posições distribuídas no qual os

juízos do ator nada mais representam do que uma *perspectiva* socioculturalmente condicionada que se entrecruza com outras múltiplas também fundadas em condições sociais reais.

Nesse sentido, o espaço social se apresenta como um universo de pontos de vista que se expressam a partir de posições hierarquicamente distribuídas que estruturam este mesmo espaço como “um lugar de luta entre os pontos de vista” (BOURDIEU, 2014, p. 61)¹⁹. Assim, é possível compreender porque indivíduos localizados em posições sociais diferentes tendem a ver diferentemente a sociedade em que se situam (BOURDIEU, 2011): a mudança de posição implica na transformação do ponto de vista pelo qual se olha para o mundo e a implicação dessa mudança se reflete em todas as relações com o mundo conhecido.

Por isso, essa pluralidade da percepção da estrutura social traz consigo implicações tanto no modo como os atores percebem o mundo quanto como experienciam e agem na vida em sociedade. Para exemplificar, podemos trazer a constatação de Bourdieu (1997) quando diante de condições sociais de existência em que indivíduos portadores de distintas visões de mundo passam a coexistir. Em suas palavras:

Para compreender o que se passa em lugares que, como os “conjuntos habitacionais” ou os “grandes conjuntos”, e também numerosos estabelecimentos escolares, aproximam pessoas que tudo separa, obrigando-as a coabitarem, seja na ignorância ou na incompreensão mútua, seja no conflito, latente ou declarado, com todos os sofrimentos que disso resultem, não basta dar razão de cada um dos pontos de vista tomados separadamente. É necessário também confrontá-los como eles o são na realidade, não para os relativizar, deixando jogar até o infinito o jogo das imagens cruzadas, mas, ao contrário, para fazer aparecer, pelo simples efeito da justaposição, o que resulta do confronto de visões de mundo diferentes ou antagônicas: isto é, em certos casos, o trágico que

¹⁹ A noção de espaço social não pode ser compreendida adequadamente se não se tem em mente que tal noção se produz com base na concepção de conceitos funcionais ou relacionais proposta por Ernest Cassirer. Isso quer dizer, uma noção que só faz sentido se tomada comparativamente a outras possíveis noções que permitam vê-la de modo aberto e dinâmico. Se o espaço social é o resultado da existência de uma variedade de campos sociais, em Bourdieu, tal espaço só existe na medida em que tais estruturas estruturadas se relacionam mutuamente entre si, permitindo visualizar a sociedade como o resultado de diferentes tipos de relações, desencadeadas ao longo do tempo. Isso implica à noção de espaço social um fundamento de cunho processual e histórico. Desse modo, a proposta teórica desenvolvida por Bourdieu que mobilizamos não se reduz ao contexto social no qual foi produzida (França dos anos 70), mas vai além e serve para compreender diferentes sociedades em distintas épocas. Para isso, contudo, deve-se flexionar e mobilizar a teoria rumo ao seu desdobramento e adequação às particularidades históricas de outras sociedades.

nasce do confronto sem concessão nem compromisso possível de pontos de vista incompatíveis, porque igualmente fundados em razão social (BOURDIEU, 1997, p. 11).

Não precisamos, portanto, nos esforçar muito para constatar que a realidade social não se realiza como produto da atividade de um único ser e não se reduz a um único significado ou ao uníssono de um pensamento absoluto. Nem mesmo a interpretação científica da vida social deve ser considerada como promotora de uma unicidade sistemática cujas conclusões representem *ipsis litteris* a realidade insuperável do fato social que se impõe diante de nós. As propriedades que constituem a sociedade são produzidas no intercâmbio material e simbólico desenrolado entre indivíduos aptos a agirem no mundo, na medida em que detentores de conhecimentos práticos sobre o mundo em que agem. Se os indivíduos se situam em posições distintas e distintivas entre si e, a partir delas, lançam suas visões sobre o mundo social, nota-se, desde logo, que a variabilidade das posições implica a variação “angular” das visões de mundo.

Contudo, não abrangendo os efeitos de justaposição entre as diferentes perspectivas, na medida em que a visão expressada pelo indivíduo é ela mesma uma perspectiva entre tantas outras perspectivas, deduz-se que muito dificilmente o mundo social é tomado tal como ele é pela relação de familiaridade, que, por definição, é uma experiência sobre a qual não se reflete. Considerando que a relação espontânea com o mundo social representa uma cumplicidade ontológica das propriedades de um sistema de disposições com as propriedades objetivas de um dado meio de vida em que o indivíduo, detentor de disposições duráveis, a familiaridade e a obviedade do estar no mundo não apontam para um sentimento de pertença à estrutura *global* do mundo, mas para a própria condição de existência em que foram produzidas as disposições incorporadas que funcionam predefinindo o campo de visão e a lógica das práticas.

Podemos, diante dessa constatação, modificar a questão que abriu esta sessão e indagar não se a vida social corresponde à visão, mas, com efeito, como são produzidas as diferentes visões de mundo no cerne de um mesmo mundo social? Se as práticas executadas pelos indivíduos corroboram intenções distintas e são diferentemente desencadeadas, como compreender a própria agência motivadora das atividades práticas distintivas? Tais questões, para serem

desenvolvidas, requerem a compreensão do processo de produção dos indivíduos, colocando em evidência, sobretudo, o estabelecimento dos seus vínculos com determinados meios de vida e com grupos sociais determinados. Somente por esse caminho se torna possível compreender como as visões de mundo se vinculam às posições sociais estruturadas e como, na medida em que tais estruturas se diferem, também se diferenciam os indivíduos portadores de visões distintas.

Para tanto, temos que considerar que a percepção, a apreciação e os modos de ação do indivíduo são nele consolidados na relação com as estruturas objetivas situadas no entorno da sua condição social de existência. É no contínuo processo de aquisição do que está dado no exterior e de exteriorização das estruturas adquiridas que são constituídas as disposições e as inclinações individuais, as quais, em grande medida, entrelaçam-se às propriedades que caracterizam as estruturas objetivas às quais os atores se sentem pertencer. Isso porque, partícipes de grupos sociais historicamente estabelecidos que se caracterizam por terem desenvolvido estilos de pensamento e de vida que lhes são próprios, os indivíduos tendem a reproduzir as propriedades características do meio social em que se realizam enquanto membros de uma dada condição de vida, com o qual cultivam sentimentos de pertencimento que somente se torna latente quando se apercebe diante daquilo com o que não se reconhece (BOURDIEU, 2008).

Isso nos leva diretamente à teoria do *habitus*²⁰, a partir da qual se pode visualizar a relação entre agência e estrutura de modo relacional, mas

²⁰ O conceito de *habitus* é fruto de um longo processo de maturação que remonta à filosofia aristotélica (*hexis*), especificamente na doutrina sobre a virtude, em que significava um estado adquirido do caráter moral orientador dos desejos e dos sentimentos em uma dada situação social. Esse sentido foi retomado por Tomás de Aquino, que a ele agregou a noção de disposição durável, entendida como uma força interna que anima o indivíduo em suas atividades propelidas na vida com os outros. No terreno da sociologia, por seu turno, o conceito se realiza através da síntese tanto das diferentes roupagens surgidas no âmbito da filosofia, mas também no que tange ao pensamento de Durkheim, Weber e Mauss, os quais, cada um ao seu modo, reforçaram a noção de incorporação das estruturas do mundo exterior no corpo socializado. Contudo, a noção ganha fôlego na obra fenomenológica de Husserl, o qual pensava o *habitus* em termos da conduta mental entre as ações e as experiências passadas, proposição esta que foi apropriada e transposta para a sociologia por Schutz (1979) a partir da noção de “conhecimento habitual”. Ciente do acúmulo de sentidos em um mesmo conceito, Bourdieu o mobilizou para explicar a produção social do indivíduo em suas diferentes interfaces, o que o permitiu enveredar pelas diferentes propriedades constitutivas da agência humana.

determinante de todo o processo de constituição das disposições que operam tanto na definição das práticas quanto das perspectivas dos atores acerca do espaço social. Nesse sentido, funcionando como fio condutor que liga as dimensões objetivas das posições sociais ao sistema de disposições inscrito no corpo do indivíduo socializado, o conceito de *habitus* ilumina a dialética de mútuo condicionamento que o modo de pensamento praxiológico pressupõe quando se debruça sobre a vida societária. Nesse sentido, o *habitus* deve ser compreendido como um:

[...] sistema de *disposições* duradouras, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como tal, ou seja, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem em nada serem o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas ao seu fim sem suporem a mira consciente dos fins e do domínio expresso das operações necessárias para os atingir, e sendo tudo isto, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro de orquestra (BOURDIEU, 2002, p. 164).

À vista disso, o conceito de *habitus* é trazido aqui para tornar possível a aplicação do pensamento praxiológico à compreensão da constituição das visões que os indivíduos têm do mundo. Isso porque, indo além do quadro estruturalista de Lévi-Strauss que trata o indivíduo como epifenômeno da estrutura, Bourdieu atribui ao indivíduo, que porta em seu corpo as disposições que predefinem as suas inclinações, uma relativa autonomia em relação às determinações do meio ambiente em que encontra inserido. Constituído pelo processo de aquisição das estruturas sociais provenientes da condição social da qual é produto, o ator, diante da estrutura que lhe é exterior, detém uma capacidade reflexiva que funciona quando se intenta, com muito esforço, mobilizar as próprias estruturas subjetivas que estão estruturadas no corpo.

Dessa forma, o *habitus* emerge como uma propriedade mediadora necessária ao rompimento da dualidade entre indivíduo e sociedade, pois fundamenta e coloca em evidência o modo pelo qual a agência e a estrutura cumprem uma relação contínua de determinações que é dinamizada pelo duplo movimento de “interiorização da exterioridade” e “exteriorização da interioridade”. As práticas, portanto, vale ressaltar, não correspondem ao resultado de um cálculo racional e intencional do indivíduo em relação aos seus objetivos, bem

como não é o produto mecânico ocasionado pela “pressão” estrutural: elas são definidas como “produto de uma relação dialética entre a situação e o *habitus*”, o qual, com efeito, “integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas [...]” que foram apreendidos em situações e práticas anteriormente vividas (BOURDIEU, 2002, p. 261).

As experiências do passado incorporado correspondem àquelas que proporcionaram a aquisição de disposições na trajetória social do indivíduo no espaço social, o qual, estruturado por meio de uma série de subespaços no cerne dos quais as posições sociais são estruturadas, apresenta-se como um quadro em que diversos jogos sociais são desenrolados. Os espaços racionalizados de interação no cerne dos quais diferentes jogos sociais são vivenciados são conceituados em Bourdieu como campos sociais. O campo é uma estrutura estruturada que funciona como estrutura estruturante que, ao longo de processos contínuos de racionalização e especialização, tornou-se relativamente autônoma em relação a outros subespaços do espaço social. Em cada campo, uma lógica de funcionamento própria se estabelece, mesmo tendo em vista a existência de propriedades em comum que qualificam um campo.

