

## A Sociologia na Escala Individual



**Por Frédéric Vandenberghe**

Tradução: Gabriel Peters

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

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

### **Lahire: Disposições, Contextos e Práticas**

Bernard Lahire é simultaneamente o mais aguerrido dos críticos de Bourdieu e o mais fiel de seus discípulos. Diferentemente dos discípulos linha-dura que personificam o mestre (a ponto de podermos facilmente confundir seus textos com publicações póstumas do próprio Bourdieu) e dos seguidores mais heterodoxos que pensam “com Bourdieu contra Bourdieu”, para utilizar uma fórmula de Jean-Claude Passeron (2003: 124), Lahire tem a ambição de fazer algo completamente diferente. Conhecendo o trabalho de Bourdieu como ninguém mais, ele o refaz todo, por assim dizer, mas em uma direção bastante distinta. Como um vírus de computador que infecta o disco rígido e assume as operações do seu hospedeiro, Lahire se instalou profundamente no programa da sociologia crítica, replicando-o, estendendo-o, corrigindo-o, subvertendo-o e, em última instância, reescrevendo-o radicalmente a partir de dentro. Ainda que seus primeiros trabalhos na área da sociologia da educação não confirmam um papel central ao sociólogo do Béarn – seus tópicos de concentração são as práticas de leitura e escrita entre as classes populares (Lahire, 2000)-, sua pesquisa ulterior sobre o consumo cultural e a produção literária confronta-se diretamente com

Bourdieu. Lahire é um operário excepcionalmente produtivo que entrega, em média, um livro por ano. A começar pelo seu doutorado sobre o fracasso de alunos oriundos das classes baixas em escolas primárias (cerca de 1000 páginas), seus livros tendem a ser bastante volumosos. Desde o fim dos anos 90, cada uma das suas obras é uma tentativa consciente de reescrever sistematicamente algum livro de Bourdieu a partir de uma diferença de foco (pluralismo ao invés de monismo) e de escala (o indivíduo em vez da classe): *Tableaux de familles* (1995), traduzido no Brasil com o título *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*, retrabalha *A reprodução*; *O homem plural* (1998) é um *remake* de *O senso prático*; *Retratos sociológicos* (2002) evoca *A miséria do mundo*; *A cultura dos indivíduos* (2004) revisita *A distinção*; *O espírito sociológico* (2005) ecoa *Questões de Sociologia*; *A condição literária* (2006) é sua versão de *As regras da arte*; e, como o livro de Bourdieu sobre Heidegger (e o de Elias sobre Mozart<sup>[1]</sup>), seu *Franz Kafka* (2010) constitui uma prolongada monografia sociológica sobre uma única pessoa, enquanto *Mundo plural* (*Monde pluriel*) é provavelmente o que há de mais próximo do livro não escrito de Bourdieu sobre a teoria geral dos campos.

Se empilharmos todas as obras em uma torre, encontraremos na sua base *L'homme pluriel*, seu livro mais explicitamente teórico e programático.<sup>[2]</sup> Tomando de assalto o conceito de *habitus* e colocando-o sob um microscópio, por assim dizer, o livro oferece uma apresentação sistemática de uma *sociologia contextual e disposicional na escala do indivíduo*. Cada um dos termos é significativo, a começar por “sociologia”. Embora seu tema o aproxime da psicologia e da psicanálise, sua abordagem é, na realidade, 110% sociológica. Radicalizando o gesto de Durkheim, Halbwachs, Elias e Bourdieu, Bernard tem uma missão: demonstrar que a sociologia pode compreender o indivíduo em toda a sua complexidade e explicar seu comportamento em todos os seus detalhes. Sem pudores diante de ambições imperiais, seu propósito é mostrar que o social vai até o fundo, que ele alcança o núcleo mais íntimo da pessoa e que, portanto, parafraseando um *slogan* político, o pessoal é social do começo ao fim. Tal qual o de Bourdieu, seu programa de pesquisa não é apenas científico e sociológico (chegando ao limiar do cientificismo e do sociologismo), mas também resolutamente disposicional e contextual. À famosa fórmula sintética de

Bourdieu “[(*habitus*) (*capital*)] + campo = práticas” (Bourdieu, 1979: 112), Lahire propõe uma alternativa: “Disposições + Contextos = Práticas” (Lahire, 2012: 18, 24, *passim*) como a fórmula unificadora do seu programa científico para uma sociologia contextual-disposicionalista<sup>[3]</sup>:

“Este programa, que responde à questão de por que as pessoas agem, pensam, sentem etc. da maneira como o fazem, pode ser resumido em uma fórmula científica bastante simples: "Passado incorporado + Contexto presente de ação = Práticas observáveis. Ela condensa a intenção investigativa de pensar as práticas na intersecção entre disposições e competências incorporadas (produzidas pela frequência mais ou menos assídua a quadros passados de socialização) e os sempre específicos contextos de ação” (Lahire, 2012: 12, 25, *passim*).

As práticas mais individuais, todas elas, sejam conscientes, semiconscientes ou inconscientes, podem ser entendidas, de acordo com Lahire, pela referência a uma miríade de processos de socialização (na família, na escola, pelos pares, no trabalho etc.) que encontram suas sedimentações corporais, mentais e emocionais em um estoque de disposições (tendências, inclinações, hábitos, capacidades, competências etc.) de diversos tipos (corpóreas, mentais, discursivas, perceptivas, avaliativas etc.). Tais disposições podem ser ativadas ou inibidas, desencadeadas ou suspensas, reproduzidas ou transformadas em determinados contextos de ação (espaços sociais, sistemas de ação, situações de interação etc.). Um indivíduo tem normalmente múltiplas disposições; em certas ocasiões, estas podem trabalhar em sentidos opostos e inapropriados à situação, causando fricções, fraturas e mesmo crises radicais.

Enquanto as disposições incorporam o passado e se referem a tendências internas ao indivíduo, os contextos de ação representam influências restritivas e capacitadoras externas ao indivíduo que desencadeiam e ativam, ou inibem e desativam, as disposições que produzem as práticas. “Contextos” é uma espécie de conceito guarda-chuva, que abarca tudo com que os atores se deparam no seu ambiente e que impinge sobre suas ações no presente e a partir do exterior (classe, poder, organizações, instituições etc). A noção pode designar espaços sociais abstratos que são vertical e hierarquicamente estruturados em termos de

classe e de diferenciais de poder (o sistema de classes de Marx, o campo do poder de Weber, o espaço social de Bourdieu) e domínios institucionais ou funcionais horizontalmente diferenciados em sociedades complexas (as esferas de valor de Weber, os campos de Bourdieu, os mundos de Becker, os subsistemas de Luhmann etc.), mas também é ocasionalmente usada para se referir mais concretamente aos microcontextos (famílias, escolas, fábricas, clubes esportivos etc.) e situações (as sociações de Simmel, as ordens da interação de Goffmann, as quididades de Garfinkel etc.) que formam o pano de fundo imediato da ação. Juntos, os contextos estruturais, institucionais e interativos de ação que engatilham ou inibem as disposições, de um lado, e as próprias disposições, de outro, são suficientes, segundo Lahire, para explicar plenamente por que os atores agem como agem (ou se abstêm de fazê-lo), pensam como pensam (ou não), falam como falam (ou não), sentem como sentem (ou não) – em suma, por que são como são.

Embora o campo tenha sido agora substituído por uma multiplicidade de contextos de ação, isso tudo ainda é mais ou menos compatível com a teoria clássica do *habitus* de Bourdieu. Porém, no momento em que Bernard modifica seu foco e ajusta suas lentes para observar detalhadamente as operações concretas das disposições em uma escala microscópica, tudo muda.<sup>[4]</sup> O tributo ao mestre transforma-se rapidamente em uma crítica magistral do seu conceito de *habitus*, tão poderosa que ameaça o edifício teórico inteiro. Para o estruturalismo gerativo, a mudança de escala é simplesmente “catastrófica” (no sentido de Mandelbrot). Incluir um Google Earth na sociologia crítica não deixa nada intacto.<sup>[5]</sup> Quando mudamos as lentes, incrementando a resolução para enxergar a sociedade no nível individual, não apenas vemos a mesma coisa de modo diferente; no “nível da rua”, vemos coisas diferentes. Esta é a “sociologia fractal”, a sociologia do indivíduo como uma entidade infinitamente complexa e autossimilar que pode ser dividida em partes, cada uma das quais é uma miniatura da sociedade – como no famoso esquema AGIL de Talcott Parsons, em que as quatro funções reaparecem em todos os níveis da sociedade, do sistema social aos subsistemas da sociedade, dali para as organizações do subsistema e os setores das organizações, e de lá até os membros e os papéis que eles desempenham.<sup>[6]</sup>

No nível do indivíduo, não mais observamos a coerência e a homogeneidade do *habitus* que Bourdieu atribuiu às disposições individuais no nível da classe. Em vez disso, começa-se a observar o indivíduo como um ser complexo, estratificado e mais ou menos unificado, dotado de uma pluralidade de hábitos, disposições, esquemas, competências, apetências e capacidades heterogêneas que resultam de múltiplas socializações (por família, vizinhos, professores, amigos etc.) e podem operar conjuntamente ou entrar em conflito. Para desconstruir o *habitus*, Lahire (1998: 9 sq., 19sq., 81 sq., passim, 1999a: 23-57) se aferra aos aspectos mais técnicos da definição que todo mundo agora sabe de cor (“sistemas de disposições duráveis e transponíveis”), questiona cada uma das palavras (Duráveis? Transponíveis? Sistema de disposições?), mostra todos os antecedentes intelectuais que são reunidos no conceito (Durkheim, Mauss, Husserl, Merleau-Ponty, Piaget etc.) e acusa Bourdieu de generalizar abusivamente um modelo particular que se aplica apenas a situações excepcionais (como sociedades tradicionais e instituições totais). Ele faz o mesmo com o conceito de campo (Lahire, 1999a: 23-57, 2012: 143-212), propondo perguntas inócuas acerca do que ordinariamente sai da sua alçada: atores (como trabalhadores manuais, faxineiros, aposentados etc.), atividades (como cozinhar em casa, ir a bares, pegar um ônibus etc.), populações (classes populares, donas de casa, desempregados) e ordens institucionais (famílias em primeiro lugar, mas também vizinhanças, pares e outras instâncias de socialização primária).<sup>[7]</sup> Em *Monde pluriel*, ele oferece uma síntese teórica de sua pesquisa sobre os campos de produção literária e de consumo cultural, mostrando, novamente, que o campo representa apenas um caso particular do possível, bem como acusando Bourdieu de transformar um modelo regional em uma teoria geral do mundo social. Pior ainda, apontando para o elitismo inerente ao conceito de campo, ele conclui que a identificação dos mundos literário, político e científico como campos não apenas os reduz a “pequenos microcosmos parisienses”, mas também “reduplica a exclusão” (Lahire, 2012: 164) de todos aqueles atores dominados que estão à margem da sociedade.

O foco sobre o indivíduo que advém da variação de escala vira Bourdieu de cabeça para baixo: o que estava fora (o social como campo de lutas) agora reaparece dentro (o indivíduo como um ator plural lutando consigo mesmo). Quando o

espaço social é, assim, analisado do ponto de vista do indivíduo, o segundo é, literalmente, “refratado” pelo e no primeiro. Em uma brilhante aplicação da barroca metáfora leibniziana da “dobra”, que também se acha em Deleuze, Serres e Latour, Lahire explica a incorporação do social ao indivíduo como um “amassar” do espaço social:

“Se nós representarmos o espaço social em todas as suas dimensões (econômicas, políticas, culturais, religiosas, sexuais, familiares, morais, esportivas etc.[...]) na forma de uma folha de papel ou de um pedaço de tecido[...], então cada indivíduo é comparável a uma folha dobrada ou a um tecido amarrotado. [...] Essas dimensões...dobram-se sempre de maneira relativamente singular em cada ator individual, e o sociólogo, que se interessa pelos atores singulares, encontra em cada um deles o social amassado, amarrotado<sup>[8]</sup>” (Lahire, 1998: 233).

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

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

pode-se agora analisar sociologicamente um ator plural em toda a sua desconcertante complexidade.

No campo do consumo cultural, por exemplo, um ator pode ser, sem contradição, bastante elitista em suas escolhas literárias e um verdadeiro aficionado pelo cinema de massa quando se trata de filmes; ou, para dar outro exemplo, ir à ópera na noite de sexta e para o bar de karaokê com seus amigos na noite seguinte. Além da verdade, os perfis consonantes de consumo cultural que esperaríamos a partir de uma perspectiva bourdieusiana não são estatisticamente dominantes: o consumo onívoro da cultura e os perfis dissonantes são a regra (Lahire, 2004). Uma vez mais, a variação na escala muda tudo. Ela permite ao pesquisador investigar em detalhe não só as variações inter e intraclasse, mesmo no seio de uma mesma família<sup>[9]</sup>, mas também, e acima de tudo, as variações inter e intraindividuais. Se nos dispuséssemos a analisar detalhadamente e sem pré-concepções, digamos, o público da *Comédie Française* em Paris, da Ópera do *Metropolitan* de Nova Iorque ou da Sala Cecília Meireles no Rio de Janeiro, com certeza descobriríamos uma audiência predominantemente de classe alta, culturalmente sofisticada, socialmente autossatisfeita e cuidadosamente vestida. Se, em vez de tomá-los como uma fração de classe, entretanto, considerássemos um a um *seriatim* para registrar seus gostos, descobriríamos que os mesmos indivíduos que escutam música erudita também são bastante propensos a frequentar o circo, a assistir a filmes de ação, a ler romances policiais e a ouvir *AC/DC*. Desagregando os dados do consumo cultural segundo a classe e reagregando-os no nível individual, Lahire chega ao seguinte perfil do consumidor onívoro:

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



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

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

Como se os retratos bem pintados, de alta resolução, não fossem suficientes para justificar sua tese quanto ao poder do passado (disposições incorporadas) sobre o presente (contexto), Lahire também atravessou a literatura produzida por e sobre um famoso escritor tcheco (todos os seus textos, cartas, diários, todos os testemunhos de seus contemporâneos e uma boa parte da literatura secundária