De modo geral, o jogo social processado dentro dos campos sociais se realiza como uma luta pela legitimação do capital de cada indivíduo situado em determinada posição social (BOURDIEU, 1983; 2008). Os indivíduos, no interior do campo, estão distribuídos na hierarquia das posições estruturadas, que somente podem ser interpretadas pela compreensão dos capitais que possuem, cujo somatório indica o seu lugar no jogo social. O mais importante, nessa lógica, é perceber que os indivíduos não apenas são agentes portadores de visões de mundo que coexistem entre si, mas que tudo aponta para um cenário de luta pela atribuição de sentidos aos capitais que cada um detêm, seja econômico, social, político ou cultural.

Se, para escapar à ilusão subjetivista que reduz o espaço social ao espaço conjuntural das interações, ou seja, a uma sucessão descontínua de *situações* abstratas, convém construir, como fizemos, o espaço social enquanto *espaço objetivo* – estrutura de relações objetivas *que determina a forma assumida, eventualmente, pelas interações e pela*

representação concebidas pelos envolvidos em tais relações –, ocorre que deve ser superado o objetivismo *provisório* que, ao tratar os fatos sociais como coisas, reifica o que ele descreve: as posições sociais que se apresentam ao observador como lugares justapostos, *partes extra partes*, em uma *ordem estática*, formulando a questão inteiramente teórica dos limites entre os grupos que os ocupam, são inseparavelmente localizações estratégicas, lugares a defender e conquistar em um campo de lutas (BOURDIEU, 2008, p. 229). (Grifos do autor)

Em nossa empreitada, essa perspectiva de uma luta constante é privilegiada, mas sua importância ocorre sob a vigilância analítica da tomada de posição praxiológica, ao passo que, se considerada em todo e qualquer lugar do universo social, a vida social pode ser tomada apenas em aspectos muito específicos do seu caráter conflitual. A sociologia das visões de mundo quer se apropriar da visão do indivíduo na totalidade do seu ser-no-mundo e isso implica tentar apreendê-las em diferentes graus de associação, seja com vistas ao conflito deliberado, seja na reprodução dos sistemas de dominação aceitos como válidos uma vez que naturalizados. Em outras palavras, a luta pela legitimação do capital é também a luta pela legitimação de uma visão de mundo.

Assim, é no interior do “campo de batalha” que as disposições incorporadas funcionam no mais alto grau de sua eficácia, pois nestas circunstâncias se vê em prática o confronto entre as propriedades distintas e distintivas que marcam os agentes sociais. Isso implica dizer que as visões de mundo dos indivíduos são expostas, sobretudo, no confronto de sentido que ocorre no espaço social, no cerne do qual os atores ocupam posições a partir das quais expressam as suas perspectivas sobre o espaço social. Nessa lógica, não podemos esquecer a importância das lutas simbólicas, cujos envolvidos, notadamente atores posicionados em classes sociais que possuam estilos de pensamento que demarcam a sua condição de classe, pretendem instituir as suas visões de mundo ao estatuto de fundamento da própria vida social.

Assim, distintas representações do mundo, caracterizadas por diferentes propriedades sociais, políticas e culturais, podem emergir, na medida em que uma variabilidade de mundos representados surge no cerne do mundo objetivo. Isso quer dizer: do confronto entre visões diferentes de mundo que concorrem pela primazia do significado da vida social a partir do qual buscam legitimar a sua própria visão, verifica-se as próprias visões de mundo que disputam o sentido

legítimo da existência. Por isso, o universo dos pontos de vista, espaço de produção das representações e dos significados, não se refere a uma instância transcendente como um puro mundo das ideias destituído de aspectos mundanos. Ao contrário, a cultura se materializa e se relaciona com toda a complexidade da ordem social concreta – com todas as suas contradições, regularidades e imprevisibilidades –, no âmbito da qual são significadas e classificadas as coisas presentes no mundo, que passam a ser percebidas por indivíduos dotados de conhecimentos práticos capazes de orientá-los na vida social.

2.4 As visões de mundo como expressão do *habitus*

A sociedade, na perspectiva bourdieusiana, corresponde a uma estrutura em que uma série de campos sociais se relacionam entre si (BOURDIEU, 1983). Ela é um espaço social estruturado que é também estruturante, logo, dinâmico, tomado por uma variedade de campos possíveis, nos quais os indivíduos se situam e transitam. Dessa forma, o espaço social é concebido como:

[...] conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento e, também, por relações de ordem, como acima, abaixo e entre (BOURDIEU, 2011, p. 18).

O campo, por sua vez, corresponde a uma estrutura que, ao longo de processos contínuos de racionalização e especialização, tornou-se relativamente autônomo em relação a outras estruturas. Cada campo, assim, possui uma lógica de funcionamento própria, mesmo que compartilhe propriedades em comum com outros campos, como a sustentação sob o crivo de um capital considerado legítimo, que é objeto de disputa entre os atores que circulam neste campo (BOURDIEU, 1983; 2008).

No campo econômico, por exemplo, o capital considerado legítimo é o próprio capital econômico, ou seja, a propriedade privada, o dinheiro, a renda, o

poder aquisitivo e os bens materiais de que se dispõe – que podem ser compreendidos como valor econômico incorporado aos objetos, logo, valor materializado (MARX, 2008). Os indivíduos e os grupos de indivíduos que circulam neste campo – esse raciocínio pode ser aplicado a outros campos – estão em constante luta pelo monopólio desse capital. Deter o capital legítimo em um estado do campo confere ao seu detentor uma posição mais elevada na estrutura estabelecida, o que acarreta aos que não o possui um lugar pouco prestigiado no interior do jogo social imanente à lógica do campo. Nessa dinâmica, as diferentes frações de classe, que existem no interior de cada classe, desempenham um papel fundamental em relação às propriedades do campo e ao contínuo fluxo do jogo, especialmente no que se refere à luta interna e à própria estrutura da classe de que fazem parte (WEBER, 1974b).

Assim, as classes, suas frações, os indivíduos e o modo de organização das posições no jogo inerente ao campo configuram um universo marcado pela disputa, pois os indivíduos que aí se encontram agem continuamente em movimento de propensões à transformação ou à conservação da ordem estabelecida. Os atores aí inseridos, contudo, não são detentores de um sistema de ação necessariamente linear, mas também plural e contraditório, e em que suas práticas podem ou não corresponder às expectativas de seu grupo, o que torna o meio instável, inseguro e reflexivo: “a estrutura estruturada é estrutura estruturante” (BOURDIEU, 2010), mas só sob a condição de estar sujeita à ação estrutural de uma estrutura (sociocultural) em ação.

Em síntese, o espaço social é visto como uma estrutura marcada por uma organização de posições relacionais, em que os indivíduos estão situados de acordo com o volume global dos seus capitais. Ao ocuparem lugares estruturados, os indivíduos se encontram em uma postura ora dominante, ora dominada, tanto no campo em que se situam, como, também, na relação de proximidade com indivíduos que estão localizados em outros campos, ou seja, no espaço social geral – a definição da condição da posição varia de acordo com a variação do capital legítimo que o indivíduo possui em um determinado estado do campo. Essa incessante luta pela legitimidade de visões de mundo em disputa (ou pela modificação da visão de mundo do outro) em campos específicos alimenta a própria dinâmica dos campos, movendo-os em direção uns aos outros

ou distanciando-os (BOURDIEU, 2008), tornando o espaço social um jogo contínuo de movimentação e de emergências de novas configurações²¹.

Nessa perspectiva, a sociedade é representada como o cenário privilegiado de uma luta de tipo especial, uma luta em que o poder e os privilégios são os prêmios mais elevados. Essa luta, por seu turno, só ocorre pelo fato de existirem agentes portadores de interesses e capazes de dispensarem esforços suficientes ao êxito das suas expectativas de reconhecimento das suas visões de mundo no jogo, o que produz um universo interativo das posições, das classificações, dos sentidos e das práticas. É assim que determinados grupos de indivíduos inclinam-se à ação para a conservação da dominação e outros para a incessante revolução dos meios de vida como forma de transformação da ordem estabelecida – não apenas no que tange à produção material, como em Marx e Engels (2012), mas também dos elementos de conhecimento e de significação do mundo, como em Mannheim (1986).

A partir do entendimento da configuração objetiva do espaço social, no qual os indivíduos estão distribuídos em posições próximas e distantes, variáveis e mutáveis, podemos enunciar, então, a tese de que essa organização estratificada das posições condiciona diretamente a forma de apreensão, pelos atores, do mundo social. Contudo, a noção de espaço social proposta pela teoria dos campos desenvolvida por Bourdieu não nos é suficiente, mesmo contribuindo de modo excepcional para o que propomos. Por isso, colocaremos em evidência alguns limites que identificamos em sua abordagem, mas sem desconsiderá-la como mecanismo fundamental para nosso intuito de entender as disputas pelo sentido entre visões de mundo.

Uma crítica que nos parece precisa em relação à concepção da sociedade como um espaço social tomado por campos sociais se refere à proposição segundo a qual há indivíduos, situações e fenômenos que não estão inseridos ou classificados no cerne da lógica das propriedades dos campos sociais (LAHIRE, 2002). A teoria geral dos campos não permite pensar todos os tipos de indivíduos e a variedade das formas de relação e interação que se expressam na vida

²¹ A sociedade moderna, por exemplo, é o produto dos processos e modificações imanentes à sua particularidade histórica, ou seja, o seu estado em um momento dado é resultado dos processos sociais originários de períodos que lhe precederam e da dinâmica das propriedades que a caracterizam na situação do presente.

societária. Se olharmos, por exemplo, para a dimensão da vida privada, que é fortemente marcada pela intimidade, pela privacidade, por atitudes descompromissadas – ou, melhor, pelo esquecimento de si e do próprio corpo, por estar “relaxado” em relação ao olhar do outro –, nota-se que um significativo número de experiências, necessárias à compreensão de visão de mundo, são postas em suspenso pela chave bourdieusiana *ipsis litteris*.

O universo familiar, por exemplo, não é, propriamente falando, um campo, como também os encontros ocasionais de amigos num bar, os encontros amorosos ou as práticas de velejar no verão ou de escalar não constituem situações que possam ser atribuídas a um campo social particular. Ao contrário do que fórmulas mais gerais podem fazer pensar, nem toda interação social, nem toda situação social, pode ser atribuída a um campo. Os campos estão essencialmente relacionados ao domínio das atividades “profissionais” (e “públicas”) e muito particularmente às atividades dos “agentes” em luta no interior desses campos, isto é, dos produtores (*versus* consumidores, espectadores ou pessoas que participam no campo, mas não estão particularmente envolvidas nas lutas no interior desses campos: auxiliares administrativos, pessoal de serviço, operários...) (LAHIRE, 2002, p. 34).

A visão de mundo de um ator configura-se em grande medida na relação entre a conjugação das estruturas sociais incorporadas pelo indivíduo ao longo de sua trajetória social, na qual vivenciou diferentes experiências, e as práticas efetuadas nas situações que se impõem no fluxo da vida cotidiana. As experiências vividas – que são particulares a cada biografia – marcam o indivíduo de algum modo e em algum nível de relevância. Com efeito, muitas dessas experiências não são provenientes dos momentos de participação em campos sociais. As experiências que o indivíduo viveu em sua história particular não se referem tão somente à sua participação na vida pública ou a sua prática profissional, mas advêm da convivência social como um todo, isso quer dizer, tanto da vida com os outros quanto em momentos de solidão em um espaço particular, no espaço intersticial onde o indivíduo vive e expressa como vê o mundo.