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

### **Archer: Estrutura, Reflexividade e Agência**

Margaret Archer é uma das teóricas mais sistemáticas da Europa e a principal representante do realismo crítico na sociologia.<sup>[13]</sup> Em associação direta com Roy Bhaskar, o “pai fundador” do realismo crítico, ela elaborou em extraordinário detalhe a teoria realista da sociedade por ele formulada, desenvolvendo a *perspectiva morfogênética* em sociologia como um complemento metodológico à sua complexa ontologia social. A abordagem morfogênética oferece, antes de tudo, um quadro explanatório coeso que analisa a estrutura social, a cultura e a agência, bem como as suas interconexões, em termos realistas, relacionais e processuais. Ao longo de um período de mais trinta anos, Archer teceu cuidadosamente uma série de conceitos fundamentais (mais notadamente: dualismo analítico, sequência morfogênética, poderes causais emergentes) e se afezrou a eles para resolver alguns dos problemas centrais da teoria social, a começar pelo problema de como conectar estrutura e agência sem redução ou, como ela diz, “conflação”<sup>[14]</sup> (Archer, 1988: part 1; 1995: part 1). Contra individualistas que reduzem a estrutura à agência (“conflação ascendente”) e estruturalistas que deduzem a agência da estrutura ou cultura (“conflação descendente”), a socióloga britânica insiste na independência relativa dos estratos: “A vida social existe em um SACO”, diz ela (Archer, no prelo), utilizando o acrônimo SAC (saco) para *Structure* (Estrutura), *Agency* (Agência) e *Culture* (Cultura).

Contra Giddens e Bourdieu, que cometem a falácia da “conflação central” (Archer, 1988: 72-100 and 1995: 87-134), típica de teorias praxiológicas que concebem o

mundo social inteiro (sociedade, cultura e personalidade) como constituído por práticas sociais, ela argumenta, com Bhaskar (1979), que é essencial operar com uma *ontologia social emergentista*, uma *concepção estratificada da sociedade* e um *modelo transformacional da ação social*. Contra e para além das ontologias das práticas que ignoram o fenómeno da emergência, o realismo crítico sublinha o dualismo de agência e estrutura. Estrutura e Agência não são nem aspectos de uma mesma entidade (“dualidade”), nem diferentes momentos de um mesmo processo. Elas são, em vez disso, tipos diferentes de entidades emergentes e com graus distintos de complexidade, entidades que pressupõem, mas não podem ser reduzidas, umas às outras. Embora a existência de estruturas sociais (sistemas de relações entre posições sociais) e estruturas culturais (sistemas de relações entre ideias) pressuponha ações e interações como suas condições de possibilidade, rastrear adequadamente suas inter-relações implica distinguir analiticamente entre os níveis sistêmicos e os níveis interacionais da sociedade (“dualismo analítico”). No âmbito sistêmico, lidamos com relações entre “partes”; no âmbito interacional, com relações entre “pessoas” (Lockwood, 1964).<sup>[15]</sup> Relações entre partes (posições sociais e ideias) e interações entre atores (pessoas e grupos) não apenas funcionam em diferentes níveis de complexidade; elas também operam em tempos diferentes. Na medida em que os sistemas socioculturais preexistem aos atores, não se pode dizer que estes os produzem; por meio de suas ações, eles reproduzem ou transformam os sistemas socioculturais que herdaram de seus predecessores. Como precondições da ação, estruturas sociais e culturais precedem necessariamente as práticas sociais que as reproduzem e/ou transformam; de modo similar, a cultura e a estrutura que são transformadas e/ou reproduzidas por estas práticas necessariamente sucedem as práticas das quais são o resultado. Tomando de empréstimo a Walter Buckley alguns *insights* de seu estudo cibernético de mecanismos retroalimentadores de “amplificação do desvio” que desencadeiam a mudança sistêmica, a perspectiva morfogenética decompõe estas dinâmicas em uma série de ciclos ininterruptos de “condicionamento sistêmico”, “interação sociocultural” e “elaboração sistêmica”. Através de tais ciclos, a configuração particular do sistema (em T1) condiciona as práticas do mundo da vida (em T2) que procuram reproduzir ou transformar o sistema e levam, eventualmente (em T3), a uma nova elaboração do mesmo, que será contestada e modificada em um segundo ciclo, e assim por diante.

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

É nesse ponto de intersecção entre poderes estruturais, culturais e pessoais que a sociologia do indivíduo se integra plenamente à perspectiva morfogênica. Para defender o ator de estruturalistas (como Richard Rorty) e construtivistas sociais (como Rom Harré), que diluem o sujeito em infindas cadeias de discursos, Archer liga a agência à reflexividade (Archer, 2000), a reflexividade às conversações internas (Archer, 2003) e as conversações internas à mobilidade social (Archer, 2007) e à mudança social (Archer, 2012). Essa “guinada interior” não deve ser, no entanto, desconectada da preocupação mais ampla que a ocupou desde o final dos anos 1970, qual seja, oferecer uma sólida teoria realista da sociedade que resolva o problema agência-estrutura sem redução. Ao contrário, como afirmei anteriormente, a reflexividade irrompe para desatar o nó entre o *habitus* e o campo, abrindo a possibilidade de uma morfogênese dupla do *self* e da sociedade – uma mudança social significativa resultante de uma autotransformação em

larga escala. Por meio da reflexão e da deliberação, os agentes ponderam sobre o que querem não só em sua vida, mas *com* sua vida, e as respostas diferenciadas que dão a estas questões existenciais possuem implicações para a reprodução e para a transformação da sociedade. Na modernidade tardia, a reflexividade torna-se um imperativo para todos. Desvencilhada de ciclos morfostáticos de reprodução, a reflexividade generalizada leva à mudança radical nos domínios estrutural, cultural e pessoal, anunciando o advento da sociedade morfogênica (Archer, 2012, Vandenberghe, 2013).

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

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

conversações internas consigo mesmos que os atores entrelaçam o passado (as disposições de Lahire), o presente (seus contextos de ação) e o futuro (os projetos de Archer), bem como refletem sobre a factibilidade de cursos possíveis de ação em dadas circunstâncias.

Em suas entrevistas com pessoas com as mais diversas histórias de vida, a socióloga britânica descobriu que a reflexividade vem sobretudo em quatro modos, a saber, os modos comunicativo, autônomo, metarreflexivo e fraturado de se pensar e perseguir o curso da própria vida. Tais modalidades correspondem a quatro tipos de indivíduos reflexivos. Para inserir alguma lógica de desenvolvimento na sequência, ordenarei os tipos de acordo com seus graus de consciência, iniciando com a reflexividade fraturada – que chamarei, de modo propositadamente dramático, de “grau zero” da busca por um *self* autêntico – e culminando na metarreflexividade plena.<sup>[16]</sup> *Reflexivos fraturados* são almas perdidas. Quanto mais pensam, mais fracassam na tarefa de introduzir ordem no caos de suas vidas. Suas narrativas são desconectadas, eles se perdem em seus pensamentos, suas práticas não fluem, suas disposições trabalham umas contra as outras, suas vidas não levam a lugar nenhum. Eles estão perdidos, deprimidos, alienados, em crise ou, de algum outro modo, incapazes de funcionar apropriadamente. Para sair desse triste estado de espírito, precisam da ajuda de outros, e é aqui que os *reflexivos comunicativos* vêm à baila. Estes são as almas gentis desse mundo, mulheres em sua maior parte (mas isto pode ser apenas um resultado da amostra inicial de Archer). Quando perguntados a respeito do que é mais importante em sua vida, darão uma resposta doméstica: definitivamente, família e amigos, animais de estimação e plantas, talvez também o bar local e a vizinhança. Reflexivos comunicativos se preocupam com os outros. Estão dispostos a sacrificar seus próprios planos de vida e diminuir suas ambições para permanecerem próximos de outros significativos que deem sentido à sua vida. Eles permanecem onde estão. São imóveis geográfica e socialmente, ficando perto daqueles que amam. Não são excessivamente conscienciosos e não possuem muitas conversações internas. Não pensam, falam; ao falarem, pensam. Tão logo tenham uma nova ideia, precisam compartilhá-la com outros e elaborá-la verbalmente (telefonando para a mãe, por exemplo). Graças à solicitude e à gentileza dos reflexivos comunicativos, reflexivos fraturados podem lentamente