Portanto, para compreender o indivíduo e especialmente o modo pelo qual ele é produzido socialmente, temos que olhá-lo nos campos, nas intersecções dos campos e nos espaços vazios entre os campos. Logo, não podemos supor as zonas de relevância que atuam na constituição do indivíduo somente à dinâmica dos campos, isso porque são também nos “tempos fora de campo” que, muitas

vezes, os atores sociais adquirem, formulam e expressam quem ele é em sua veracidade existencial: seus pontos de vista mais sutis, suas posturas mais elementares, no usufruto de uma arrebatadora experiência de pertencimento à vida social.

Dessa forma, temos que considerar o ator não apenas nos campos sociais em que se situa, mas na sua vida cotidiana inteiramente, assim não o reduzindo às estruturas dos campos sociais em que circula, mas buscando compreendê-lo como produto da vida social geral, em que se situa em posições estruturadas em meios de vida determinados. Isso significa, em termos teóricos, compreender o *habitus* para além das necessidades imanentes das propriedades dos campos, ou seja, como um produto da relação entre a agência individual e a vida social, na qual se apropria das propriedades da estrutura sociocultural, e não apenas na ordem dos elementos provenientes de espaços relativamente especializados marcados pelas interfaces do poder. Nesse sentido, o *habitus*, iluminando o modo a partir do qual apreendemos o indivíduo no âmbito da totalidade pré-teórica da cultura, serve para pensar as visões de mundo que, mesmo expressas situacionalmente, revelam o olhar do indivíduo sobre o mundo social em que vive.

CAPÍTULO 3 – ESBOÇO DE UMA TEORIA PRAXIOLÓGICA DA CULTURA

3.1 Introdução

A sociologia das visões de mundo foi até aqui definida como continuidade e derivação de aspectos centrais das abordagens sociológicas da cultura e do conhecimento propostas por Karl Mannheim e do estruturalismo gerativo elaborado por Pierre Bourdieu. Detemo-nos separadamente sobre o pensamento de cada um desses autores com a intenção de identificar e apresentar sistematicamente os pontos de partida a partir dos quais a nossa reflexão lança seu olhar sobre os problemas relativos à cultura e ao pensamento, por um lado, e, por outro, sobre o processo contínuo de inscrição das estruturas objetivas e simbólicas na totalidade existencial dos indivíduos que são exteriorizadas por meio de práticas sociais propelidas a partir de uma dada posição social.

De modo geral, com o desenvolvimento desses tópicos, passamos a tomar como válida a possibilidade do mundo social se apresentar diferentemente a observadores diferentes, i.e., de o mundo objetivo ser compreendido, percebido, pensado e vivenciado de modos variados por indivíduos cujos *habitus* se constituem por experiências processadas em meios sociais diversos. Até alcançarmos esta ideia, lançamos questões de cunho teóricos e metodológicos, as quais nos conduziram à complexidade da apreensão e da explicação teóricas quando diante de objetos produzidos e pertencentes ao espaço pré-teórico da cultura e, a partir disso, à consequente dificuldade em compreendê-los sem cair nas tendências objetivistas e subjetivistas que frequentemente figuram nas análises sociológicas. Na síntese desses problemas propriamente de método, identificamos no modo de pensamento praxiológico uma saída plausível para a realização de uma abordagem das visões de mundo que se debruça tanto sobre a relação de familiaridade dos indivíduos com seu meio social familiar quanto sobre a ruptura com as regularidades objetivas que pré-determinam a percepção, a apreciação e a lógica das práticas propelidas pelos atores em um mundo que se passa como algo dado.

Com a praxiologia como base da sociologia das visões de mundo constatamos teoricamente que o pensamento socialmente condicionado dos atores situados em grupos sociais historicamente estabelecidos os impulsiona a condutas e práticas que revelam o seu lugar dentro do espaço social. Os indivíduos destituídos de prestígio cultural e social, em busca de legitimação das suas visões de mundo, tendem a competir pela legitimação do modo a partir do qual concebem a vida social, considerando a possibilidade de transformação da sua condição de existência. Os atores dotados de visões de mundo que são aceitas como válidas buscam manter a distribuição dos sentidos de legitimidade tal como elas se apresentam na situação corrente. Claro que a produção desse antagonismo não representa a complexidade dos conflitos empiricamente manifestos *ipsis litteris* à sua manifestação empírica, mas serve como guia ao olhar interessado em destituir sociologicamente a cortina de fumaça que encobre as relações de dominação e desigualdade cujos efeitos de sentido ofuscam e negam a pluralidade intrínseca à vida em sociedade.

Neste capítulo, que encerra a apresentação da nossa proposta, nosso objetivo é aproximar as elucubrações desenvolvidas a partir de Bourdieu e Mannheim para, a partir das suas imbricações, propor uma reflexão capaz de tomar a vida social de modo sintético e não reducionista para o desenvolvimento de uma teoria praxiológica da cultura. Em linhas gerais, nosso intuito, agora, é pensar a luta com vistas à legitimação das visões de mundo de um modo mais detalhado, considerando que a competição por legitimidade não se reduz, de modo algum, àquela disputa desencadeada na vida econômica, a qual, em grande medida, caracteriza-se pela predominância de ações racionalmente planejadas com o consciente interesse no lucro máximo. Considerando a provável cumplicidade entre as disposições incorporadas e as posições sociais em que os atores se localizam no espaço social que produz *habitus*, nosso argumento toma como pano de fundo a ideia de que a competição é, antes de tudo, um fenômeno cultural (MANNHEIM, 1928), pois o sentido do jogo que se joga se passa como dado, na medida em que é naturalizado, logo, aceito como válido, pelos indivíduos que têm interesse – no sentido da *illusio* – que ele aconteça pelo fato de se reconhecerem na própria luta em que se envolvem (BOURDIEU, 2011).

De maneira breve, assim, esclarecemos, desde logo, que nos opomos deliberadamente às perspectivas que tendem a perceber a ação a partir de princípios utilitaristas que implicam na redução da explicação do comportamento humano e da ação social à chave da racionalidade instrumental-estratégica em relação a fins previamente planejados²². Isso porque os utilitarismos teórico, prático e normativo²³, quando tomam o pensamento e a ação como objetos de suas reflexões, partem de uma noção demasiadamente abstrata do indivíduo, identificado como unidade geral destituída de pertencimento a uma ordem cultural socio-historicamente estabelecida. A consequência mais evidente dessa abstração – notadamente no caso do utilitarismo economicista – se verifica na transmutação dos agentes sociais em uma encarnação essencialista de um tipo de antropologia da avareza que pode ser entendida pela simples e incisiva oração satírica de Kürnberger identificada por Weber (2004, p. 44-45) segundo a qual [se] “do gado se faz sebo; das pessoas, dinheiro”.

Contra a desvinculação dos indivíduos das condições materiais e simbólicas intrínsecas à constituição das suas maneiras de pensar e agir no mundo, faz-se necessário compreender que as ações humanas dotadas de sentido resultam do entrelaçamento entre as estruturas social e cultural que se expressam em um determinado momento histórico de uma dada condição social de existência. Partir da imagem do ator como um agente calculista orientado a interesses individualistas, isso quer dizer, um indivíduo natural e essencialmente egoísta e hedonista, como o fez Hobbes em sua filosofia política e, na teoria social, os simpatizantes da teoria da escolha racional, impossibilita a

²² Uma contribuição fundamental às ciências sociais no que tange a luta contra a redução arbitrária realizada pelas perspectivas utilitaristas pode ser encontrada no incisivo trabalho do Mouvement Anti-utilitariste *dans les Sciences Sociales* (M.A.U.S.S) que há mais de trinta anos se dedica aos fundamentos das ciências sociais a partir do legado socioetnológico deixado por Marcel Mauss. Não derivamos a proposta aqui desenvolvida do pensamento maussiano, mas não poderíamos deixar de mencionar o M.A.U.S.S. na medida em que é nele que atualmente encontram-se significativos esforços para uma crítica da ação utilitária.

²³ Caillé (2001) registra o utilitarismo em três variações: o utilitarismo prático, o utilitarismo teórico (ou cognitivo) e o utilitarismo normativo (ou filosófico). O utilitarismo prático pode ser compreendido em três tipos: o vulgar, o sofisticado e o economicista. O utilitarismo prático vulgar diz respeito tão somente à concepção de calculadores interessados; o utilitarismo prático sofisticado refere-se ao mesmo cálculo, orientado, contudo, aos interesses “superiores” (altruístas e religiosos); o utilitarismo economicista atribui aos interesses materiais a função de dispositivo à ação. O utilitarismo teórico, por sua vez, fundamenta-se a partir da hipótese de que todo indivíduo é um sujeito egoísta, calculista e independente em relação às condições sociais de sua existência. O utilitarismo normativo, por seu turno, se põe na defesa de que é virtuoso ou justo contribuir à elevação da felicidade do maior número ou de todas as pessoas.

compreensão sociológica dos significados que definem o mundo social, na medida em que o condicionamento social do pensamento e a determinação simbólica da ação saem de cena antes mesmo de serem considerados. Nesse sentido, a sociologia das visões de mundo é antiutilitarista por princípio, tal como deveria ser, de acordo com Caillé (2009), qualquer abordagem sociológica cujo intento seja o de conhecer a vida social por meio de um sistema aberto e não reducionista.

Por isso, à possível acusação de que, no tratamento das diferentes maneiras de perceber, pensar e agir no mundo, subjugamos o nível objetivo da estrutura social às dimensões subjetiva do indivíduo e simbólica da cultura, esclarecemos que tomar a ação como resultado do entrecruzamento entre as estruturas social e cultural por si só expressa uma tentativa de evitar as determinações frequentes que tendem a tomar a realidade social de modo ora objetivista, ora subjetivista. Nesse sentido, visualizamos a ordem social para além da tendência em compreendê-la no âmbito da oposição entre idealismo e materialismo, díade cujos resultados implicam sempre em ontologias unilaterais. Isso significa dizer que, ao considerar a estrutura social como um sistema de relações entre posições estruturadas – porém abertas – e a estrutura cultural como sistema de relações entre representações, valores, símbolos e ideais, a ordem social inevitavelmente emerge como síntese da dialética desenrolada na superfície da própria dinâmica social entre objetividade e subjetividade. Com isso, torna-se possível pensar a execução da ação social pelos indivíduos tanto em nível reflexivo quanto pré-reflexivo, pois o modo a partir do qual consideramos a ordem implica, diretamente, numa ontologia da práxis.