recuperar suas capacidades reflexivas e tornar-se mais autônomos. *Reflexivos autônomos*, em sua maior parte homens, são preocupados sobretudo com o trabalho. São mentes ativas. Pensam e agem; pensam para agir. Em sua cabeça, planejam e pensam adiante, buscando proativamente soluções para os problemas com que se deparam em sua vida cotidiana, seja no trabalho, em casa, no carro ou nos feriados. Focados, são profissionais com ambições e um plano de carreira, perfazendo um caminho ascendente na sociedade. Eles não apenas possuem um senso de justiça e equidade, mas também se preocupam com outros. Entretanto, diferentemente dos metarreflexivos, a ética não é o que os move. *Metarreflexivos* têm princípios e valores. São idealistas, não oportunistas. São sonhadores. Pensam continuamente sobre a boa vida com e para os outros em instituições justas e em como chegar a ela. Estão buscando, procurando realizar aquilo em que acreditam, procurando realizar a si próprios. Eles anseiam por autenticidade e querem integrar seus projetos em uma narrativa coerente que faça sentido e imbua sua vida com um propósito. São críticos, tanto a respeito de si próprios quanto de seus contextos de ação. Esta é a sua grandeza, mas também o seu drama. Nunca estão satisfeitos, nem consigo próprios, nem com o mundo. De algum modo, algo sempre está faltando. Alguma coisa não está certa. Eles entram em crise existencial, sofrem fraturas internas e seguem adiante: “O que não me mata me torna mais forte” (Nietzsche). Metarreflexivos são reflexivos fraturados que, com alguma ajuda de seus amigos, superaram suas crises existenciais, recuperaram sua autonomia e não pararam de pensar sobre o que desejam fazer com suas vidas e em como poderiam adquirir certa harmonia, transformando sua existência em uma espécie de sinfonia.

### **Em direção a uma Sociologia da Autotransformação**

A investigação da reflexividade por Archer aparece ao fim de uma prolongada reflexão sobre como estrutura, agência e cultura operam de modo convergente ou divergente em diferentes formações sociais. Embora o trabalho de Archer seja mais macro do que o de Lahire, o trabalho de Lahire é mais estrutural do que o de Archer. Mesmo que a obra dele seja muito mais influenciada pela microsociologia do que a dela, Archer parece muito mais distante do sistema de Bourdieu do que Lahire. Em vez de lutar com Bourdieu, tentando vencê-lo em seu próprio jogo, ela não apenas introduziu um nível de autodeterminação

reflexiva entre o campo e o *habitus* como terminou por descartar completamente o último conceito (Archer, 2010, 2012), argumentando que, nas sociedades moderno-tardias, não há mais espaço para a reprodução morfostática de ambientes e modos de pensamento tradicionais. Lahire, por sua vez, radicalizou o programa de Bourdieu ao trazer sua sociologia para os recessos mais profundos do indivíduo. Do mesmo modo que Goffman e Garfinkel transpuseram a sociologia de Durkheim para o nível micro, descobrindo um microssistema de coações que não é menos, mas mais determinista do que o macrossistema, Lahire parece haver transposto a sociologia dos campos de Bourdieu para o interior do indivíduo, clivando o *habitus*, mas refratando ainda assim as múltiplas determinações da sociedade. No entanto, em vez de simplesmente opor Archer a Lahire, vejamos como podemos colocar os dois em diálogo, juntar suas forças e fazer com que trabalhem conjuntamente em uma *sociologia reflexiva, contextual e disposicional na escala do indivíduo*. Discutirei convergências e divergências entre Margaret e Bernard com respeito a quatro tópicos: antropologia filosófica; conversações e disposições; micro-macro; e interno-externo.

*Antropologia filosófica*: Uma primeira diferença, e talvez a mais forte, pode ser encontrada em suas posturas de pesquisa. Apesar de todas as suas críticas a Bourdieu, Lahire se vê como herdeiro do mestre. Como o sociólogo do *Collège de France*, ele porta a bandeira científica e, sem medo de polêmicas, milita por uma sociologia como ciência rigorosa. Os critérios que ele estabelece, para si próprio e para os outros, são bastante exigentes, para não dizer exclusivos. Qualquer sociologia que se respeite deve necessariamente exibir “um alto grau de persuasão argumentativa, exigência metodológica e rigor empírico” (Lahire, 2005: 18). Sem os dois primeiros, a sociologia degeneraria na leviandade do jornalismo<sup>[1]</sup>; sem o último, tornar-se-ia mera especulação, masturbação intelectual, filosofia vazia. Na sociologia, segundo Lahire, não deveria haver espaço para isso. Sem desculpas ou qualificações, ele descreve os teóricos como “forjadores (sem campo, sem material, sem método)” (Lahire, 2000: 12) que deveriam ser forçados ao trabalho de campo ou deixar a disciplina. A sociologia especulativa (filosofia social, síntese teórica, metateoria), os ensaios pós-modernos e os relatos jornalísticos são explicitamente destacados para extinção como “polos que deveriam desaparecer do campo de uma disciplina mais exigente” (Lahire, 2002: 46 n. 6). Na medida



em que essa excomunhão se dirige principalmente aos seus competidores no campo intelectual francês, gostaria de pensar que ela não exclui o diálogo com teóricos sociais ao estilo britânico ou filósofos sociais ao estilo germânico (mesmo que estes vivam na América Latina).