Para desenvolver, neste capítulo, a sociologia das visões de mundo com ênfase sobre a relação entre pensamento socioculturalmente condicionado e práticas sociais executadas a partir das visões de mundo que se expressam por meio de indivíduos distintos e distintivos, é preciso realizar uma construção teórica reflexiva pautada pelo distanciamento e pela aproximação das ideias e dos conceitos definidos anteriormente como pontos de partida. Assim, as questões que nos interessam serão desenvolvidas não apenas pela dinâmica do quadro conceitual traçado a partir de Mannheim e Bourdieu, mas por meio da flexibilização das suas ideias, inevitavelmente outras perspectivas teóricas

passam a integrar a nossa discussão, ao passo que iluminam aspectos a serem percorridos diante da pretensão que nos motiva.

Assim, nas páginas que se seguem, apresentaremos a sociologia das visões de mundo por meio de uma reflexão teórica traçada com vistas à iluminação de rotas de acesso à realização, em tempo oportuno, de investigações empiricamente informadas, orientadas, sobretudo, à interpretação e à compreensão dos conflitos entre indivíduos e grupos de indivíduos que expressam e defendem visões divergentes e/ou antagônicas do mundo. Ou seja, colocando em evidência por meio da abordagem fundamentada nesta dissertação podem ser analisados os problemas produzidos pela luta contínua entre grupos que competem pela primazia de atribuição de significado à vida social. Vejamos, em termos gerais, essa teoria na prática de uma reflexão teórica.

3.2 Semelhança e diferença

O indivíduo é uma agência que opera de modo pré-reflexivo e reflexivo diante do que a ele se apresenta no curso da sua vida em sociedade. Pensar o indivíduo como agência implica tomá-lo em relação ao mundo, pois a condição de ser uma categoria passível à reflexão sociológica emerge na sua problematização no cerne da vida coletiva, instância que, por sua vez, apresenta-se à observação como um espaço no qual se situam indivíduos dotados da capacidade de produzir, reproduzir, conservar e modificar as dimensões objetivas e simbólicas que definem o mundo. Durkheim (1996), em sua fase madura, concebeu a vida social como o espaço por excelência das representações que, ao serem compartilhadas, funcionam de modo a assegurar um sentido comum para a vida que se manifesta no seio de uma sociedade diferenciada. Em termos contemporâneos, poderíamos nos apropriar dessa posição durkheimiana por critérios bourdieusianos afirmando que o espaço social é o meio em que diferentes estilos de vida²⁴, evidenciados nos modos sociais e expressados pelas

²⁴ O conceito de estilo de vida, já presente em Weber, é refinado em Bourdieu (1982, p. 82), que o define como o “conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de

práticas sociais dos indivíduos, são produzidos em uma dupla relação de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade, constituindo o social e o cultural como um espaço de representações (BOURDIEU, 2008).

O indivíduo, pois, é também representação, ao passo que expressa, para si mesmo e para os outros, uma visão de mundo por meio da materialização do estilo de pensamento característico do grupo social ao qual se sente pertencer num estilo de vida que se realiza na prática, cuja lógica dessa realização implica na efetuação de ações dotadas de sentido que não se apresentam de forma coerente, mas plural, na medida em que sujeita à multiplicidade de determinações sociais, políticas e culturais (MANNHEIM, 1986; 2012; BOURDIEU, 2008; LAHIRE, 2002). O ator, assim, possui singularidades, mas é singular em suas variações e contínuas reflexões sobre si, sobre os outros e sobre o mundo que habita, vivencia e produz.

Nesse sentido, a dinâmica social está dada em nível material e simbólico, ou seja, as ações dos indivíduos no mundo trazem a possibilidade de consequentes mudanças no que tange às condições objetivas de existência de modo a dinamizar os significados que permitem interpretar e classificar tais condições. Isso indica que a objetividade (da concretude do mundo) e a subjetividade (por meio da qual essa materialidade se torna compreensível) se comunicam de modo que quando há modificações no mundo objetivo, consequentemente, visualizam-se alterações nos modos como os indivíduos pensam o mundo que habitam. Contudo, isso não quer dizer que a subjetividade e a objetividade estejam em uma relação simétrica, o que pressuporia a possibilidade de que um dado grupo detivesse meios para alcançar a verdade do mundo por meio da neutralização dos valores que se ligam a todas as suas atitudes, mas que as alterações das estruturas dos significados que tornam o mundo compreensivo reverberam mudanças no próprio pensamento que se tem do mundo percebido. Como sugere Mannheim:

cada um dos subespaços simbólicos (móvel, vestimenta, linguagem ou hexis corporal), a mesma intenção expressiva, princípio da unidade de estilo". Aqui temos as noções de "preferências" e de "intenção expressiva" que, para nosso intuito, são relevantes, na medida em que esses elementos trazem consigo uma carga subjetiva significativa que nos ajuda a pensar os modos de percepção e ação do indivíduo. Giddens (2012) também define estilo de vida, mas como um composto das ações de todas as esferas da vida em que a avaliação do indivíduo descentra regras externas de autoridade. Esse caminho não será aqui adotado em sua totalidade, mas aproveitamos a relevância que o autor atribui à capacidade reflexiva do eu.

Assim como um estilo de arte não pode ser plenamente descrito sem se levar em conta a escola artística e o grupo social que ele representa, também não podemos realmente entender as mudanças em um estilo de pensamento a não ser que estudemos os grupos sociais que são os portadores dessas mudanças. Essa relação entre um estilo de pensamento e seu portador social não é uma relação simples. Pode ser verdade que ultimamente grandes mudanças na estratificação de classes da sociedade são responsáveis pelas amplas mudanças nos estilos de pensamento; mas, quando se chega a mudanças mais detalhadas, essa hipótese geral precisa ser modificada. A principal indicação de que há alguma ligação entre a existência e o destino de grupos sociais, por um lado, e certos estilos de pensamento, por outro lado, é que ao súbito colapso de um estilo de pensamento geralmente corresponderá o súbito colapso do grupo que o sustentava; de forma semelhante, ao amálgama de dois estilos de pensamento, corresponde o amálgama dos grupos sociais. Mas há razões para se pensar que essa ligação entre estilos de pensamento e seus portadores não existe somente em momentos críticos da história, nos momentos de grandes crises sociais. O destino dos grupos está refletido aparentemente mesmo nas menores mudanças de desenvolvimento de um estilo de pensamento (MANNHEIM, 1981, p. 81).

Desse modo, o espaço social como espaço de representações que são apreendidas e propagadas pelos indivíduos nas relações com outros indivíduos, os quais também expressam representações através das suas visões de mundo, indica que a dinâmica societária está dada a todos em forma de experiências arrebatadoras de identificação e de estranhamento com o mundo que se apresenta passível a transformações. Todavia, não vivemos num caos completo ou num ambiente marcado por uma insegurança ontológica tal que a qualquer momento nos vemos reféns das consequências das mudanças. Nas posições sociais estruturadas são estabelecidos o sentido da familiaridade com meio social vivido, em que são produzidos indivíduos dotados das mesmas propriedades da posição social em que se situam (BOURDIEU, 2008). Isso nos diz que, no espaço social, não apenas emergem divergências e conflitos entre grupos sociais dotados de visões distintas de mundo, mas também são verificadas associações entre indivíduos cujas disposições se afinam e estabelecem graus de consenso, os quais são requeridos à reprodução das condições de possibilidade da vida coletiva.

Por isso, Bourdieu chama a atenção para o grau de igualdade que o senso possui em relação ao consenso na tradição neokantiana, na qual podemos situar o pensamento durkheimiano que funda a sociologia da cultura. Segundo a sua

crítica, nessa tradição idealista “a objetividade do sentido do mundo define-se pela concordância das subjetividades estruturantes (senso = consenso)” (BOURDIEU, 2010, p. 8). No entanto, se formos um pouco a corda, podemos perceber que as subjetividades estruturantes podem estar assentadas com base em distintos e contraditórios pressupostos objetivos e subjetivos, pois os indivíduos se encontram localizados em diferentes condições sociais de existência, a partir das quais interagem com aqueles com quem partilham semelhanças e reconhecem, por consequência, aqueles com os quais não se reconhecem.

Consequentemente, isso aponta para a possibilidade de rompimento da relação senso = consenso em um mesmo contexto dado. Isso implica, na sociologia das visões de mundo, enveredar também pela compreensão dos graus de incongruência entre indivíduos que se encontram em posições sociais similares. Por exemplo, se considerarmos aqueles atores que se sentem parte de uma mesma classe, talvez percebamos, por meio da constatação das diferenças existentes entre eles, que a própria noção de classe pode ser relativizada e tensionada a partir de dentro: o que coloca em evidência não apenas a luta entre classes sociais distintas, mas lutas desenroladas em diferentes níveis e escalas entre as frações de classe que constituem a estrutura de uma mesma classe. Em outras palavras, considera-se a existência de grupos situados em posições distintas no interior de uma mesma condição de classe, acarretando na percepção da própria classe de um modo correlativo à sua posição em um momento dado (pontos de vista variados e variáveis), o que coloca em evidência a força de subjetividades que não estão em grau de radical concordância (como propõe o neokantismo), mesmo que expressem visões de mundo correlativas.

Contudo, nossa atenção se volta aqui para uma escala de observação mais ampla, isso quer dizer, para o espaço social em que agentes e grupos de agentes encontram-se situados em jogos relacionais e dinâmicos nos quais se desenrolam diferentes processos de ressignificação do mundo social. Isso implica considerar a existência da luta pela mudança das condições sociais de existência (e.g. grupos que buscam reconhecimento) ou a conservação da ordem social (e.g. grupos que usufruem de privilégios sociais) perpassada pela própria tensão entre as visões de mundo que competem numa luta pela legitimação daqueles que as

portam, ou seja, em busca do estabelecimento da primazia na atribuição de sentido à existência no mundo, do significado dominante do mundo (MANNHEIM, 1986; BOURDIEU, 2010). Para isso, torna-se fundamental focar tanto nos macroelementos da vida social quanto no indivíduo e nos diferentes níveis de interação que ele vivencia em sociedade.

3.3 Indivíduo, *habitus* e visões de mundo

No esquema bourdieusiano de interpretação do mundo social, os indivíduos possuem um *habitus*, definido como “*princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (principium divisionis) de tais práticas*” (BOURDIEU, 2008, p. 162) (Grifos do autor). Para além da concepção que vislumbra este princípio que gera práticas como produto das estruturas de um campo social, a nosso ver, o *habitus* se produz pela interpelação de diferentes condicionamentos a que o indivíduo está exposto, seja dentro do campo, seja no âmbito das experiências processadas nos momentos “fora de campo”. Dessa forma, o *habitus* é visto aqui numa concepção mais ampla do que aquela proposta por Bourdieu, na medida em que, não reduzindo às propriedades imanentes dos campos sociais racionalizados, apresenta-se como produto da vida social no cerne da qual os indivíduos, situados em condições sociais que lhes antecedem, vivem uma história particular.

A meu ver, as diversas críticas formuladas com o objetivo claro de refutar por completo este conceito, na maioria das vezes, surgem no terreno da teoria sociológica de maneira pouco sistemática e, às vezes, sugerem até mesmo um tom agressivo. Parecem se propor à desconstrução da ideia conceituada sem nem mesmo tomá-la no que há de relevante em sua formulação. Por isso, ao invés de propor um refinamento e atualização do conceito, simplesmente o põem em suspenso e passam adiante em busca de novos termos para tratar de coisas mesmas. De fato, se considerarmos algumas expressões de Bourdieu, temos a impressão de que a teoria do *habitus* pode ser aplicada por simples transferibilidade aos mais diversos tipos de objetos e problemas. Todavia, a nossa

posição em relação ao conceito de *habitus* é clara: o consideramos uma ideia forte para a compreensão do processo de produção das visões de mundo sem que a tomemos pelas tendências subjetivistas e objetivistas, na medida em que, através dele, percebemos a relação entre a agência e a estrutura como uma codeterminação.

Por isso, aqui, considerando a discussão já discorrida do capítulo anterior, visualizamos o *habitus* para além das estruturas imanentes dos campos sociais com os quais pode estabelecer uma cumplicidade ontológica. Isso porque, com o intuito de tomar a praxiologia como base da sociologia das visões de mundo, não podemos restringir as propriedades perceptivas, apreciativas e o agir dos indivíduos tão somente às propriedades objetivas com as quais mantêm uma relação de familiaridade dentro dos campos. É preciso considerar a espontaneidade do indivíduo em sua condição social de existência a qual, por conseguinte, não está circunscrita tão somente às atividades estabelecidas nos jogos processados em espaços regidos por relações de poder.

A dinâmica que o conceito opera, portanto, permite relacionar a condição social de existência (que pode ser modificada na trajetória social) à dimensão subjetiva do indivíduo (e vice-versa), considerando, para isso, as possibilidades de atualização das disposições incorporadas. Mudam-se as condições de vida, modificam-se as subjetividades, logo, as disposições não são perenes, mas sujeitas à transformação e à conservação: o que não quer dizer um “apagamento” da memória, mas uma nova condição do ator continuar a ser o que ele é.

O *habitus* é, portanto, sistema reflexivo que produz um sistema pré-reflexivo de realização das condutas no mundo, um produto da incorporação das estruturas simbólicas provenientes da condição social de existência do indivíduo e da exteriorização dessas mesmas estruturas em formas de pensamento, discursos, práticas, em suma, aflora nas expressões de visões de mundo dos indivíduos em sociedade. Aparecendo como uma “necessidade incorporada, convertida em *disposição geradora* de práticas sensatas e de *percepções* capazes de *fornecer sentido* às práticas engendradas”, temos que o *habitus*, concebido enquanto uma disposição geral e transponível “realiza uma aplicação sistemática e universal, estendida para além dos limites do que foi diretamente

adquirido, da necessidade inerente às condições de aprendizagem” (BOURDIEU, 2008, p. 163) (Grifos nosso).

Entendido desse modo, a apreensão das visões de mundo traz consigo a possibilidade de compreensão dos sistemas de pensamento, apreciação e ação dos indivíduos, isso quer dizer, o significado expressivo que faz do indivíduo uma corpo dotado de elementos culturais e sociais que indicam em que meio social ele se situa. Referimo-nos, desse modo, ao significado expressivo ou documental da cultura que Mannheim (1923) propõe para a apreensão da visão de mundo. Com ele, temos que a cultura como totalidade pré-teórica é determinante da vida social e, nessa amplitude, não se verifica apenas um nível de sentidos que caracteriza o agir dos indivíduos nessa totalidade. Utilizando-se de um exemplo aparentemente banal da vida cotidiana, o sociólogo húngaro demonstra como o *habitus* pode colocar em evidência os significados culturais em níveis diferenciados. Vejamos esse exemplo:

Desço a rua com um amigo; um pedinte está na esquina; o meu amigo dá-lhe uma esmola. O seu gesto para mim não é nem um fenômeno físico nem um fenômeno psicológico; como um dado, é somente o veículo de um significado, nomeadamente, o da “assistência”. Neste processo de informação, o acontecimento que é mediado pelo dado visual torna-se o veículo de um significado que é algo inteiramente diferente de um dado visual e pertence ao campo psicológico, onde é teoricamente subsumível à categoria de “assistência social”. Só num contexto social é que o homem na esquina é um “pedinte”, o meu amigo, “o que lhe oferece assistência”, e o bocado de metal nas suas mãos, uma “esmola”. O produto cultural neste caso é tão só o acontecimento “assistência”, que se define em termos sociológicos; no que diz respeito ao acontecimento (pelo qual se constitui), o meu amigo enquanto indivíduo psico-físico é irrelevante; entra no contexto somente enquanto “doador” como parte da “situação” que só pode ser compreendida em termos de significado e que seria essencialmente a mesma se o seu lugar tivesse sido ocupado por outra pessoa (MANNHEIM, 1923, p. 65).

De acordo com esse raciocínio, o indivíduo que doa as moedas é portador de disposições que diante de um caso em que visualiza outro sujeito numa condição de vulnerabilidade, inclina-se a ajudá-lo por meio daquilo que, no contexto situacional, pode realizar. Nesse sentido, o *habitus* revela primeiramente um nível objetivo do significado cultural, ou seja, um nível prático da relação com o mundo que se toma como evidente. Isso não significa que para uma interpretação do pensamento no contexto de ação não precisamos enveredar pelo

subjetivismo que julga necessário o conhecimento da estrutura da consciência do indivíduo que efetiva o ato, mas apenas ter em mente que cada produto e manifestação da cultura (as visões de mundo, as práticas, o comportamento etc.) tem “um significado objetivo, e a marca distintiva de tal significado é o fato de poder ser totalmente compreendido sem sabermos nada acerca dos ‘atos intencionais’ dos indivíduos ‘autores’ do produto ou da ‘manifestação’” (MANNHEIM, 1923, p. 66). O que se impõe é a compreensão sobre o sistema de disposições incorporadas que produz as práticas e as realizam sem maiores reflexões sobre a efetuação das ações, ou seja, precisamos, sobretudo, compreender o *habitus* e a visão de mundo expressas pelo indivíduo via atitudes pré-reflexivas que se pautam nos valores culturalmente compartilhados pelos agentes situados no contexto no cerne do qual os elementos da cultura se “fundem numa entidade significativa” (MANNHEIM, 1923, p. 66).

É no decorrer do acesso às estruturas e pela interpelação das estruturas que os indivíduos, ao longo de sua vida, são configurados. Ora, já dissera Marx (1969) que os indivíduos fazem sua própria história, mas as circunstâncias sob as quais cada um pode realizá-la fogem às suas vontades individuais. Isso quer dizer que mesmo situado em um mundo que o precede, predetermina e pré-data a sua visão de mundo, é possível a modificação das condições de existência, mesmo que portem em seu interior as estruturas estruturadas que foram apropriadas em seu processo de socialização. Isso é possível, sobretudo, pelo fato de que as visões de mundo pressupõem não apenas o *habitus* que incentiva ações pré-reflexivas, mas também uma capacidade de pensamento e autocrítica em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo. Portanto, as propriedades que definem o que ele é podem ser atualizadas e reconfiguradas, na medida em que:

(...) o *habitus* apreende as diferenças de condição captadas por ele sob a forma de diferenças entre práticas classificadas e classificantes – enquanto produtos do *habitus* – segundo princípios de diferenciação que, por serem eles próprios o produto de tais diferenças, estão objetivamente ajustados a elas e, portanto, tendem a percebê-las como naturais (BOURDIEU, 2008, p. 164).

Nesse sentido, o indivíduo é um produto indeterminado de condições sociais determinadas. É uma agência dotada da capacidade de mudança, mas sempre situada em posições sociais estruturadas a partir das quais veem o seu

entorno e as condições de possibilidade de mudança. As escolhas, a concepção de mundo, o senso prático, os desejos, as preferências e afinidades são, sobretudo, expressões do *habitus* que o define e que nele inscreve a visão do mundo que passa a defender junto com seus semelhantes, quais sejam, aqueles com quem se identifica, que estabelecem o sentido próprio do estilo de vida que os qualifica como partícipes de um grupo social determinado.

Por isso, uma praxiologia da cultura, mesmo fundada nos conflitos entre visões de mundo diferentes, não pode desconsiderar a relevância das variações interindividuais, a partir das quais se percebe tanto a variação dos sentidos que corroboram determinada concepção da realidade quanto permite identificar a pluralidade intrínseca às sociedades diferenciadas, as quais são, por excelência, o ambiente mais propício à luta em busca de legitimação cultural.

Assim, o indivíduo, no espaço social, constitui e percebe as identificações que o classificam, afirmando-se, por consequência diante da diferença, ou seja, no reconhecimento dos objetos e indivíduos com os quais não se reconhece. Com efeito, a classificação das coisas do mundo classifica aquele que expressa o julgamento classificatório (BOURDIEU, 2008), e, por conseguinte, essa ação não deve ser compreendida como mero produto do meio, reduzindo tal capacidade de expressão à fórmula manipulatória da estrutura sobre a agência, mas, deve ser vista como capacidade reflexiva do ator, possuidor de conhecimentos práticos, sentidos e códigos que o permitem viver em sociedade, adaptando-se às imposições e, quando possível, rompendo as barreiras das estruturas que o dominam.

3.4 As visões de mundo e o mundo significado

Como sabemos por meio do trabalho de Goffman (1975), o ator social assume, no decorrer de sua vida, diferentes papéis através dos quais vivem experiências determinadas, adquirindo conhecimentos práticos sobre a forma como os outros esperam que ele se comporte ou aja em determinados contextos. O indivíduo possui, nesse sentido, a capacidade de conjugar as ordens subjetiva

e objetiva na sua atuação no mundo, pois supõem quais são os cursos que as suas ações devem seguir em dadas circunstâncias para que sejam aceitas – ou renegadas – no âmbito das relações interindividuais com aqueles com quem estabelecem comunicação, seja com vistas à associação ou ao conflito.

Isso é possível, sem dúvida, por haver dimensões perceptivas e compreensivas comuns aos membros de um mesmo universo social – classe, fração de classe, movimento coletivo, comunidade etc. E assim nos vemos diante da tese durkheimiana do sistema de classificações partilhado com base no qual os indivíduos tendem a agir buscando corresponder às exigências culturais sob as quais se encontram inseridos, mesmo que não percebam em nível consciente essa inclinação. Isso não significa dizer que concebemos o ator em nível tão somente de uma racionalidade em relação a fins, mas que suas ações e práticas sociais estão diretamente associadas às crenças, aos valores e às representações que os orientam na vida social, ou seja, às suas visões de mundo, que pré-definem os rumos da sua conduta na ordem social.

O espaço social é considerado, portanto, a partir de uma perspectiva segundo a qual o mundo social é um mundo de significados que operam de modo dinâmico significando o mundo, dando sentido à vida e as relações estabelecidas no próprio movimento da estrutura sociocultural. Os indivíduos, por seu turno, em seus recorrentes modos de interação, associação e conflito apreendem os significados que significam o mundo, os quais operam sobre a sua forma de ver e agir, não apenas no que tange à apreensão e ao entendimento, mas, sobretudo, sobre as tomadas de posição na vida cotidiana, em situações inesperadas e em circunstâncias de confronto político²⁵.