Em um espírito mais construtivo, gostaria de sugerir, então, que a sociologia pode, na realidade, se beneficiar de uma *crítica da sociologia* (no sentido de Kant). Ao levar a sociologia até os seus limites, Lahire nos ajuda a perceber que ela requer uma abordagem mais filosófica para sustentá-la. Se a lógica sociológica nos leva a rastrear os efeitos da socialização nos recantos mais ocultos do indivíduo, sem deixar qualquer espaço para o que não é social, isto não significa e não poderia significar, é claro, que nada escapa à sociedade, mas apenas que o que escapa à sociedade não pode ser captado pela sociologia. Para compreender o que a sociologia não pode capturar, uma antropologia filosófica é necessária, isto é, uma visão do ser humano que inclua a perspectiva parcial da sociologia, bem como das outras ciências, mas que as complemente mostrando - com Georg Simmel, Max Scheler, Helmut Plessner ou George Herbert Mead - que a socialização jamais pode ser completa.<sup>[2]</sup> A antropologia filosófica completa e transcende as ciências ao introduzir aquilo que as ciências não podem abarcar, mas que pressupõem necessariamente como sua condição de possibilidade, a saber, o fato de que pelo menos alguns atos humanos são sua própria causa e não podem ser, portanto, explicados por causas antecedentes. O ser humano traz novidade para este mundo; ele é a origem de novas cadeias causais cujos efeitos reverberam até o infinito e podem ser estudados pelas ciências, incluindo-se aí, enfaticamente, a sociologia. Ou, para citar Peter Berger e Hansfried Kellner (1982: 96-97):

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

A introdução de uma visão filosófica do Homem, de seus poderes e capacidades essenciais, é também o que permite reconectar a sociologia à filosofia moral e política (Boltanski, 2002). Como Bourdieu, Lahire trabalha não com uma antropologia filosófica, mas com uma antropologia sociológica em que é a sociedade, não o indivíduo, que dá sentido à vida ou o tira.<sup>[3]</sup> Na medida em que sua visão do Homem pode ser reconstruída, tem-se a impressão de que ele considera a humanidade uma espécie um tanto perigosa e capaz do pior - contra a qual, assim como em Hobbes, Bourdieu e Sartre, sujeitos individuais têm de se proteger e se defender continuamente. De qualquer modo, a sociedade aparece como uma espécie de universo kafkiano opaco e ameaçador, com maquinações institucionais e intrigas interpessoais, em vez de um lugar que oferece refúgio, conforto e amizade. Seus sujeitos são um tanto frágeis e vulneráveis, e é isto, sem dúvida, o que os torna plenamente humanos. A vulnerabilidade dos sujeitos - que estão continuamente desabando, tropeçando de uma crise existencial para outra -, juntamente com a simpatia que o pesquisador sente pelos mesmos sujeitos - que ele encontra em casa, não apenas uma, mas repetidas vezes, para extensas entrevistas que podem durar horas -, é também o que torna seus livros tão fascinantes, comoventes e humanos. Lahire não evita apenas a antropologia filosófica; ele passa ao largo da filosofia e da ética de modo mais geral. Sabemos que o que os sujeitos pensam, sentem ou fazem é resultado de sua socialização e das várias atividades nas quais se engajam em casa, no trabalho, nos períodos de lazer etc. Sabemos que eles são motivados, mas, dado que as crenças, ideais, normas ou valores que eles livremente esposam são sempre explicados por uma ou outra disposição da qual podem não estar cientes, não conhecemos realmente, no fim do dia, o que os motiva. Há um sério déficit motivacional na sociologia disposicional de Lahire. Como as aspirações, planos e projetos que fazem os indivíduos agir com vontade e consciência não são aceitos sem suspeita, mas explicados como manifestações do seu passado no seu presente, seus motivos internos são reconduzidos a forças externas por eles interiorizadas. Assim, motivos intrínsecos da ação são como que exteriorizados pelo analista, que depois os projeta de volta sobre os atores para fazê-los agir – como homúnculos.

Ciente de que o ser humano é sempre condicionado por algo que o transcende, Margaret Archer evita o hiperdeterminismo de seu colega francês. Em compasso

com o realismo crítico de Bhaskar e bastante desconfiada de concepções “hipersocializadas” do homem (Archer, 2000), ela não só aceita a existência de poderes causais pessoais como uma questão de princípio, mas também mobiliza seu credo filosófico para informar sua pesquisa empírica sobre as “preocupações últimas” por trás dos projetos existenciais que seus entrevistados perseguem. Se compararmos a fórmula de Lahire (Disposições + Contextos = Práticas) com a de Archer (Contextos + Projetos = Agência), imediatamente sentimos a diferença que faz a antropologia filosófica. A distinção entre ação e práticas é sutil (Reckwitz, 2002). Tais conceitos não apenas vêm de diferentes linhagens - com agência remontando a Kant, Weber e Schutz, de um lado, e práticas a Durkheim, Dewey e Wittgenstein, de outro -, mas também possuem associações e implicações distintas: a ação pressupõe reflexividade e deliberação consciente a respeito de condições, fins, meios e valores últimos, enquanto práticas dizem mais respeito às capacidades ordinárias e saberes tácitos que habilitam os atores a desempenhar suas rotinas sem ter de pensar o tempo o todo sobre como proceder. Enquanto a teoria da ação presume que os sujeitos são capazes de reflexão e deliberação conscientes, a teoria das práticas assume que os agentes são movidos primordialmente por disposições internalizadas. Lahire não nega a existência da reflexividade. Ao contrário, ele reconhece plenamente a capacidade que os atores possuem para a reflexão, a deliberação e o planejamento, criticando Bourdieu por restringir a reflexividade às situações excepcionais de crise. Não obstante, quando se trata de explicar por que os atores dizem o que dizem e pensam o que pensam, ele reativa o “princípio da não consciência” de Bourdieu, explicando as práticas pessoais em termos de determinações sociais das quais os atores não têm consciência.<sup>[4]</sup> Onde Archer enxerga deliberações pessoais, ele procura a marca da sociedade. Em dolorosos detalhes, Lahire mostra a onipresença do social e a rastreia nos recessos mais íntimos do indivíduo. Ela se assemelha mais a uma conselheira que ouve cuidadosamente seus sujeitos para descobrir o que querem fazer com suas vidas; ele, a um psicanalista que busca descobrir o que a vida fez com seus atores. Os sujeitos dela são determinados na medida em que determinam a si próprios; os dele são determinados pela sociedade mesmo em suas autodeterminações mais pessoais. Os sujeitos dele são empurrados; os sujeitos dela saltam. Utilizando metáforas da psicologia social, poder-se-ia representar a diferença entre as duas abordagens invocando-se a

imagem de uma pessoa montada sobre um elefante (Vaisey, 2009: 1683). Para Archer, o montador está no comando; por meio da reflexão consciente sobre projetos e prospectos, ele dirige o animal; para Lahire, o elefante, com seus processos motores bem assentados, é maior e mais forte que o montador e vai aonde quer, ainda que o montador possa treinar o elefante ao longo do tempo ou manipulá-lo para seguir por outros caminhos na selva.

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

Porém, com Lahire, podemos tornar o esquema de Archer não apenas mais flexível como também mais realista. Mais flexível porque, em vez de utilizar as distinções entre tipos de reflexividade como uma espécie de teste de personalidade disfarçado, podemos simplesmente supor que todos os indivíduos exibem os vários modos de reflexividade e investigar, em detalhe, em que contextos alguns modos particulares são ativados, colocados em estado de espera ou desativados.<sup>[5]</sup> Se relaxarmos a hipótese de que indivíduos podem ser classificados de acordo com os diferentes modos de reflexividade que praticam em suas conversações, podemos pensar em conversações internas como o mecanismo pelo qual os sujeitos efetivamente decidem, por si próprios, qual modo de reflexividade utilizarão. Com uma inspeção mais circunstanciada de contextos e disposições, podemos investigar em que circunstâncias alguns modos