Contudo, ao considerar os atores que convivem em uma mesma situação histórico-social e cultural não é possível afirmar que suas visões de mundo sejam homogêneas, mesmo que haja a predominância em seu contexto dos esquemas de pensamento pertencentes aos grupos aí constituídos, na medida em que há variações inter e intraindividuais que somente podem ser conhecidas por um

²⁵ Não nos referimos aqui necessariamente ao olhar que é produzido a partir da apropriação das estruturas do conhecimento considerado legítimo (conteúdos escolares, por exemplo), mas ao conhecimento em sentido geral, isso quer dizer, o *sensus communis*, que se refere ao clássico conceito de senso prático e que possibilita aos indivíduos apreenderem a sua própria condição social e entenderem a si mesmos no âmbito da vida social (GADAMER, 1999).

método psicológico de análise das competências individualmente desenvolvidas pelas experiências vividas no âmbito de uma coletividade (LAHIRE, 2005). Não há uma visão de mundo condizente a todos os atores, um significado global de um momento histórico (*Weltanschauung*) perpetuado nas disposições incorporadas nos indivíduos, pois eles se situam em diferentes grupos (classe sociais e gerações, sobretudo) marcados por estilos de pensamento que se materializam em estilos de vida que expressam as visões de mundo socialmente situadas que passam a representá-los como eles representam ser (MANNHEIM, 1981; BOURDIEU, 2008).

O mundo social, desse modo, não é visto pelos grupos de atores de uma única forma, mas de maneiras próximas e distantes, coerentes e incoerentes, harmônicas e contraditórias. A visão de mundo do indivíduo constitui-se a partir das suas condições sociais de existência e, em grande medida, a elas correspondem. Todavia, podem modificar-se, ao passo que a própria condição de vida não é estática, como é possível verificar mais facilmente em casos de transfugas de classe, que, ao mudarem de posição no espaço social, estabelecem outros modos de relação com o mundo, olhando-o por um ângulo que acumula as estruturas próprias da sua trajetória no espaço social: a sociedade, nesse sentido, é vista a partir de diferentes pontos que implicam na variação da própria visão de mundo expressa pelo indivíduo. Desse modo, se, como pensa Bourdieu (2011), o real é relacional, ou como propõe Mannheim, que se deve perceber o sentido da existência na própria relatividade dos significados que a constituem, a visão da realidade é propriamente relativa, relacional e mutável, pois, na medida em que passam por uma mobilidade social ascendente ou descendente, os indivíduos não apenas se diferenciam do seu lugar de origem, mas são conduzidos a ver a vida social de um modo completamente outro.

Somente quando a mobilidade horizontal se faz acompanhar de uma intensa mobilidade vertical, isto é, do movimento rápido entre estratos no sentido de ascensão ou de descenso social, é que a crença de alguém na validade geral e eterna das suas próprias formas de pensamento é abalada. A mobilidade vertical é o fator decisivo para tornar as pessoas incertas e céticas de suas visões de mundo tradicionais. É evidentemente verdade que, mesmo nas sociedades estáticas com baixa mobilidade vertical, os diferentes estratos de uma mesma sociedade experimentaram o mundo de modo diferente. Devemos a Max Weber o ter demonstrado claramente, em sua sociologia da religião, como é

comum que a mesma religião seja diversamente experimentada por camponeses, artesãos, mercadores, nobres e intelectuais. Em uma sociedade organizada segundo linhas de castas ou grupos fechados, a ausência relativa de mobilidade vertical serviu para isolar entre si as divergentes visões de mundo ou no caso, por exemplo, de professarem uma religião comum, para a interpretarem de maneira diferente, de acordo com seus diferentes contextos de vida. [...] Do ponto de vista sociológico, a mudança decisiva ocorre quando se atinge aquele estágio de desenvolvimento histórico em que os estratos anteriormente isolados começam a se comunicar uns com os outros e se estabelece uma certa circulação social. O mais relevante estágio dessa comunicação é atingido quando as formas de pensamento e de experiência, que até então desenvolviam independentemente, penetram em uma mesma consciência compelindo a mente a descobrir a irreconciliabilidade das concepções conflitantes do mundo (MANNHEIM, 1986, p. 35-36).

Sob a qualidade de corresponder, a priori, às condições sociais de vida, deduz-se, desde logo, que as associações entre os atores podem ser fruto do grau de proximidade das estruturas constitutivas dos seus *habitus*, que os vínculos entre os indivíduos tendem a se estabelecer quando o modo pelo qual eles percebem e compreendem a realidade social se afinam colocando em evidência a congruência das suas visões de mundo, produzindo grupos de indivíduos com interesses, valores, normas e costumes em comum²⁶. Expressar identificação em torno de uma estrutura de classe corresponde a colocar em evidência a afinidade de interesses, concepções e valores, na medida em que, condicionados à associação, os indivíduos portadores de visões de mundo constituídas por propriedades relativas, passam a visualizar no outro parte de si mesmos, cultivando vínculos de ordem pública e/ou privada.

Na contramão dessa constatação, como bem coloca Mannheim, quando se apercebem da incongruência das estruturas de classe em que se constituem os *habitus*, os indivíduos tendem à divergência ou à incompreensão mútuas. Isso porque não se sentem parte do universo de significados e de práticas engendradas pelo sistema de disposições incorporadas que pré-define os limites e as extensões das visões de mundo que expressam em contextos de ação. Ao mesmo tempo, a lógica dialética nos leva a pensar que o ato de identificação é também um ato de negação (Hegel), ao passo que se identificar com um determinado elemento coloca em evidência julgamentos produtores de diferenças

²⁶ Todavia, essa dedução não pode ser tomada como afirmação, pois requer verificação empírica das reflexões teóricas aqui expostas, que orientarão a produção de um trabalho de pesquisa de campo futuro, a ser desenvolvido durante o doutorado.

em relação a outros elementos existentes no mundo social. O ato classificatório, portanto, classifica o classificador (BOURDIEU, 2008).

Nessa lógica, podemos afirmar que em um mesmo mundo há uma variabilidade de visões que, por consequência, quando em situações de interação, acarretam modos variados de interpretação de si, dos outros e do mundo, ocasionando conflitos, identificações, divergência, tensões, rupturas e mesmo associações. Isso não quer dizer que existe uma variedade de mundos dentro do mundo em sentido ontológico, mas que no âmbito do ser ontológico se encontram visões de mundo que, em contínua competição por sua própria legitimação, produzem diferentes sistemas epistêmicos por meio dos quais o mundo pode passar a ser considerado.

Os indivíduos, por sua vez, são constituídos socialmente, adquirem conhecimentos, integram-se, identificam-se e, ao mesmo tempo, reagem, executam práticas, ações, produzem novos conhecimentos e, por serem sensíveis às suas próprias condições de vida, modificam a si mesmos e aos significados que dão forma ao mundo conforme ele é concebido. O mundo social é dialético, processual e dinâmico: por sua própria natureza de não ser natural, mas cultural, é um jogo de significações.

Assim, as categorias do entendimento (noções de tempo, espaço, gênero, número, substância, matéria, forma, direção etc.) podem ser consideradas como alicerces básicos para a emergência do consenso necessário à vida coletiva (DURKHEIM, 1996). Poderíamos, a partir daí, deduzir que o conhecimento e o domínio das categorias, por si mesmo, garantiria a convivência dos indivíduos e a ordem das representações em sociedade. Todavia, sabemos que o jogo social de significação do mundo não se limita ao conhecimento dessas significações. Estar apto ao jogo implica não apenas o conhecimento das suas regras e das suas regularidades, mas também a naturalização de tais regras e regularidades, uma *doxa*, que implica na aceitação da dinâmica do jogo na medida em que tem interesse em sua continuidade: com efeito, não é um ato de conhecimento que permite a entrada no jogo, mas a incorporação da condição prática que está dada no jogo que se é jogado por considerá-lo válido (BOURDIEU, 2011).

É claro que esse raciocínio pressupõe a vida em sociedades diferenciadas, marcadas por uma significativa dinâmica social, por meio da qual os jogos sociais

são recorrentemente aceitos por indivíduos que antes não se viam como partícipes do jogo considerado. Diante dessa propriedade das circunstâncias contemporâneas, torna-se latente as consequências da luta simbólica travada entre visões de mundo diferentes, que não se limitam tão somente ao nível das transformações da ordem cultural. Com Mannheim, podemos ter uma visão ampla de como a emergência de visões de mundo antes destituídas de prestígio social implica no estabelecimento de conflitos com aqueles grupos historicamente considerados representantes legítimos da cultura, dos princípios das condutas e das decisões políticas. Em suas palavras:

Em uma sociedade bastante estabilizada, a mera infiltração dos modos de pensamento dos estratos mais baixos nos estratos superiores não teria maior importância, uma vez que a simples percepção pelo grupo dominante de possíveis variações no pensamento não os abalaria intelectualmente. Enquanto a sociedade mantém-se estável com base na autoridade e se concede prestígio social somente às realizações do estrato superior, esta classe tem poucos motivos para colocar em questão sua própria existência e o valor de suas realizações. Além de uma considerável ascensão social, não é senão quando temos uma democratização geral que a elevação dos estratos inferiores permite a seu pensamento adquirir uma relevância pública. Este processo de democratização possibilita, pela primeira vez, às maneiras de pensar dos estratos inferiores, antigamente sem validade pública alguma, adquirir validade e prestígio. Quando atingido o estágio de democratização, as técnicas de pensar e as ideias dos estratos inferiores estão pela primeira vez em condições de se confrontarem com as ideias dos estratos dominantes em um mesmo nível de validade. E, então, também pela primeira vez, estas ideias e estes modos de pensamento são capazes de impelir a pessoa que pensa dentro de tais parâmetros a submeter os objetos de seu mundo a um questionamento fundamental (MANNHEIM, 1986, p. 36).

Assim, os signos que produzem sentido e garantem ao indivíduo uma “segurança ontológica” (GIDDENS, 1991, p. 95) estão submersos num amplo processo social e, por meio dele, é que se verificam as condições de possibilidade de acesso aos jogos no âmbito dos quais são estabelecidas as disputas pela definição legítima da existência coletiva (BOURDIEU, 1982; 2010). Isso quer dizer que a entrada de grupos sociais cujas visões de mundo não possuem prestígio por não serem concebidas em sua legitimidade representativa de uma condição de vida socialmente determinada nas condições de produção e reprodução do significado promove a abertura necessária ao reconhecimento da pluralidade intrínseca ao mundo social.

Nesse sentido, a ruptura com a correspondência da visão de mundo de um grupo dominante abre espaço para o acesso às condições de produção e reprodução da própria visão de mundo que agora é reconhecida. Desse modo, abala-se a visão de mundo de uma classe antes reconhecidamente aceita e naturalizada por aqueles que nela viam o significado legítimo da vida social – a domesticação dos dominados, para falar como Weber. Essa visão de mundo, nesse contexto, não passa mais uma visão particular no universo das possíveis visões existentes. Isso significa dizer que o conflito que é potencializado quando há uma situação de democratização da cultura aponta para a quebra do próprio monopólio da produção da cultura que se via sob o domínio de um grupo detentor do privilégio de significar a existência social.

A lógica econômica, por exemplo, sem dúvida, no cenário contemporâneo do capitalismo, pode determinar o rumo da luta, mas funciona muito mais de modo utilitário do que definidor, na medida em que a produção de significados se encontra mais fortemente na ordem simbólica da vida social. O reconhecimento da legitimidade de um sistema simbólico, para se fazer valer, não encontra sua força apenas no capital econômico, por mais que este seja central na cultura moderna do capital. A nosso ver, este deve ser levado em consideração, mas o foco deve se orientar para a dimensão do poder capaz de tornar os elementos do mundo modificáveis de acordo com as incessantes formas de construção de sentidos a partir da atuação de diferentes sistemas simbólicos. Por isso, deve-se perceber que o próprio entendimento do que é o mundo social é socioculturalmente produzido e suas condições de produção se encontram no princípio da luta pelo reconhecimento e pela legitimação das visões de mundo que indivíduos situados em grupos sociais específicos expressam em relação à vida social. Aqui, encerrando um esboço do percurso teórico-metodológico, abrimos a porta para um projeto de pesquisa quando, aí sim, poderemos pôr em prática a prática que teorizamos na sociologia das visões de mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A VISÃO DE UM INÍCIO

Significativa parcela da sociologia contemporânea parece sofrer de uma clara fragilidade expressa pela dificuldade em conciliar a elaboração teórica com o tratamento sociológico da realidade empiricamente manifesta. Mesmo que hoje consideremos a possibilidade de tratar a pesquisa em teoria – tomar uma obra, um conceito, um autor ou uma perspectiva teórica como objeto – como uma área especializada de pesquisa nas ciências sociais, não podemos, na prática, esquecer que o intuito primeiro da sociologia não apenas se volta ao conhecimento e à sistematização das ideias que caracterizam a sua própria história particular: a sociologia é uma prática reflexiva cuja maior pretensão é compreender e explicar o mundo social tal como ele é (BOURDIEU, 2010). Assim, ao mesmo tempo em que a nossa disciplina objetiva apreender as relações constitutivas da vida em sociedade, a prática sociológica problematiza a si mesma, com vistas, sobretudo, ao refinamento das suas próprias condições de possibilidade.

Nesse sentido, é equivocado conceber uma sociologia das visões de mundo como uma proposta tão somente orientada à problematização da teoria pela teoria. Do mesmo modo, em sentido oposto, ela não deve ser tomada como uma espécie de empirismo sistemático que tudo pretende observar em sua concretude, mas que nada consegue trazer para o âmbito das questões teóricas. A nossa proposição não se reduz à unilateralidade que separa a apreensão sociológica em dois níveis independentes, um teórico e um empírico, pois toma para si a perspectiva mannheimiana segundo a qual “a dualidade mundo das ideias *versus* mundo social deve resolver-se numa visão unificada da realidade humana da qual os dois aspectos da sociologia foram originalmente abstraídos” (MANNHEIM, 2012, p. 4). Por isso, o objetivo mais amplo do projeto de uma sociologia das visões de mundo é, em primeiro lugar, compreender de que modo o mundo social passa a ser concebido por agentes individuais e coletivos situados em condições sociais variáveis e, em segundo, analisar como se estabelecem os sentidos que definem a existência social no mundo a partir do qual os atores sociais passam a crer na validade das suas percepções e ações.

Se no curso da dissertação a nossa proposta foi apresentada, em certa medida, como um exercício teórico com vistas à inserção de aspectos centrais da sociologia da cultura e do conhecimento de matriz mannheimiana no estruturalismo gerativo de Bourdieu (e vice-versa), nosso intuito não foi tão somente demonstrar, à maneira dos comentadores, os pontos de encontro e desencontro entre as duas perspectivas mobilizadas. Caracterizando-se como um parêntese teórico com vistas à realização, *a posteriori*, de pesquisas empiricamente informadas, nossa pretensão foi a de encontrar subsídios necessários para a elaboração de um quadro teórico capaz de iluminar o caminho a ser percorrido para compreender como os indivíduos concebem, pensam e agem de maneiras distintas e antagônicas em um mesmo mundo social, expressando estas diferenças em discursos em que falam de suas visões de mundo.

Nosso intuito foi o de alcançar, a partir de Mannheim e Bourdieu, meios para analisar a coexistência entre essas diferentes visões de mundo que competem entre si em busca da sua própria legitimação. Nesse sentido, a cultura, entendida como uma totalidade pré-teórica, passa a ser considerada como um espaço em que diferentes grupos travam uma luta com o objetivo de estabelecer correspondência entre o modo a partir do qual eles concebem o mundo social e o significado dominante da existência coletiva.

À vista disso, no desenvolvimento desses tópicos, reconsideramos como pano de fundo o problema sociofilosófico anunciado por Mannheim (1986) segundo o qual, na modernidade, o mundo social pode se apresentar diferentemente a observadores diferentes, na medida em que, diante de uma maior dinâmica social, distintos estilos de pensamento emergem e passam a concorrer entre si pela primazia na atribuição de sentido à existência no mundo. Partindo dessa proposição, discorreremos sobre a tese do condicionamento social do pensamento refinada por Mannheim e dialogamos com Bourdieu buscando “abrir de dentro” a teoria do *habitus*, inserindo nela questões advindas da sociologia da cultura e da sociologia do conhecimento que, a nosso juízo, contribuem para o refinamento da teoria das práticas.

Diante desse quadro, discutimos o paradoxo da cultura e os problemas relativos à objetivação das visões de mundo. Percebemos, aí, que a visão de

mundo não é um produto do pensamento, na medida em que o próprio pensamento é produto da relação dos indivíduos no cerne das condições sociais de existência em que se situam. Essa constatação, fundamental para a sociologia do conhecimento, propõe, portanto, que muito dificilmente os indivíduos pensam por si mesmos, pois a tendência é que eles pensem de acordo com a lógica de pensamento daqueles com os quais se identificam a partir das suas posições sociais.

O conceito de visões de mundo, nesse contexto, recebe seu substrato sociológico ao ser definido como um conjunto estruturado e articulado de representações, valores e ideias que, unificadas pelo condicionamento sociocultural do pensamento, expressam-se pelas tomadas de posição e pelas práticas propelas pelos indivíduos na vida em sociedade. Dessa forma, com base nos conceitos de ideologia e utopia de Mannheim, classificamos, de modo geral, duas tendências de condutas no mundo, a partir das quais podemos identificar a relação dos grupos sociais com a realidade estabelecida: de um lado, surgem visões de mundo que mantêm congruência com a ordem social vigente e, por isso, impulsionam práticas que visam conservar o mundo tal como ele está; do outro lado, percebe-se visões de mundo em incongruência com a vida social e, por consequência, aqueles que as expressam se inclinam à ação orientada a modificação das condições da vida coletiva.

Assim, as visões de mundo sempre são consideradas num contexto social, cultural e político historicamente estabelecido, o que abre caminho para perceber as estruturas que lhes diferenciam umas das outras e identificar as modificações nos modos a partir dos quais os indivíduos percebem a vida em sociedade em diferentes circunstâncias. Todavia, vale ressaltar, isso não aponta para o significado geral de uma época histórica, mas para as visões que os indivíduos, situados em grupos sociais dotados de estilos de pensamento que lhes são próprios, expõem a partir da sua condição neste mesmo mundo.

Essa compreensão nos levou inevitavelmente ao encontro do problema de como as estruturas objetivas e simbólicas localizadas no mundo social e na ordem pré-teórica da cultura se inscrevem nos indivíduos de modo a “moldá-los” em sua totalidade existencial e, além disso, de como as visões de mundo passam a ser concebidas como uma propriedade natural dos indivíduos que as

expressam. Foi aqui que indicamos uma revisão do conceito de *habitus* proposto por Bourdieu, que, neste autor, é definido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que engendram práticas sociais determinadas. Identificamos o processo de constituição das visões de mundo em conformidade com a dialética de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade, por meio da qual os indivíduos adquirem as disposições que produzem *habitus* e, conseqüentemente, toda a lógica da percepção, da apreciação e da ação. Ou seja, passamos a perceber a visão de mundo como uma instância do *habitus*.

Considerando que no pensamento bourdieusiano o *habitus* mantém uma cumplicidade ontológica com as propriedades dos campos nos quais o indivíduo se situa, refletimos sobre a possibilidade do sistema de disposições resultar de um âmbito mais amplo das relações com a objetividade do mundo. A nossa ver, a delimitação do *habitus* ao campo implica, *mutatis mutandis*, na delimitação da visão do indivíduo à sua percepção do jogo ocorrido no interior do campo. A sociologia das visões de mundo, por seu turno, como demonstramos ao longo de todo o trabalho, não se dedica apenas à dinâmica dos campos, mas à dinâmica das interações entre grupos e indivíduos dotados de concepções distintas da realidade que travam uma disputa pela legitimação das suas próprias visões. Por isso, conservando parte do pensamento de Bourdieu e inserindo a contribuição de Mannheim no que tange ao pensamento com objeto sociológico, propomos uma noção de *habitus* como sistema de disposições que são inscritas nos indivíduos em sua trajetória pelo espaço social, logo, estabelecendo cumplicidade ontológica com aqueles ambientes em que comungam de um sentimento de pertença, podendo extrapolar o espaço do campo, ou se situar nos interstícios entre vários campos.

Porém, não fundamentamos a sociologia das visões de mundo como outra face da fenomenologia, bem como não a sugerimos como um estruturalismo cultural. Com vistas a não cair nos limites das tendências subjetivistas e objetivistas, percebemos no pensamento praxiológico sugerido por Bourdieu a fórmula através da qual as visões de mundo podem ser apreendidas para além de uma discussão sobre a mente do indivíduo e também para além das determinações das regularidades objetivas que se encontram no entorno das posições sociais estruturadas.

À vista disso, percebemos o espaço social como um espaço de pontos de vista no cerne do qual os indivíduos, em posições sociais estruturadas e hierarquicamente distribuídas, veem o mundo a partir de “ângulos” determinados. Todavia, tendo em vista o fato de que esse espaço é dinâmico, os “ângulos” de percepção da vida social podem ser modificados. Tal modificação se percebe mais nitidamente quando os indivíduos passam por uma mobilidade social vertical, ascendente ou descendente, na medida em que, no curso dessa mudança posicional, passam a visualizar o mundo à sua volta a partir de outra estrutura de condicionamentos. Desse modo, uma mesma situação ou problema pode ser percebido e interpretado por diferentes pontos de vista, a partir dos quais os indivíduos expressam suas visões de mundo.