de reflexividade têm passe livre, enquanto outros são inibidos, desativados, refeitos ou transformados. Em discussões com seus pais, por exemplo, um ator pode muito bem silenciar, ao passo que, na companhia de amigos, o mesmo ator pode ser altamente articulado a respeito de qualquer tópico imaginável. De modo similar, um ator significativamente autônomo e independente na esfera do trabalho pode valorizar o aconchego em casa e defender a política da vida no bar. Como diz Ana Caetano (2011: 167) em uma esmerada exploração das complementaridades entre os programas de pesquisa disposicional e conversacional: “Os indivíduos podem ter diferentes níveis de reflexividade em contextos sociais diferentes, até porque alguns domínios podem estimular, mais do que outros, o desenvolvimento e a ativação de competências reflexivas”. Utilizar todo o repertório de conceitos que o realismo crítico tem para oferecer à teorização de poderes e suscetibilidades causais (tendências podem ser reais, mas não atuais; atuais, mas não empíricas etc.) em sistemas abertos e estratificados (com múltiplos mecanismos gerativos operando, ao mesmo tempo, em diferentes níveis) e aplicá-lo à análise de como a sociedade age no nível individual certamente enriquecerá a descrição das práticas que se encontra em Lahire.<sup>[6]</sup> Afinal, como o *habitus*, disposições são mecanismos gerativos não visíveis como tais. As práticas são empiricamente observáveis, mas os mecanismos que causam as práticas não o são; eles têm de ser inferidos pelo analista através da “retrodução” a partir das práticas.

O realismo crítico também poderia se beneficiar de uma investigação mais detalhada da inter-relação entre disposições, projetos e práticas em contextos e situações concretas de ação.<sup>[7]</sup> Embora não se deva abandonar o voluntarismo que é parte e parcela da concepção realista de um poder causal pessoal, compreendido como a “capacidade de agir de outro modo e fazer uma diferença”, não se deve também fugir à análise de como os processos de socialização influenciam as conversas que as pessoas mantêm consigo mesmas quando ponderam acerca de como negociar com as circunstâncias e integrar seus projetos um plano de vida realizável (um *modus vivendi*, diria Archer). Em Archer, a socialização - compreendida à maneira de Lahire e Bourdieu como a internalização da sociedade e a sua sedimentação em disposições, competências e esquemas de ação que produzem as práticas e reproduzem a sociedade - é minimizada. Não é

que seus atores não tenham história. No mais das vezes, porém, suas histórias são algo ao qual subscrevem mais ou menos conscientemente (como é o caso com reflexivos comunicativos) ou ao qual buscam escapar (como ocorre com autônomos e metarreflexivos). Como a história, a cultura é algo que eles encontram na situação de ação, algo com que deparam *a frente*, mais do que algo que os empurre *a tergo*. A cultura estrutura a situação de ação a partir do exterior, não sob a forma interior de esquemas subscientes de percepção, julgamento e interpretação que pré-estruturam o mundo e canalizam a ação, excluindo algumas opções antes mesmo que ator se torne cômico da situação. De algum modo, uma articulação sutil entre disposições e projetos, que não reduza estes àquelas (“conflação descendente”) ou vice-versa (“conflação ascendente”), deve ser possível. Talvez uma reformulação morfogenética possa ajudar, não só para evitar que sociedade e agência sejam fundidas uma com a outra (“conflação central”), o que provavelmente acontecerá quando o indivíduo for concebido como uma “refração” autossimilar da sociedade, mas também para identificar propriamente as conexões entre agência e estrutura. Em vez de opor disposições a conversações, o externo ao interno, o objetivo ao subjetivo, sugiro que os situemos em um *continuum* e investiguemos, em situações concretas de ação, quando a consciência prática sobrepuja a consciência reflexiva e quando o inverso acontece. Apenas quando situações concretas de ação forem levadas em conta, poderemos fazer o que fez Archer pela teoria da estruturação: indicar quando as disposições têm precedência e a reflexividade é comparativamente fraca ou, ao contrário, quando as disposições estão fora de sincronia e a reflexividade é relativamente forte.

*Micro-macro*: O trabalho de Lahire demonstra brilhantemente como variações de escala podem contribuir para uma análise mais fina das relações entre o indivíduo e a sociedade. Porém, na medida em que ele nega a diferença ontológica entre indivíduo e sociedade e não possui uma teoria apropriada da emergência, temo que sua teoria disposicional da socialização não possa oferecer um tratamento satisfatório do “*link* micro-macro”. Para Lahire, micro e macro, agência e estrutura, não se referem a diferenças de tipo, mas a abordagens diferentes de uma única e idêntica realidade, vista segundo escalas distintas. A questão inteira da relação entre agência e estrutura não é resolvida, no entanto,

mas simplesmente colocada de lado se a considerarmos como uma mera questão de escala e resolução variáveis. O problema não é como investigaremos ambas ao mesmo tempo, mas como podemos inter-relacioná-las de modo tal que suas influências mútuas sejam teoricamente compreendidas e empiricamente demonstradas. A conexão entre agência e estrutura não é um problema metodológico, mas ontológico. Agência e estrutura são momentos ontologicamente distintos não apenas na análise da sociedade, mas na constituição mesma da sociedade. As variações de escala podem ser contínuas; a passagem de um nível a outro, não. A sociedade não é plana, mas, como resultado da emergência, é estratificada em diferentes níveis de complexidade crescente (Sawyer, 2001). As estruturas dos níveis mais altos não podem ser reduzidas, sem perda, a estruturas dos níveis mais baixos, ainda que se possa supostamente analisar estruturas de um certo nível segundo uma escala de maior ou menor resolução. Como resultado da relação entre elementos, assim como de relações entre relações (de primeira, segunda e terceira ordens), as estruturas emergem em diferentes níveis de complexidade, que seguem suas próprias leis e funcionam ao seu próprio modo. Se esse não fosse o caso, a sociologia seria supérflua e poderia ser reduzida à psicologia social, que poderia ser reduzida à psicologia individual, que poderia ser reduzida à neurologia etc.

Quando indivíduos interagem uns com os outros, ordens de interação emergem; quando ordens de interação são estabilizadas em padrões normativamente regulados de ação, instituições emergem; quando instituições são integradas entre si de modo suficientemente estável, formações sociais emergem; quando formações sociais são integradas em um único sistema, um sistema mundial emerge.<sup>[8]</sup> Ações, ordens de interação, instituições, formações sociais e sistemas mundiais formam estratos da realidade social. Eles têm suas próprias estruturas, suas próprias culturas e também sua própria agência. Cada um desses elementos opera em tempos diferentes. Seguindo a formulação pioneira da teoria sistêmica da amplificação do desvio por Buckley, Archer (1988, 1995, 2003) analisou a inter-relação entre estrutura, cultura e agência segundo o modelo de uma sequência morfogenética que distingue analiticamente, mas interconecta dialeticamente, o passado, o presente e o futuro em uma visão temporalizada.<sup>[9]</sup> A questão que se põe agora é se podemos transferir a sequência morfogenética