O acúmulo dos pontos de partida que identificamos nas perspectivas mobilizadas que fundamentaram a nossa abordagem possibilitou a elaboração do esboço de uma teoria praxiológica da cultura, a qual intenta alcançar uma perspectiva sintética e não reducionista da vida social, considerando, para tanto, as intrínsecas relações entre a cultura, o social e o político. Para tornar possível identificar as interseções que imbricam esses universos, com base no pensamento praxiológico, propomos uma noção de ordem social como a conjugação entre a estrutura social e o espaço simbólico da cultura, de modo a perceber que a ação efetivada pelos indivíduos, seja no âmbito cultural, político ou social, não se reduzem à racionalidade instrumental com relação a fins previamente planejados. Portanto, com Bourdieu e Mannheim temos que numa sociologia das visões de mundo que se quer antiutilitarista, as práticas, as tomadas de posição e as condutas na estrutura social precisam ser percebidas como o produto da exteriorização das disposições incorporadas na dialética de mútuo condicionamento entre o indivíduo e o meio social, o que significa dizer que o indivíduo é, concomitantemente, uma agência reflexiva e um corpo socializado pré-reflexivo.

Isso indica que na diferenciação dos indivíduos no espaço social, podemos identificar variações no *habitus* cuja consequência implica perceber que as suas expressões são diferentemente executadas. Nessa pluralização dos modos de ser e estar no mundo, os indivíduos tanto identificam outros indivíduos com quem partilham afinidades quanto percebem aqueles grupos com os quais não se

identificam. Temos, então, que o encontro entre visões de mundo distintas pode promover eventos associativos e competitivos, engendrando, respectivamente, situações marcadas pelo consenso ou pela divergência e conflito.

No âmbito das reflexões sobre a cultura, por seu turno, consideramos, sobretudo, a emergência da concorrência entre grupos distintos e distintivos, na medida em que as variações características dos diferentes universos constitutivos de *habitus*, sugerem que a pluralidade é uma propriedade intrínseca da vida contemporânea. Todavia, essa pluralidade, muitas vezes, não é aceita em sua plenitude, o que, no caso da luta pelo domínio do significado da ordem social, corrobora a ideia de que grupos portadores de visões de mundo diferentes travam entre si uma disputa com vistas à legitimação da maneira a partir da qual eles próprios concebem a existência social.

Problemáticas dessa natureza não estão passíveis à sua inteira compreensão apenas pela abstração teórica, pois, emergindo no plano empírico, somente podem ser compreendidas em sua própria condição de ser um problema que se manifesta na concretude da ordem societária. Por isso, para avançar o projeto de uma sociologia das visões de mundo é preciso enveredar pelo entrecruzamento entre a teoria aqui estabelecida e a realidade empiricamente manifesta. A ideia de uma praxiologia da cultura surge com esse ímpeto, pois sua condição de validade se realiza na prática investigativa das interseções do problema das visões de mundo entre o cultural, o social e o político. Isso quer dizer que, mesmo tendo sua origem entre a sociologia da cultura e do conhecimento e no estruturalismo gerativo, a sociologia das visões de mundo pode contribuir para outras áreas das ciências sociais, sejam aquelas dedicadas a questões de método, sejam aquelas voltadas para temas empíricos específicos.

Como dissemos, uma vez traçada as condições de possibilidade de uma sociologia das visões de mundo, que se quer reflexiva, faz-se necessário, para seu avanço, a realização de estudos empíricos acompanhados de uma problematização sobre o quadro conceitual mobilizado nas análises, que certamente redundarão no refinamento das questões teórico-metodológicas pré-estabelecidas aqui. Com esse intuito, por exemplo, sugerimos aplicar a dimensão teórica desenvolvida nesse momento num programa de pesquisa dedicado às implicações da coexistência entre indivíduos portadores de visões de mundo

diferentes (ou mesmo antagônicas) que, em determinadas circunstâncias, se veem diante de situações de interação social.

Dessa forma, partindo da verificação da validade da abordagem teórica em situações concretas em que a diferença entre os indivíduos se faz presente, pode-se desenvolver mecanismos explicativos necessários à compreensão da emergência e das consequências das divergências e dos conflitos interindividuais ou intergrupos. Não obstante a centralidade da cultura em nossa perspectiva, o fato de concebê-la como uma totalidade pré-teórica traz consigo a inevitável percepção de que ela atua em todos os níveis da vida em sociedade. Nesse viés, os fenômenos que envolvem relações de poder que, por excelência, são objetos da ciência política, podem ser investigados também por meio de uma praxiologia cultural, na medida em que as ações desenroladas no âmbito das instituições políticas são também determinadas pelo conjunto de representações, símbolos e ideias que pressupõe a existência de visões de mundo de grupos que tenham desenvolvido estilos de pensamento determinados.

O tratamento empírico das visões de mundo, assim, pode ser desenvolvido, por exemplo, no contexto da sociedade brasileira contemporânea, na medida em que, considerando as mudanças ocorridas no Brasil nos últimos anos, indivíduos antes situados em posições elevadas na estrutura social, detentores de estilos de vida constituídos sob o crivo da cultura dominante, veem-se agora diante da necessidade de se esforçarem continuamente pelo estabelecimento da validade das suas visões de mundo sobre a ordem social. Supomos que, com uma maior dinâmica social, circunscrita por uma maior democratização da cultura, indivíduos antes destituídos de prestígio, passaram a frequentar lugares, usufruir de bens e serviços e a discutir os sentidos da sua existência no mundo, promovendo relevância pública às suas visões de mundo antes destituídas de valor. Ao contrário do que supõe o funcionalismo, a aproximação entre grupos distintos na vida cotidiana não tem instituído, a nosso ver, no caso brasileiro, um grau mais elevado de solidariedade social, mas, ao contrário, tem tornado latente aspectos hierárquicos e divergentes das relações sociais, que se reproduzem nos planos social, político e cultural da nossa estrutura societária. Isso carece de investigação, o que deve ocorrer na pesquisa de doutorado.

A título de ilustração, porém, trazemos empiricamente situações que podem ser interpretadas a partir da nossa abordagem, como por exemplo, as atitudes de indivíduos que, na crença de que determinados locais são parte tão somente dos seus privilégios de classe, agem de modo agressivo quando se veem diante daqueles que não reconhecem enquanto semelhantes usufruindo das mesmas condições de acesso a bens e serviços. Relembremos, assim, o caso ocorrido no aeroporto Santos Dumont em que uma professora de nível superior, ao perceber ao seu lado, na condição de passageiro, um homem vestido com trajes simples, o fotografou e enviou a imagem para uma rede de mídia social, questionando se estava num “aeroporto ou rodoviária” e afirmando que viajar de avião já “teve seu glamour”. Em outro sentido, podemos mencionar também a variação das práticas entre duas adolescentes, uma estudante da rede municipal e a outra da rede privada, que, ao ganharem uma mesma quantia em dinheiro numa gincana escolar, realizaram usos distintos do prêmio. A aluna da escola privada comprou guloseimas; a outra guardou o dinheiro e comprou, no dia seguinte, “arroz e margarina para levar para casa”. Mesmo não havendo conflito entre as duas jovens, se torna claro que as visões de mundo que portam possuem propriedades que implicam ações diferentes sobre os mesmos objetos, pois dotadas de disposições produzidas em condições sociais distintas.

Esses dois exemplos servem para demonstrar as possibilidades de aplicação do plano teórico proposto na análise das visões de mundo, seja no âmbito das relações de poder, seja em nível existencial de formulação dos esquemas de orientação das práticas sociais na vida cotidiana. Com isso, acreditamos contribuir para uma melhor comunicação entre a construção teórica e a pesquisa empiricamente situada, ao passo que, como proposta teórica e metodológica, a abordagem sobre as visões de mundo se apresenta inevitavelmente por meio desses dois níveis da sociologia que só aparentemente podem ser tratados em separado. O passo seguinte é dar corpo empírico à alma teórica aqui esboçada, o que será o próximo capítulo do meu trabalho na academia.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey C. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 2, n. 4. São Paulo, jun. 1987.
- ARAUJO, Kathya. Configuraciones de sujeto y orientaciones normativas. In: **Psicoperspectivas**. Valparaíso, Chile, vol. 8, núm. 2, 2009, PP. 248-265. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=171014434012> Acesso em: 06 de fevereiro de 2014.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BOUDON, Raymond (dir.). **Tratado de sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilo de vida. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 39. p. 1982.
- _____. Algumas propriedades dos campos. In: **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 89-94.
- _____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. **Esboço para uma teoria da prática** – precedido de três estudos de etnologia cabila. Oeiras, Celta Editora, 2002.
- _____. **A distinção** – crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.
- _____. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- _____. **A miséria do mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: São Paulo, 2011.
- _____. **Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BURAWOY, Michael. **O marxismo encontra Bourdieu**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.
- CAILLÉ, Alain. O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo. **Sociedade & Estado**. 2001, vol.16, n.1-2, pp. 26-56.
- _____. **Théorie anti-utilitariste de l'action**. Fragments d'une sociologie générale. Paris: La découverte, 2009.
- CÊPEDA, Vera; DEFFACCI, Fabrício. **Entre indivíduo e a estrutura social** – a ontologia social de Karl Mannheim. 31º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2007.
- DEFFACCI, Fabrício. Karl Mannheim leitor de Marx: aspectos epistemológicos e políticos da Sociologia do Conhecimento. In: **Pensamento Plural**. Pelotas, n. 11, 2012, p. 147-163.
- DOMINGUES, José Maurício. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método** – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Editora vozes: Petrópolis, 1999.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- _____. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GUSMAO, Luís. A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. In: **Sociedade & estado**. 2011, vol.26, n.1, pp. 221-239.
- HEGEL, Georg W. F. **A fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- LAHIRE, Bernard. **O homem plural**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- _____. Patrimônios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual. In: **Sociologia, problemas e práticas**. n° 49, 2005, p. 11-42.
- LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez, 1988.
- _____. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2003.
- MANNHEIM, Karl. **O pensamento conservador**. In: MARTINS, José de Souza (Org.). Introdução crítica à sociologia rural. São Paulo: HUCITEC, 1981, p. 77-131.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1986.
- _____. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. **Sociologia do conhecimento**. Porto: Rés-Editora, s/d, vol. I e II.
- _____. **Sobre a interpretação da *Weltanschauung***. In: Sociologia do conhecimento. Porto: Rés-Editora, s/d. [1923], vol. I. p. 49-116.
- _____. **A competição como fenômeno cultural**. In: Sociologia do conhecimento. Porto: Rés-Editora, s/d. [1928], vol. II. p. 05-54.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. Introdução à crítica da Economia Política. In: **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 237 - 272.
- _____. **O 18 brumário e cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____.; _____. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Peguin Classics/Companhia das Letras, 2012.
- PETERS, Gabriel. **Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2013, vol.28, n.83, pp. 47-71.
- SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1979.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.
- _____. **Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação**. Volume I: Marx, Simmel, Weber e Lukács. São Paulo: Annablume, 2012. Coleção Crítica Contemporânea.

WACQUANT, Loïc. The structure and logic of Bourdieu's sociology. In: P. BOURDIEU e L. WACQUANT. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In:_____. **Ensaio de sociologia**. GERTH, H. H; MILLS, C. H. (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974a, p. 154-183.

_____. Classe, estamento e partido. In: In:_____. **Ensaio de sociologia**. GERTH, H. H; MILLS, C. H. (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974b.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.