para o nível individual, identificando as influências recíprocas entre disposições, reflexões e contextos de ação em uma teoria sociológica da autotransformação e da transformação social. <sup>[10]</sup> É possível considerar as disposições como pré-condições estruturais (T1) de conversações internas sobre projetos-em-contextos (T2), as quais reconfiguram e modificam, ou reproduzem e reforçam, os hábitos sedimentados de um ator individual (T3)? Graças à interpolação desse momento reflexivo entre as pré-condições estruturais da ação no nível individual e sua eventual reprodução ou transformação, a mediação entre campo e *habitus* pode ser compreendida como uma conquista pessoal do ator. Tanto a manutenção de um momento independente de reflexão pessoal, situado entre disposições sedimentadas e práticas efetivas, quanto a conceituação da conversação interna como uma forma ativa de mediação destacam o poder pessoal de autotransformação. Em vez de minimizar as conversações internas, tomando-as como atualizações de disposições em contexto pelas quais o poder da sociedade é profundamente estendido para a psique e o corpo do indivíduo, a perspectiva morfogenética sobre a ação social deseja reintroduzir na análise sociológica, como questão de princípio, o poder das pessoas e sua capacidade de autodeterminação. A força dessa capacidade pode, é claro, variar. Dependendo do modo de reflexividade e das circunstâncias da ação, ela pode ser mais forte ou mais fraca, mas não pode ser descartada por uma mera referência aos fatos. No limite, até mesmo a autorreprodução dos reflexivos fraturados pode ser entendida como uma tentativa fracassada de autotransformação. A psicanálise clínica bem sabe que toda repetição é uma tentativa frustrada de mudança.

*Interno/externo:* Relacionadas ao problema da articulação entre micro e macro estão as questões bem mais difíceis da interioridade e da conceituação adequada da relação entre o interior e o exterior. Para Lahire, a interioridade da pessoa é apenas um exterior introvertido. Dentro do indivíduo, ele acha apenas o que procura: a sociedade. O que se assemelha a uma expressão pessoal é somente uma manifestação da sociedade na pessoa. A interioridade é, na melhor das hipóteses, uma ficção, uma espécie de substituto aproximado para os processos sociais que operam dentro da cabeça e que o sociólogo precisa descrever mais cuidadosamente; na pior das hipóteses, como o “fantasma na máquina” (Ryle: 1949: 12-24), trata-se de uma mera ilusão que não explica nada e pode ser



dispensada sem qualquer resíduo ou prejuízo. Embora isto possa parecer mais uma manifestação de imperialismo sociológico, não se trata disso. Posições similares são, na verdade, compartilhadas pela maior parte dos filósofos contemporâneos das três principais tradições (continental, analítica e pragmatista) e pelos psicólogos sociais da nova escola (Vigotsky, Harré, Shotter) que se debruçaram a fundo sobre a relação entre linguagem e pensamento. Em vez de simplesmente afirmar que as conversações internas ocorrem na linguagem e que a linguagem é social, a hermenêutica (de Gadamer a Habermas), o pragmatismo (de Peirce a Rorty), a filosofia da linguagem ordinária (de Wittgenstein a Bouveresse) e o pós-estruturalismo (de Derrida a Butler) invertem a perspectiva e argumentam que as conversações internas são somente a continuação, na mente, das comunicações que acontecem fora dela. [\[11\]](#) Em minha opinião, esta perspectiva não deve ser descartada, mas explorada. Em vez de estabelecer jogos de soma-zero, deveríamos analisar mais cuidadosamente as mediações entre linguagem e pensamento, sociedade e indivíduo. No entremeio, lá onde eles se encontram e estabelecem uma intersecção, deveríamos praticar um “pensamento fronteiro”, concentrarmo-nos na “zona de transação” e investigar como essa “membrana” que regula o intercâmbio entre o interior e o exterior funciona, de maneira a descobrir tanto o que a sociedade faz com e no indivíduo (“a sociedade no homem”) quanto o que o indivíduo faz com e na sociedade (“o homem na sociedade”). Entre linguagem e pensamento, determinação social e autodeterminação, mudança social e mudança pessoal, deve haver uma via média, e é esta que os próprios atores negociam continuamente em seus próprios termos.

De qualquer modo, o acento devido sobre a reflexividade não apenas permite que se conecte uma sociologia disposicional na escala individual a uma filosofia prática dos projetos, mas também que se conceba o *habitus* (com Aristóteles, Dewey e Gadamer) como um resultado reflexivo de deliberações internas sobre que tipo de ser humano se almeja ser. Em vez de cortar a ligação entre sociologia e filosofia, a conversação interna reabre, portanto, o diálogo que Lahire queria encerrar a qualquer preço (racionalizando e justificando, em nome da ciência, uma luta competitiva no interior do campo da sociologia francesa). Reconectando a sociologia à filosofia prática, uma análise pragmatista e hermenêutica das

conversações internas conclama, ao mesmo tempo, a uma renovação da antropologia filosófica segundo “um ponto vista pragmático” (Kant) que conceba o indivíduo como um “ser livre atuante”.<sup>[12]</sup>

### Notas:

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

[2] Apresentações sintéticas de seu programa sociológico também podem ser encontradas em Lahire, 1996a and b, 1999b, 2002: 389-425, e 2004: 695-736.

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

[4] Graças à recepção da micro-história italiana (*microstoria*) de Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, historiadores estão agora bem informados quanto a variações de escala (ver Revel, 1996 e Ricoeur, 2000: 267-301, para uma discussão mais epistemológica que também se refere a Boltanski e Thévenot). No entanto, até onde sei, Lahire é o único sociólogo que teorizou e experimentou intensivamente com variações de escala. Mas por que parar no nível individual? Com Tarde, Deleuze e Latour, poder-se-ia aumentar a resolução, passar do nível molar ao molecular e analisar “divíduos” como fluxos e energias dinâmicas.

[5] Modificando o imaginário espacial das variações de escala para um imaginário mais temporal, podemos talvez invocar “horizontes” e articulá-los à distinção de Labrousse entre estruturas e conjunturas ou às temporalidades da história de

Braudel. Como na linha do tempo no *Facebook*, diferentes horizontes se abrem conforme seguimos a história para cima ou para baixo.

[6] Ver Abott, 2001 para algumas excursões sociológicas à teoria dos fractais.

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

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

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

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

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

quantitativas da pesquisa científica ainda impõem a estudos qualitativos aprofundados.

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

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

[14] N. de T. : A despeito da estranheza do termo, a tradução de *conflation* por “conflação” me parece a mais fiel aos propósitos teóricos de Margaret Archer, sobretudo porque as alternativas possíveis “redução” e “elisão” são explicitamente tomadas pela autora como de uso mais restrito (o primeiro termo designando as confluções “ascendente” e “descendente”, enquanto o segundo se refere ao pecado da conflução “central”). Dessa forma, a noção de “conflação” é a única capaz de fazer referência à sua tentativa de criticar, em bloco, *todas* as abordagens teóricas que negligenciam, segundo sua visão, o caráter ontologicamente estratificado da realidade social, inclusive perspectivas sintéticas explicitamente não reducionistas como as de Giddens e Bourdieu: “Basicamente, conflacionistas rejeitam a natureza estratificada da realidade social ao negarem que propriedades e poderes independentes pertençam *tanto* às ‘partes’ da sociedade *quanto* às ‘pessoas’ no seu interior. (...)Na conflação ascendente, os poderes das ‘pessoas’ são tomados como *orquestradores* das ‘partes’; na conflação descendente, as ‘partes’ organizam as ‘pessoas’. (...)Entretanto, ...há uma terceira forma de conflação que não subscreve de modo algum o reducionismo. Há a conflação central, que é arreducionista, pois insiste na inseparabilidade entre as ‘partes’ e as ‘pessoas’. Em outras palavras, a falácia da conflação não *depende* do epifenomenalismo, em tornar um nível da realidade inerte e assim redutível. O epifenomenalismo não é o único modo de destituir as ‘partes’ e as ‘pessoas’ de propriedades e poderes emergentes, autônomos e

causalmente eficazes. Qualquer forma de confluência tem as mesmas consequências. Assim, a confluência é o erro mais genérico, e o reducionismo, uma mera forma assumida por ela” (Archer, 2000: 5-6, grifos da autora).

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

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

### **Referências bibliográficas**

Abbott, A. (2001): *Chaos of Disciplines*. Chicago : Chicago University Press.

Archer, M. (1983): “Process without System”, *Archives européennes de sociologie*, 24, pp. 196-121.

Archer, M. (1988): *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. (1993): “Bourdieu’s Theory of Cultural Reproduction: French or Universal?”, *French Cultural Studies*, 4, pp. 225-240.

Archer, M. (1995): *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. (2000): *Being human. The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. (2003): *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. (2007a): *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. (2007b): “The Trajectory of the Morphogenetic Approach: An Account in the First Person”, *Sociologia. Problemas e práticas*, 54, pp. 35-47.

Archer, M., ed. (2010a): *Conversations about Reflexivity*. London: Routledge.

Archer, M. (2010b): “Routine, Reflexivity, and Realism”. *Sociological Theory*, 28, pp. 272–303.

Archer, M. (2011): “Morphogenesis. Realism’s Explanatory Framework”, pp. 59-94 in Maccarini, A., Morandi, E. and Prandini, R., eds. (2011): *Sociological Realism*. London: Routledge.

Archer, M. (2012): *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M., ed. (forthcoming): “Introduction: Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society”, in *Social Morphogenesis*. New York: Springer.

Archer, M. et al. (1998): *Critical Realism. Essential Readings*. London; Routledge.

Berger, P. and Kellner, H. (1982): *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation*. Harmondsworth: Penguin.

Bhaskar, R. (1975): *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester Press.

Bhaskar, R. (1979): *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester Press.

Boltanski, L. (2002) : “Nécessité et justification”, *Revue économique*, 53, 2, 275-289.

Bourdieu, P.. (1979): *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

Bourdieu, P. (1987): "Fieldwork in Philosophy", in *Choses dites*, Paris: Minuit.

Caetano, A. (2011): "Para uma análise sociológica da reflexividade individual", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 66, pp. 157-174.

Caetano, A. (2012): "A análise da reflexividade individual no quadro de uma teoria disposicionalista", pp. 15-29 in Teixeira Lopes, J. (ed): *Registos do Actor Plural. Bernard Lahire na Sociologia Portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento.

Caillé, A. (1993): *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris : La Découverte.

De Landa, M. (2002): *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum.

Dodier, N. (1991): "Agir dans plusieurs mondes", *Critique*, 47, 529-530, pp. 427-458.

Fischer, J. (2008) : *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. München: Alber.

Frankfurt, H. (1988): *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gouldner, A. (1959): "Reciprocity and Autonomy in Functional Theory", pp. 241-270 in Gross, L. (ed.): *Symposium on Sociological Theory*. Evanston: Row.

Harré, R. (1970): *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan.

Honneth, A. and Joas, H. (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissens*. Frankfurt am Main: Campus.

Kant, I. (1968) : "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", in *Werke*, vol. 10 (*Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik*). Darmstadt: WBG.

Lahire, B. (1995): *Tableaux de famille. Heurs et malheurs scolaires en milieu populaires*. Paris: Gallimard.

Lahire, B. (1996a) : “Éléments pour une théorie des formes socio-historiques d'acteur et d'action”, *Revue européenne des sciences sociales*, 34, 106, pp. 69-96.

Lahire, B. (1996b) : “La variation des contextes en sciences sociales. Remarques épistémologiques”, *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2, pp. 381-407.

Lahire, B., ed. (1999a): *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris : La Découverte.

Lahire, B. (1999b): “Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 56, p. 29-55.

Lahire, B. (2000) : *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l' 'échec scolaire' à l'école primaire*. Lyon : Presses universitaires de Lyon.

Lahire, B. (2001): *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.

Lahire, B. (2002): *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. Paris : Nathan.

Lahire, B. (2002b) : “Utilité : entre sociologie expérimentale et sociologie sociale”, pp. 43-66 in Lahire, B. (ed.) : *À quoi sert la sociologie ?* Paris : La Découverte.

Lahire, B. (2004) *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris : La Découverte.

Lahire, B. (2005a) : *Tableaux de familles. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*. Paris : Gallimard/Seuil/Ecole des Hautes Études.

Lahire, B. (2005b) *L'Esprit sociologique*, Paris, La Découverte.

Lahire, B. (2006) *La Condition littéraire: la double vie des écrivains*. Paris : La Découverte.



Lahire, B. (2010) *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, Paris, La Découverte.

Lahire, B. (2010b) : “Postface : Freud, Elias et la science de l’homme”, pp. 187-214 in Norbert Elias, N. : *Au-delà de Freud. Les rapports entre sociologie et psychologie*. Paris : la Découverte.

Lahire, B. (2012) : *Monde pluriel. Penser l’unité des sciences sociales*. Paris : Seuil.

Lemieux, C. (2008): “Scene Change in French Sociology”, Paper presented at Conference on New Perspectives on Critique in Social Science, New School of Social Research, 13-14 May (downloaded from <http://adss.unblog.fr/tag/sociologie/>).

Lockwood, D. (1964): "Social and System Integration", pp. 244-257 in Zollschan, G. & Hirsch, W. (eds.), *Explorations in Social Change*. London: Routledge.

Martin, J. L. (2009) : *Social Structures*. Princeton : Princeton University Press.

Peters, G. (2012): “O social entre o céu e o inferno : a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu. *Tempo social*, 24, 1, pp. 229-261.

Passeron, J.C. (2003): “Mort d’un ami, disparition d’un penseur”, *Revue européenne des sciences sociales*, XLI, 125, pp. 77-124.

Reckwitz, A. (2002): “Toward a Theory of Social Practices A Development in Culturalist Theorizing”, *European Journal of Social Theory*, 5, 2, pp. 245- 265.

Revel, J. (ed.): *Jeux d’échelles. La micro-analyse de l’expérience*. Paris: Gallimard.

Ricoeur, P.(2000): *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil.

Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.

Sawyer, R. (2001): "Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory", *American Journal of Sociology*, 107, 3, pp. 551-585.

Vaisey, S. (2009): "Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action" *American Journal of Sociology*, 114, 6, pp. 1675-1715.

Vandenberghe, F. (2005): "The Archers. A Tale of Folk (Final Episode?)", *European Journal of Social Theory*, 8, 2, pp. 227-237.

Vandenberghe, F. (2006): "Construction et critique dans la nouvelle sociologie française", pp. 179-224 in *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris: L'Harmattan.

Vandenberghe, F. (2010). *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte, UFMG.

Vandenberghe, F. (2013): *What's Critical about Critical Realism? Essays in Reconstructive Social Theory*. London: Routledge.

Veyne, P. (1971): *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris: Seuil.

Wiley, N. (1995): *The Semiotic Self*. Chicago: Chicago University Press.